

**ВОЛИНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
**імені ЛЕСІ УКРАЇНКИ**

На правах рукопису

**ОПЕЙДА Людмила Миколаївна**

УДК 111.11:13

**ПРОБЛЕМА ЦІЛІСНОСТІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ:  
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ**

спеціальність 09. 00. 04 –

філософська антропологія, філософія культури

**Дисертація на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук**

Науковий керівник:

доктор філософських наук, професор

**ЗАГОРОДНЮК Валерій Петрович,**

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН

України, провідний науковий співробітник

відділу філософської антропології

**Луцьк – 2010**

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА ПЕРЕДУМОВИ ВИКОРИСТАННЯ	
ПОНЯТЬ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	18
1.1. Огляд літератури з досліджуваної проблематики.....	18
1.2. Проблема ключового поняття дослідження.....	27
1.3. Екзистенційний зміст понять і його вираження в бутті та мові.....	31
1.4. Екзистенційне коріння цілісності в буденності та в граничних вимірах людського буття.....	39
РОЗДІЛ 2. ПРОБЛЕМА ЦІЛІСНОСТІ БУТТЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ	
КУЛЬТУРІ.....	46
2.1. Специфіка східного та західного шляхів осмислення буття.....	46
2.1.1. Дао й Логос як ключові концепти.....	47
2.2. Безпристрасність східної дао-людини.....	62
2.3. Західна цивілізація в пошуках Логос-Боголюдини.....	67
2.3.1. Ситуація Премодерну: народження особистості, образ та стихійно-вільне життєствердження.....	67
2.3.2. “Проект модерну”: суб’єктивність як констатуюча ознака особистості.....	75
2.3.3. Епоха Постмодерну: су-часна особистість.....	78
2.4. Зустріч Сходу та Заходу в українській філософії.....	93
РОЗДІЛ 3. ФЕНОМЕН ХОЛОТРОПНОСТІ: КОМПАРАТИВІСТСЬКИЙ	
ПІДХІД.....	99
3.1. Зовнішня та внутрішня цілісність.....	99
3.1.1. Хілотропний і холотропний модус свідомості.....	100
3.2. Еволюція свідомості: холістичний контекст.....	110
3.2.1. “Нелокальна особистість”.....	111

3.3. Феномен холотропності як проблема екзистенційної антропології.....	120
3.3.1. Духовний та душевний виміри людського буття .....	123
3.4. Особистість як тілесно-душевно-духовна єдність.....	127
3.4.1. “Філософія життя” в пошуках цілісності.....	130
<b>РОЗДІЛ 4. ЦІЛІСНІСТЬ В ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОСОБИСТІСНИХ</b>	
<b>ВИМІРАХ БУТТЯ.....</b>	<b>135</b>
4.1. Цілісність у буденному бутті людини: замкненість і відкритість..	135
4.2. Цілісність у граничних вимірах людського буття: феномен з-цілення та цілющості.....	137
4.3. Реабілітація повсякденності: дійсна єдність різноманітного.....	141
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>156</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....</b>	<b>161</b>

## ВСТУП

### **Актуальність теми**

Питання *цілісності буття* є предметом для роздумів у філософії від античних часів до сьогодення. Накопичені в цій царині знання й досвід – невичерпні. Вони становлять значний науковий і практичний інтерес. Завдання полягає в їх освоєнні, розумінні, означенні в мові, зрозумілій сучасній людині, узгодженні понять, прийнятих у різних дисциплінах, поясненні з позицій сучасних філософських теорій.

Проблема *цілісності людського буття* – одна з наріжних тем філософсько-антропологічного знання. Особливої актуальності їй надає сучасна постмодерна ситуація, яка породжує “децентрацію” уявлень про буття, чим і зумовлює цілий ряд колізій та суперечностей руху людського буття до цілісності. Відбувається поглиблення такого явища, як світоглядна розгубленість цілих поколінь, до того ж кількох водночас.

Власне, пошуки людиною “*втраченої*” *цілісності* є закономірними за будь-яких умов та щонагальнішими вони стають у ситуації екзистенційно-антропологічної кризи, яку переживає нині більшість українців. Така криза часто продукує відчуження людей, деформує розгортання політичної та економічної консолідації українського суспільства. Як результат, останнє ще зберігає посттоталітарний характер і лише частково набуває ознак громадянського. Ця обставина значною мірою актуалізує філософські дослідження проблеми *цілісності людського буття*.

Ще в програмних настановах засновника філософської антропології Макса Шелера знаходимо назву найусеохоплюючої тенденції доби, котра настає. Останній, на думку вченого, личило б тільки “*урівноваження*”. Власне, як відзначає В. Табачковський, тут ідеться про врівноваження різних сутнісних виявів людського. Та, водночас, ідеться про своєрідне визнання факту глибинної антропологічної кризи, у якій опинилася цивілізація у ХХ столітті – кризи як

екзистенційної, так і рефлексивної. Така криза характерна й для сьогодення. На думку філософа, чимало її ознак перегукуються з Гайдеггеровою критикою “метафізичної доби” як, передусім, доби радикального “забування людиною буття” та посилення антропоцентричної зарозумілості, втіленням котрої стають особливі різновиди антропологізму – того, який усіляко приховує “сутнісну безпритульність людини” – наслідок її відчуження від буття, забування цього буття.

Загалом, урівноваженню підлягає низка ознак, особливостей, аспектів, які, зрештою, акумулюються в завданні врівноваження всіх однобічних уявлень щодо людської сутності. Особливо урівноваження *екстравертної* спрямованості *західної людини* та *східного інтровертизму*. На подібне врівноваження націлював свого часу український праантрополог Григорій Сковорода.

Оскільки людина проявила себе як істота, обдарована надзвичайною пластичністю, то для будь-якого філософського напрямку, застерігає нас Макс Шелер, є величезною небезпекою виводити сутнісні ознаки даної істоти з одного тільки образу або вбачати в одній тільки вузькій ідеї. Звідси випливає чи не найантропологічніше завдання сучасної доби – урівноважити різноманітні вияви людського ества, зокрема сили потягу та духовність, зрештою, урівноважити “життя”.

На жаль, як зауважує В. Табачковський, такого врівноваження немає досі ні в теорії, ні, тим більше, у реальній екзистенції. Та чи можливе воно, а якщо можливе, то як? На нашу думку, віднайдення відповіді на поставлене запитання – рівне віднайденню “втраченої” цілісності-повноти. Допоки ж маємо величезні антропологічні негаразди, які закумулювалися в такій українській загрозливій антропологічній тенденції новітньої доби, як систематичне повстання людських потягів супроти однобічної сублімації. Власне, окремі техніки сублімування стали вже несвідомими. Саме супроти такої надсублімації систематично повстає природа в людині.

Нова наука, що з'явилася на порозі третього тисячоліття, зорієнтована на діалог людини з природою, людини з людиною. Вона вже не нав'язує нам однієї-єдиної моделі розуміння дійсності, однієї-єдиної моделі буття, однієї-єдиної істини. Відтак, різноманіття життєвих світів вимагає стратегії порозуміння, взаємодоповнення, урівноваження, зцілення, яке тільки і можливе за умов неабиякої розважливості, обережності, поміркованості, на що віддавна націлена філософія.

Власне, світоглядно-антропологічні розмірковування над проблемою цілісності людського буття покликані стати досить-таки продуктивними, особливо для пошуків у царині практичної філософії.

### **Ступінь дослідження теми**

Дослідження проблеми цілісності у філософській культурі має певні досягнення та тенденції розвитку. Інтенсивний аналіз цього явища розпочатий такими вченими, як В. Афанасьєв, І. Блауберг, Г. Югай. Суттєвим результатом початкового періоду була сама постановка питання про дослідження цілісності. Вдалося подолати кількісне співвіднесення частини й цілого, розкрити багатий зміст діалектики відповідних понять, продемонструвати ефективність їх застосування під час вивчення складних об'єктів різноманітної природи. Зокрема, було виділено та вивчено різні аспекти визначення категорій частини й цілого – кількісний, якісно-функціональний, структурний, системний; розглянуто класифікацію типів і форм цілого; застосовано перші спроби розділення та уточнення основних понять про цілісність. Центральне місце тут зайняли поняття “частина – ціле”, “компонент”, “елемент”, “система”, “структура”.

Досягнуті успіхи обумовили висунення нових завдань, які вимагали глибшого й систематичнішого розгляду. Було поставлене питання про вивчення ієрархії рівнів організації цілісних утворень, процесу становлення цілісності із вихідної нецілісної множини, інтегруючих факторів тощо. Одним із

принципових залишалось завдання уточнення та впорядкування основних понять про цілісність.

У подальшому акцент перенесено на вивчення системного аспекту цілісності. На цьому шляху проблема цілісності фактично була поглинута філософським рівнем системних досліджень. У такому руслі проводилися ґрунтовні дослідження, присвячені категоріям “система”, “структура”, “цілісність”. Над ними працювали Д. Гвішиані, В. Кремянський, В. Кузьмін, В. Лекторський, В. Садовський, В. Тюхтін, А. Уйомов, І. Фролов, Б. Юдін. Роботи цих учених сприяли формуванню категоріального апарату з цієї проблематики. Та, незважаючи на досягнення, першочерговим завданням все-таки залишалось уточнення визначень і побудова формалізованих описів основних понять методології системних досліджень. Про необхідність розробки адекватної категоріальної бази системного підходу говорить І. Блауберг.

Також гостро постала проблема впорядкування сукупності понять про цілісність. Адже з’явилися дві суперечливі точки зору в дослідженні зв’язку цілісності й системи. Одна проголошувала, що ціле становить собою систему, інша стверджувала дещо протилежне – те, що необхідне базове розуміння системи як ієрархічно організованої цілісності. У першому випадку йшли від цілого до системи, у другому – від системи до цілісності. Правда, вживалися різні поняття – ціле й цілісність, однак було зрозуміло, що цілісність є дещо похідне від цілого та найчастіше обидва поняття служили для позначення одного й того ж самого.

Показову оцінку підсумків тривалого пошуку знаходимо в роботі Г. Смирнова, який акцентує увагу на численних спробах дати логічно коректне визначення поняття цілісності, котрі не привели до бажаного результату. Причина, на думку вченого, прихована в тому, що ціле взагалі неможливо несуперечливим чином описати в мові, якщо останню розуміти як систему символів, призначених для позначення виділених в об’єкті властивостей і відношень. Та цей, певною мірою, суперечливий висновок, вочевидь, свідчить

лише про те, що ще не існує загальноприйнятої системи основних понять про цілісність або хоча б чіткого розуміння шляхів її побудови. Відсутність чіткості й зрозумілості у визначенні основних понять викликає різнобій у науковій термінології, часто-густо спотворює смисл і методологічне значення філософських висновків. Тому актуальними залишаються дослідження з визначення, систематизації понять про цілісність.

Простежити становлення наукової концепції цілісності намагається О. Тягло. Дослідник вважає, що цілісне відображення цілісності не може бути досягнуте безпосередньо. Воно вимагає проходження ряду фаз, ступенів, для яких характерні свої класичні поняття, що відображають суттєву ознаку цілісності. Виявлення закономірностей становлення наукової концепції цілісності на предметному полі філософії, у свою чергу, допомагає намітити шляхи вирішення проблеми цілісності у квантовій теорії, у побудові фізичної концепції цілісності.

Про те, що звернення до ідеї цілісності виявляється дуже плідним також і для психології, біології, кібернетики, космології та інших наук про людину й природу, відзначає вітчизняний холіст І. Цехмістро. До вітчизняних холістів належить також І. Добронравова.

Теоретико-методологічною основою дисертаційної роботи здебільшого стали філософсько-антропологічна, екзистенційна та персоналістична традиції філософії XX століття. Спираючись на досягнення таких авторів, як М. Бердяєв, М. Гайдеггер, Е. Муньє, Х. Плеснер, М. Шелер, К. Ясперс, проблема цілісності розглядається як результат трансцендуючого характеру людського буття.

Особливо привертають увагу філософсько-антропологічні праці Х. Плеснера та М. Шелера, які з'явилися наприкінці 20-х років XX століття й ознаменували собою перший помітний поворот до проблем антропології. Майже водночас із ними – напружені роздуми М. Гайдеггера, присвячені співвідношенню антропології та нової онтології; паралельно – дослідження в галузі екзистенційної (М. Бубер, Г. Марсель, К. Ясперс) трохи згодом –



персоналістичної (Е. Муньє) та сартрового різновиду екзистенційної антропології.

Заслуговують на увагу також праці О. Больнова й Г. Гадамера, які з'явилися в кінці 60 – на початку 70-х років ХХ століття та ознаменували другий етап антропологічної націленості.

У сучасній науковій літературі до проблеми цілісності людського буття звертаються Микола Хвильовий із його ідеєю поєднати переваги Фаустової людини й східний інтравертизм, а також О. Кульчицький, В. Юринець.

Методологічно плідним підґрунтям для дисертаційного дослідження стали ті досягнення Київської світоглядно-антропологічної школи, які знайшли своє вираження у творчому доробку Є. Бистрицького, В. Іванова, С. Кримського, А. Лоя, В. Малахова, С. Пролєєва, В. Табачковського, В. Шинкарука, О. Яценка.

Фундатор цієї школи В. Шинкарук досліджує екзистенціали людського буття – “віру”, “надію” й “любов” як можливості виходу за межі в актах автентичної та людської комунікації. В. Іванов вивчає індивідуальне й родове в культурному досвіді людини. В. Табачковський розглядає колізії людського світовідношення та феномен самотворення людини. Не можна обминути також ґрунтовний аналіз І. Бичком екзистенціалу “свободи”.

Привертають увагу дослідження можливостей розуміння й опису суперечностей людського світовідношення, які належать М. Булатову, розробки В. Загороднюком проблеми сенсу життя людини, наукові розвідки М. Поповича стосовно вимірів людського буття. Значущими для дослідження стали міркування Б. Головка щодо визначення фундаментальних тенденцій західної філософської антропології.

Трансцендуючий характер людського буття, що окреслює його екзистенційні обрії й зумовлює смисложиттєві орієнтири, аналізується в роботах таких сучасних українських філософів, як Г. Горак, О. Кирилюк, М. Кисельов, В. Кізіма, В. Князєв, С. Кримський, А. Лой, В. Лях, Є. Осічнюк, В. Ярошовець, О. Яценко, Т. Ящук.

Українськими дослідниками аналізуються різноманітні вияви людського відчуження, окреслюється проблема антропологічної кризи, розкривається антропологічний зміст феномену негативності (О. Александрова, Є. Андрос, І. Бондарчук, А. Дондюк, Ф. Канак, Г. Коваadlo, Т. Лютий, К. Малєєв, Т. Суходуб, Н. Хамітов, Г. Шалашенко).

Прояснення проблеми цілісності людського буття неможливе без вивчення особистісного й інституційного буття людини, різноманітних форм комунікації. Тут привертають увагу дослідження онтологічних підвалин людської особистості, її буття в культурі, колізії влади та легітимації (Є. Бистрицький, О. Білий, С. Пролєєв); наукові розвідки Л. Ситниченко, присвячені розгляду феномену людської комунікації в інтерпретаціях сучасної західної філософії.

Аналізові сутності соціальності як комунікації й висвітленню передумов розбудови громадянського суспільства присвячена низка праць сучасних українських дослідників, таких як В. Андрущенко, І. Бойченко, В. Кремень, М. Мокляк, М. Михальченко, І. Надольний, М. Надольний, Т. Розова.

Теоретико-світоглядні вияви людського буття, що зумовлюють його інтегративний характер, досліджують А. Конверський, В. Лук'янець, В. Підтиченко, Ю. Пономаренко, Є. Причепій, В. Рижко, В. Свириденко, В. Тихоненко, В. Храмова.

Звернення до проблеми цілісності людського буття продовжує "кордоцентричну" традицію української філософської класики. Детальному розгляду специфіки вітчизняної філософської думки, що завжди мала екзистенційну та персоналістичну спрямованість, присвячені праці А. Бичко, В. Горського, В. Лісового.

Водночас у вітчизняній науковій літературі тема цілісності людського буття ще не достатньо розкрита, тому варто приділити їй неабияку увагу.

### **Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами**

Тема й зміст дисертаційного дослідження відповідають плану комплексної науково-дослідницької програми кафедри філософії та релігієзнавства

Волинського національного університету імені Лесі Українки на 2007 – 2009 рр. “Удосконалення змісту соціально-гуманітарної освіти” і є частиною науково-дослідницької програми “Оновлення змісту суспільно-гуманітарної освіти старшокласників в умовах переходу до 12-річного навчання” (державний реєстраційний номер 0107U000737). Тема дисертаційного дослідження затверджена вченою радою Волинського національного університету імені Лесі Українки (протокол № 12 від 28 травня 2009 року).

### **Мета і завдання дослідження**

Мета дисертаційного дослідження – з’ясування колізій і суперечностей руху людського буття до цілісності. Реалізація цієї мети передбачає вирішення **основних дослідницьких завдань:**

- окреслити передумови використання понять дослідження в українській філософській мові;
- проаналізувати типологію підходів до проблеми цілісності буття у філософській культурі;
- визначити філософсько-антропологічні аспекти цілісності буття, застосувавши компаративістський підхід до проблеми;
- дослідити метаморфози цілісності в екзистенційно-особистісних вимірах буття;
- обґрунтувати феномен повсякденності як вихідний аспект дослідження цілісності людського буття.

**Об’єктом дослідження** є людське буття, а його **предметом** виступають аспекти цілісності в екзистенційно-особистісних вимірах останнього.

**Теоретико-методологічною основою дослідження** є філософсько-антропологічна, екзистенціальна й персоналістична традиції філософії ХХ століття.

Одним із провідних *методів* дослідження є *компаративістський аналіз*, який дає можливість утримувати тотожне й різне в явищах. Цей підхід

ґрунтується на прагненні почути голос “Іншого”, порівняти його з “нашим” особистим розумінням і сутністю явища, що “порівнюється”. При цьому визначається не тільки перше чи друге явище, а зберігаються й утримуються в *діалектичному русі* їхня тотожність і відмінність. У такому ракурсі різні культурні традиції усвідомлюються як співголоси в одній ситуації, сутність якої можна розгледіти лише за умов порівняння різних “точок” світобачення.

У процесі дослідження були також використані:

- *логічний підхід*, що дає змогу обґрунтовувати й класифікувати, проводити аналіз, вводити основні поняття дисертації, вибудовувати їх концептуально;
- *історичний підхід*, що дає можливість бачити явище та його пізнання в часовому вимірі епох, фаз і стадій;
- *комплексний підхід*, що дає змогу розглянути природу й специфіку прояву цілісності через призму різних дисциплінарних досліджень із єдиної точки зору;
- *діалектичний метод*, який дає ключ до розуміння тенденцій і закономірностей розвитку будь-якого явища, у тому числі й цілісності;
- *феноменологічний метод*, який полягає в інтуїтивному “схопленні” сутностей (загального) в одиничному, і тому орієнтований на аналіз проблем свідомості та буття людини в їх єдності й цілісності.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в тому, що вперше у вітчизняній науковій літературі проблема цілісності людського буття розглядається через екзистенційно-особистісні виміри. На цій основі здійснено спробу систематизації екзистенціалів цілісності, яка знайшла своє означення в термінах “з-цілення” та “цілющості”.

Створена концепція цілісності, узагальнюючи різноманітні виміри людського буття, із необхідністю акцентує увагу на феномені повсякденності як вихідному аспекті людського існування, що уможливорює граничне буття людини, її виходи на межі, зрештою – уможливорює саме життя.

*Уперше:*

- доведено, що “цілісність” є ключовим поняттям для означення тієї екзистенційної ситуації, яка є результатом переживання людиною антропо-трансцендентних станів. Останні – можливі за умови активізації особистісного начала й самі по собі є передумовою творчості, радше, само-творення, яке, зазвичай, супроводжується рядом позитивних емоцій;

- розгортання граничних вимірів людського буття описується такими екзистенціалами цілісності, як “з-цілення” та “цілющість”, які, відповідно, вказують на можливість само-здійснення особистості в культурі (“з-цілення” в культурі) та її відкритість (“цілющість”) для внутрішньої комунікації;

- показано, що використання понять “з-цілення” й “цілющість”, виходячи з архітекtonіки української мови, є досить таки органічним і правомірним. Більше того, воно прояснює буття української людини з відповідно притаманним йому глибинним оптимізмом та світоглядною толерантністю. Саме через таке локальне етноантропологічне та етнонаціональне прояснення, відбувається узгодженість із загальноантропологічними та загальноекзистенційними тенденціями;

- виявлено, спираючись на традицію розуміння понять “екзистенція” та “трансценденція” в західній філософії, що саме “з-цілення” можна було б окреслити як екзистенцію, а “цілющість” – як трансценденцію. Близькість цих понять у тому, що “з-цілення”, як і “екзистенція”, фіксує й позначає людське існування в його фундаментальній, глибинній онтологічній специфічності, яка полягає в здатності людини “збирати себе” та бути незавершеною, відкритою, живою процесуальністю, котра, очікуючи, себе творить. “Цілющість”, як і “трансценденція”, означає можливість прояву з-цілення (екзистенції), вона виражає недосяжну повноту всіх з-цілень (екзистенцій) і від-чувається людиною тільки в її свободі;

***Удосконалено:***

- тлумачення екзистенційно-особистісних вимірів людського буття, де цілісність проявляється по-різному, а саме: в буденності вона може розгортатись як цілісність-замкненість і як цілісність-відкритість; у граничних вимірах – відповідно, як з-цілення та цілющість.

- трактовку цілісності-відкритості, яка обов'язково породжує відкритість світу й іншим людям і в граничних вимірах призводить до “з-цілення” особистості як тілесно-духовної істоти, що є передумовою творчості й переживається людиною як екзистенція. Трансформація ж творчості у творення, що здійснюється шляхом глибинного очищення й олюднення буття людини, його роз-речевлення, де-об'єктивації, здатна привести людину до толерантності та любові, прояв якої є справжньою “цілющою”, живильною силою для інших.

***Набуло подальшого розвитку:***

- обґрунтування необхідності розрізнити зовнішню цілісність та цілісність внутрішню або екзистенційну. Оскільки перший різновид є предметом соціально-філософського, соціологічного, соціально-антропологічного й соціально-психологічного досліджень, то другий – може бути досягнутий як психологічними, так і філософськими дослідженнями. Шляхом порівняння останніх, визначаються різні аспекти цілісності, а саме: психологічний, що полягає в дослідженні проявів внутрішньої цілісності (холотропності) в психічному житті людини, та філософський, який розглядає їх у людській екзистенції, що виражає єдність переживання реальності й життя в реальності – виражає повноту (цілісність) людського буття;

- філософсько-антропологічне дослідження цілісності, яке розглядається в межах екзистенційної антропології та “філософії життя”. Ураховуючи те, що центральним в екзистенційній антропології є вчення про сенс людського буття й можливості набуття сенсу в особистісних його вимірах, “філософія життя”

покликана доповнити ці підходи, акцентуючи свою увагу на вивченні життя людини як відкритої цілісності;

**Теоретичне та практичне значення одержаних результатів** полягає в тому, що положення й висновки дисертації сприятимуть досягненню причин та можливих наслідків екзистенційно-антропологічної кризи в сучасному українському суспільстві, а також, певною мірою, намітять можливі шляхи виходу із неї. Висновки роботи й застосований цілісний підхід актуалізуватимуть подальший розвиток філософії як філософської антропології в нашій країні. Практична цінність одержаних результатів також полягає в можливості впровадження основних положень дисертації в навчальному процесі, під час створення навчальних програм, навчально-методичних посібників, підручників, курсів і спецкурсів з “Філософії”, “Філософської антропології”, “Онтології, гносеології, феноменології”, “Метафізики”, “Історії філософії”.

#### **Апробація результатів дослідження**

Основні положення та висновки дослідження були представлені в авторських публікаціях, доповідях на XIV Харківських міжнародних Сквородинівських читаннях “Філософські стратегії XXI століття” (Харків, 2006); науково-практичній конференції “Наука і релігія в освітньому просторі” (Харків, 2006); науково-практичній конференції “Сучасна релігійність: зміст, стан, тенденції” (Луцьк, 2007); II Міжнародній науково-теоретичній конференції “Учення Григорія Сковороди про дух, духовність та істину: історія і сучасність” (Суми, 2007); II Всеукраїнській науково-практичній конференції “На шляху до синтезу філософії, релігії, науки” (Львів, 2009); а також у ряді методологічних семінарів Інституту соціальних наук Волинського національного університету імені Лесі Українки.

#### **Публікації**

1. Опейда Л. М. Цілісність у вимірах людського буття / Л. М. Опейда // Наук. вісн. ВДУ ім. Лесі Українки. – Луцьк, 1999. – № 11. – С. 37–41. – (Серія : Філософ. науки).

2. Опейда Л. М. Людина цілісна / Л. М. Опейда // Філософсько-антропологічні читання'97. Перспективи та межі антропоцентризму. – К., 2000. – С. 259–265. – (До 2000-ліття Луція Аннея Сенеки).

3. Опейда Л. М. Проблема цілісності людського буття : світоглядно-антропологічний аналіз / Л. М. Опейда // Наук. вісн. ВДУ ім. Лесі Українки. – Луцьк, 2005. – С. 260–264. – (Розділ III : Філософські науки).

4. Опейда Л. М. Цілісність людського буття : духовні та душевні виміри / Л. М. Опейда // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2007. – С. 37–43.

5. Опейда Л. М. Проблема цілісності буття у філософській культурі / Л. М. Опейда // Наук. вісн. ВНУ ім. Лесі Українки. – Луцьк, 2009. – № 19. – С. 22–28. – (Серія : Філософські науки).

6. Опейда Л. М. Про деякі аспекти цілісності людського буття / Л. М. Опейда // Сучасна релігійність : зміст, стан, тенденції. Наукове видання. – Луцьк : Волин. кн., 2007. – С. 71–75.

7. Опейда Л. М. Проблема цілісності людського буття / Л. М. Опейда // Матеріали XIV Харківських міжнар. Сквородинівських читань “Філософські стратегії ХХІ століття” / за заг. ред. О. М. Кривулі. – Х. : ХНУ ім. В. М. Каразіна, 2006. – С. 221–222.

8. Опейда Л. М. “Бути душевною при-сутністю...” / Л. М. Опейда // Матеріали II Міжнар. наук.-теорет. конф. “Учення Григорія Сквороди про дух, духовність та істину : історія і сучасність”. – Суми : Вид-во СумДУ, 2007. – С. 134–136.

9. Опейда Л. М. У пошуках “втраченої” цілісності / Л. М. Опейда // Тези II Всеукр. наук.-практ. конф. “На шляху до синтезу філософії, релігії, науки” / за ред. І. В. Карівця. – Л : Вид-во Нац. ун-ту “Львівська політехніка”, 2009. – С. 26–28.

**Структура дисертаційного дослідження** зумовлена його метою та логікою. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, які включають у себе



п'ятнадцять підрозділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи становить 175 сторінок, із них 160 сторінок основного тексту. Список використаних джерел включає 190 найменувань і складає 15 сторінок.

## РОЗДІЛ 1

### ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА ПЕРЕДУМОВИ ВИКОРИСТАННЯ ПОНЯТЬ ДОСЛІДЖЕННЯ

#### 1.1. Огляд літератури з досліджуваної проблематики

Одним із найважливіших питань у філософії є питання про єдність світу. Протягом усього розвитку людської думки воно знаходило найрізноманітніші заломлення, породжуючи безліч інших, можливо не таких загальних, але не менш значимих питань. Його роль, як передумови становлення проблеми цілісності, визнана вітчизняними філософами й не тільки. Однак, на нашу думку, вона ще не отримала належного обґрунтування та роз'яснення. Так, в історичному плані, без сумніву, цінні висновки О. Лосєва про формування діалектики частини – цілого в лоні фундаментальних категорій єдиного – множинного [81]. Своєю глибиною та детальністю розробки вражають дослідження А. Гуревича, В. Комарової, В. Кузнєцова. Водночас, як зауважує О. Тягло, ці історико-філософські роботи розглядають лише фрагменти становлення наукової концепції цілісності [132, с. 12]. У діалектико-логічному плані фундаментальна роль єдиного вивчена Є. Солоповим [123], І. Цехмістро [160].

Без сумніву, філософське дослідження проблеми цілісності в нашій країні має певні досягнення та тенденції розвитку. Варто зазначити, що інтенсивний аналіз цього явища пов'язаний з іменами В. Афанасьєва [6], І. Блауберга [12], Г. Югая [179]. Суттєвим результатом початкового періоду була вже сама постановка питання про дослідження цілісності. Удалося подолати кількісне співвіднесення частини й цілого, розкрити багатий зміст діалектики відповідних понять, продемонструвати ефективність їх застосування під час вивчення складних об'єктів різноманітної природи. Зокрема, були виділені та вивчені різні

аспекти визначення категорій частини й цілого – кількісний, якісно-функціональний, структурний, системний; розглянута класифікація типів і форм цілого; застосовані перші спроби розділення та уточнення основних понять про цілісність. Центральне місце тут зайняли поняття “частина – ціле”, “компонент”, “елемент”, “система”, “структура” [132, с. 4].

Однак З. Мукашев і Л. Науменко в рецензіях на роботи В. Афанасьєва, І. Блауберг й Г. Югая відзначають, що проблема співвідношення категорій “частина” й “елемент”, “структура”, “система” та “ціле” вимагає подальшої розробки. Причому не тільки в рецензованих книгах, але й взагалі в тогочасній науковій літературі не відчувається єдності думок стосовно цього.

Утім, певні успіхи були досягнуті. Вони й обумовили висунення нових завдань, які вимагали глибшого та системнішого розгляду. Було поставлене питання про вивчення ієрархії рівнів організації цілісних утворень, процесу становлення цілісності із вихідної нецілісної множини, інтегруючих факторів тощо. Одним із принципових залишалося завдання уточнення й упорядкування основних понять про цілісність.

У подальшому акцент було перенесено на вивчення системного аспекту цілісності. На цьому шляху проблема цілісності фактично була поглинута філософським рівнем системних досліджень. У такому руслі проводилися ґрунтовні дослідження, присвячені категоріям “система”, “структура”, “цілісність” [132, с. 4]. Над ними працювали Д. Гвішиані, В. Кремянський, В. Кузьмін, В. Лекторський, В. Садовський, В. Тюхтін, А. Уйомов, І. Фролов, Б. Юдін. Роботи цих учених сприяли формуванню категоріального апарату із указаної проблематики.

Незважаючи на певні досягнення, В. Садовський настійно підкреслює, що все-таки першочерговим завданням залишається уточнення визначень і побудова формалізованих описів основних понять методології системних досліджень. Зокрема, учений відзначає: “Сьогодні відсутня більш чи менш загальноприйнята система основних понять системного дослідження. Є лише безліч різноманітних

підходів до побудови такої системи. Як правило, вони абсолютно не пов'язані один з одним, одні й ті ж самі системні поняття отримують суттєво відмінні визначення, відсутня строгість під час побудови таких визначень і т. д.” [116, с. 48]. Про необхідність розробки адекватної категоріальної бази системного підходу говорить також І. Блауберг [12, с. 24, 31–32].

Виникає необхідність упорядкування сукупності понять про цілісність. Стосовно цього, Л. Станкевич пише: “Можна вказати на дві суперечливі точки зору в дослідженні зв'язку цілісності і системи. Так, В. Афанасьєв відмічає, що «ціле становить собою систему», але інша точка зору стверджує дещо протилежне, а саме, що необхідне «базове розуміння системи як ієрархічно організованої цілісності». В одному випадку йдуть від цілого до системи, в іншому – від системи до цілісності. Правда є деяке різночитання: вживаються ніби *різні поняття – ціле і цілісність* (курсив наш – Л. О.). Однак ясно, що *цілісність є дещо похідне від цілого* (курсив наш – Л. О.) і найчастіше обидва поняття служать для позначення одного і того ж самого” [126, с. 8]. Стосовно цього О. Тягло зауважує, що труднощі лежать глибше, ніж може здаватися із наведеного фрагмента. “Наявність позицій, які відрізняються не результатами, а підходами до вирішення проблеми, обтяжена, значною мірою, суб'єктивним використанням категорій, яке ігнорує їх історично сформоване значення; це призвело до негативних висновків відносно самої можливості понятійного вираження феномену цілісності” [132, с. 5]. До такої думки вченого, безумовно, варто прислухатись.

У роботі Г. Смирнова “Цілісність і конструктивність: постановка проблеми” знаходимо досить-таки показову оцінку підсумків тривалого пошуку: “Багаточисельні спроби дати логічно коректне визначення поняття цілісності не привели до цього часу, як відомо, до бажаного результату. Причина, очевидно, прихована в тому, що ціле взагалі неможливо несуперечливим чином описати в мові, якщо під мовою розуміти систему символів, призначених для позначення виділених в об'єкті властивостей і відношень” [120, с. 290]. Цей, певною мірою,

суперечливий висновок, вочевидь, свідчить лише про те, що ще не існує загальноприйнятої системи основних понять про цілісність, або хоча б чіткого розуміння шляхів її побудови. Така відсутність чіткості та зрозумілості у визначенні основних понять тягне за собою різнобій у науковій термінології, часто-густо спотворює смисл і методологічне значення філософських висновків. Тому актуальними залишаються дослідження з визначення, систематизації понять про цілісність.

Різноманітність точок зору, суперечливих місць в обговоренні феномену цілісності й шляхів її теоретичного опису вимагає поглибленого вивчення як сучасного стану проблеми, так і її багатющої історії. Адже, як зазначає М. Конкін, розробка суб'єктивної діалектики не може обмежитися інтерпретацією категорій (хоча й на широкому фоні конкретно-наукового пізнання), але передбачає аналіз становлення та розвитку самих форм мислення, бо історія нерідко дає чи підказує відповіді на питання, висунуті сучасністю [70, с. 9]. В дослідженні системи основних понять про цілісність цей підхід є особливо важливим, оскільки і тут, якщо вжити вдалий вираз І. Блауберг, до останнього часу теорія панує над історією.

Звертання до історії пізнання цілісності в роботі О. Тягла “Становлення наукової концепції цілісності”, за визначенням автора, не є спеціальним історичним дослідженням. Воно лише використовується задля вивчення становлення наукової концепції цілісності й, особливо, процесу включення основних понять про цілісність у певний зв'язок [132, с. 6].

Під час вирішення цієї проблеми, зауважує вчений, необхідно обмежити заглиблення в багатство історичного матеріалу, сконцентрувавши увагу на питаннях, найближчим чином пов'язаних із формуванням наукової концепції цілісності, навіть якщо для цього прийдеться відмовитися від багатьох інших, не менш важливих і цікавих. Таке обмеження, на думку філософа, не веде до принципових дефектів. Адже, “історія часто іде стрибками і зигзагами, і якщо обов'язково було б слідувати за нею повсюдно, то прийшлося би не тільки

підняти багато матеріалу незначної важливості, але і часто переривати хід думок” [132, с. 6]. Тому вчений у своїх міркуваннях намагається керуватися об’єктивним законом сходження пізнання до все більш конкретного, цілісного відображення цілісної реальності [132, с. 7]. Цей закон, на думку науковця, визначає також зв’язок основних методів вивчення цілісності, форм її мислення, – від простих, абстрактних до більш складних, конкретних.

Дослідник також вважає, що цілісне відображення цілісності не може бути досягнуте безпосередньо, а вимагає проходження ряду фаз, ступенів. Для кожної із фаз процесу сходження характерні свої класичні поняття, які відображають суттєву ознаку цілісності. Тому він звертається до вивчення становлення філософської концепції цілісності, що дає змогу вченому унікально поєднати одиничне й загальне в отримуваній інформації.

Виявлення закономірностей становлення наукової концепції цілісності на предметному полі філософії, на думку О. Тягла, допомагає намітити шляхи вирішення проблеми цілісності у квантовій теорії, побудові фізичної концепції цілісності, що викликано, як зауважує філософ, аж ніяк не прагненням “наочно проілюструвати” висновки, але реальними потребами фізики, пов’язаними з принциповим перетворенням її концептуальних основ [132, с. 10].

Варто відзначити, що ідея квантової цілісності була сформульована Н. Бором ще в 30-х роках. Вона стала досить плідною у вирішенні ключових питань квантової теорії. У цьому зв’язку достатньо вказати на вирішення Бором знаменитого парадокса Ейнштейна – Подольського – Розена. Зауважимо, що в парадоксі розглядається зв’язана система двох часток та доводиться, що виконання вимірювання над однією з просторово рознесених часток приводить до миттєвого впливу на стан іншої [2, с. 24–38; 14, с. 187–188, 399–432]. Однак борівська трактовка неподільного, цілісного квантового явища до сих пір не знайшла необхідного широкого визнання й розвитку, хоча в останні роки вона отримала також експериментальне підтвердження, яке спиралося на перевірку нерівності Белла [30, с. 70].

Ще одним стимулом звертання до цілісної проблематики стала розробка нобелівським лауреатом І. Пригожиним “еволюційної парадигми” фізичної науки [106, с. 55]. Усебічне осмислення й коректний опис здатності фізичної реальності до саморозвитку – важливий етап становлення фізичної концепції цілісності.

Пов’язати дослідження двох конкретних форм наукової концепції цілісності – філософської та фізичної, намагається у своїй роботі О. Тягло [132]. Як результат, учений простежує хронологію та, певною мірою, впорядковує пов’язаність основних понять про цілісність. Зокрема, філософ констатує, що конкретизація категорій “єдине – множинне” відбувається в процесі “породження” із них понять “частина – ціле”, “елемент – система – структура”, “абстрактне – конкретне (= *цілісність, органічна система*)” (курсив наш – Л. О.). Звичайно, така низка понять вимагає подальшого збагачення й уточнення. Але, навіть в описаному вигляді визначена система допомагає зрозуміти, що “розмитість” категорії “цілісність” (курсив наш – Л. О.) має під собою реальні основи: особливий синтетичний характер, унаслідок чого вона знімає в собі категорії “ціле” й “система”. Однак поняття цілісності як дійсної єдності різноманітного, за заувагою автора, не повинне зводитися до своїх абстрактних моментів [132, с. 66]. Без сумніву, така позиція вченого заслуговує на неабияку увагу. Вона вказує на ті орієнтири, де пошуки цілісності обіцяють бути досить таки успішними.

Із цією метою варто звернутися до такого філософського напрямку, як *холізм*, котрий виник ще в 1926 році. Як відомо, біля його джерел стояли Я. Сметс, А. Уайтхед [133] та ін. До вітчизняних холістів належить І. Добронравова [44], І. Цехмістро [160]. Так, І. Цехмістро у книзі “Голістична філософія науки” настійно рекомендує в пошуках цілісності не обмежуватися лише одним із наукових напрямів, наприклад фізикою, математикою, але й використовувати дані досліджень із психології, біології, кібернетики, космології

та інших наук про людину й природу [160]. До таких настанов ученого, безумовно, варто прислухатися.

На нашу думку, відповіді на питання про цілісність слід шукати в царині *людського буття* з його надзвичайною різноманітністю вимірів, у кожному із яких знаходить місце той чи той її прояв.

Тому теоретико-методологічною основою дисертаційного дослідження здебільшого стали філософсько-антропологічна, екзистенційна та персоналістична традиції філософії ХХ століття. Спираючись на досягнення таких авторів, як М. Бердяєв, М. Гайдеггер, Е. Муньє, Х. Плеснер, М. Шелер, К. Ясперс, проблема цілісності розглядається як результат трансцендуючого характеру людського буття.

Особливу увагу привертають філософсько-антропологічні праці Х. Плеснера та М. Шелера, які з'явилися в кінці 20-х років ХХ століття й ознаменували собою перший помітний поворот до проблем антропології. Майже водночас із ними – напружені роздуми М. Гайдеггера, присвячені співвідношенню антропології та нової онтології. Паралельно – дослідження в галузі екзистенційної (М. Бубер, Г. Марсель, К. Ясперс) трохи згодом – персоналістичної (Е. Муньє) та сартрового різновиду екзистенційної антропології.

Заслуговують на увагу також праці О. Больнова, Г. Гадамера та П. Фогелера, які з'явилися в кінці 60 – на початку 70-х років ХХ століття й ознаменували другий етап антропологічної націленості.

У сучасній вітчизняній науковій літературі до проблеми цілісності людського буття звертаються Микола Хвильовий із його ідеєю поєднати переваги Фаустової людини та східний інтравертизм, О. Кульчицький, В. Юринець.

Методологічно плідним підґрунтям для дисертації стали ті досягнення Київської світоглядно-антропологічної школи, які знайшли своє вираження у



творчому доробку Є. Бистрицького, В. Іванова, С. Кримського, А. Лоя, В. Малахова, С. Пролєєва, В. Табачковського, В. Шинкарука, О. Яценка.

Фундатор цієї школи В. Шинкарук досліджує екзистенціали людського буття – “віру”, “надію”, “любов” як можливості виходу за межі в актах автентичної та людяної комунікації. В. Іванов вивчає індивідуальне й родове в культурному досвіді людини. В. Табачковський розглядає колізії людського світовідношення та феномен самотворення людини. Не можна обминути ґрунтовний аналіз І. Бичком екзистенціалу “свободи”.

Привертають увагу дослідження можливостей розуміння й опису суперечностей людського світовідношення, що належать М. Булатову, розробки В. Загороднюком проблеми сенсу життя людини, наукові розвідки М. Поповича стосовно вимірів людського буття. Значущими для дослідження стали міркування Б. Головка щодо визначення фундаментальних тенденцій західної філософської антропології.

Трансцендуючий характер людського буття, що окреслює його екзистенційні обрії й зумовлює смисложиттєві орієнтири, аналізується в роботах таких сучасних українських філософів, як Г. Горак, О. Кирилюк, М. Кисельов, В. Кізіма, В. Князєв, С. Кримський, А. Лой, В. Лях, Є. Осічнюк, Б. Парахонський, В. Ярошовець, О. Яценко, Т. Ящук.

Українські дослідники аналізують різноманітні вияви людського відчуження, окреслюють проблему антропологічної кризи, розкривають антропологічний зміст феномену негативності (О. Александрова, Є. Андрос, І. Бондарчук, А. Дондюк, Ф. Канак, Г. Коваadlo, Т. Лютий, К. Малєєв, Т. Суходуб, Н. Хамітов, Г. Шалашенко).

Прояснення проблеми цілісності людського буття неможливе без вивчення особистісного й інституційного буття людини, різноманітних форм комунікації. У цьому плані привертають увагу дослідження онтологічних підвалин людської особистості, її буття в культурі, колізії влади та легітимації (Є. Бистрицький,

О. Білий, С. Пролєєв), наукові розвідки Л. Ситниченко, присвячені розгляду феномену людської комунікації в інтерпретаціях сучасної західної філософії.

Аналізові сутності соціальності як комунікації та висвітленню передумов розбудови громадянського суспільства присвячена низка праць сучасних вітчизняних дослідників, таких як В. Андрущенко, І. Бойченко, В. Кремень, М. Михальченко, М. Мокляк, І. Надольний, М. Надольний, Т. Розова.

Звернення до проблеми цілісності людського буття продовжує “кордоцентричну” традицію української філософської класики. Детальному розгляду специфіки вітчизняної філософської думки, що завжди мала екзистенційну й персоналістичну спрямованість, присвячені праці А. Бичко, В. Горського, В. Лісового та ін.

Теоретико-світоглядні вияви людського буття, що зумовлюють його інтегративний характер, досліджують А. Конверський, В. Лук’янець, В. Підтиченко, Ю. Пономаренко, Є. Причепій, В. Рижко, В. Свириденко, В. Тихоненко, В. Храмова.

Водночас у вітчизняній науковій літературі тема цілісності людського буття ще не достатньо розкрита, тому варто приділити їй неабияку увагу.

Зауважимо, що першочерговим завданням нашої роботи все-таки залишається питання з визначення, систематизації понять про цілісність, а саме: віднайдення в українській філософській мові тих екзистенціалів цілісності, які б найповніше виражали її прояви за найрізноманітніших умов, по можливості вказували б на ментальність українського народу й, водночас, узгоджувалися б із загальнофілософськими тенденціями. Це непросте завдання вимагає насамперед звертання до джерел філософської культури.

## 1.2. Проблема ключового поняття дослідження

На початку ХХІ століття будь-яка теоретико-філософська інтерпретація, і особливо філософсько-антропологічна, як зауважує Н. Хамітов, вимагає насамперед аналізу тих мовних засобів, якими дослідник буде користуватися протягом такої інтерпретації. Зазвичай найважливішим тут є вибір ключового поняття дослідження.

Для цього необхідно зануритись у мовну стихію та, покорившись її силі, винести із неї таке розуміння, котре було б найбільш послідовним і насиченим могутністю живої мови. Тут доречно процитувати О. Потебню: "...У мові є багато сторін, про які й не снилося людському свавіллю... свідомо направлені сили людини є жалюгідними порівняно із завданнями, які вирішуються мовою..." [105, с. 11]. Адже мова, яка нині використовується людиною в повсякденному житті та в художньо-літературній творчості, відточувалася віками. У ній приховані найглибінніші смисли. Про це відомо прозаїкам і поетам. На це звертають нашу увагу філософи: "Мова є домівка буття. В оселі мови живе людина. Мислителі та поети – хранителі цієї оселі. Їх варта – здійснення відкритості буття, наскільки вони дають їй слово у своєму мовленні..." [161].

Якщо ж за мовою ми визнаємо статус "домівки Буття" (М. Гайдеггер), то зможемо почути й побачити в її стихії ті онтологічні передумови, з усвідомлення яких повинно починатися будь-яке філософське дослідження.

Поза сумнівом, необхідно звертатися саме до рідної мови, яку ми здатні осягати щонайглибше та якнайповніше. Ось щодо цього мовить Г. Гегель: "...коли думка виражена власною мовою народу, коли, наприклад, вживається слово «визначеність» замість «детермінація», «сутність» замість «есенція» і т. д., свідомість безпосередньо упевнюється, що ці поняття є не чужою, а своєю власністю, з якою вона завжди має справу" [170, с. 29]. Погоджуючись з Гегелем у тому, що національна мова справді є найбільш адекватним способом

вираження філософської думки, І. Бичко зауважує, що національна специфіка в ряді випадків може існувати і в іншомовній формі. Він указує на Г. Ляйбніца, який переважно більшість своїх творів написав французькою (частково латинською) мовою, і все ж серйозних сумнівів у його належності до німецької філософської традиції не виникало [143, с. 29].

Продовжуючи свій аналіз, І. Бичко звертає увагу на те, що український філософ Д. Чижевський уважав мовний аспект національної специфіки філософії “найбільш зовнішньою” стороною проблеми, до якої він відносить “стремління до простоти і прозорості у англійців, стремління до симетрії і схематизму у французькій філософії, стремління до відкриття «діалектичних моментів», протиріч і «руху» думки між ними – німецькій” [143, с. 29]. Д. Чижевський також зауважує, що “значно більше значення має метода філософствування – емпірична та індуктивна метода англійської філософії, раціоналістичні докази у французькій, трансцендентальна та діалектична метода у німецькій накладає відбиток на саме ество філософічних систем цих націй. Ще глибше значення будови системи. Від цього залежать як максимально оригінальні і цінні, так, щоправда, й “помилкові” національні риси філософічних систем” [171, с. 12]. Безперечно, до цих зауваг філософа варто прислухатись.

Так, чи інакше, “...у мови онтологічний статус” [95, с. 162], – на чому наполягає П. Мовчан. Письменник зауважує, що слово перетворює світ і світ, у свою чергу, перетворює слово. Тому важливо не спотворити його, бо “...спотворене слово спотворює світ. Вада, мовний гандж раніше чи пізніше відіб’ється на суспільній свідомості. Тому світ повинен бути позначений – перекладений – ТОЧНО” [95, с. 90]. Поза сумнівом, до цього має прагнути кожен науковець і не тільки.

Тому наше завдання полягає насамперед у віднайдені в українській мові онтологічного коріння понять, якими ми будемо користуватися протягом цього дослідження. Знайти його можна, лише звертаючись до українського буття та до його вираження в буденній і літературно-художній мові.

Не виключено, що ми будемо не тільки використовувати, але й створювати певні мовні конструкції, тому що "...слово, подібно до всесвіту, розсовується, розширюється у намаганні вмістити увесь зміст світу" [95, с. 90]. Необхідно буде також порівнювати поняття, що склались у різних мовах і насичені подібним смислом. Адже, як справедливо зауважує О. Потебня: "...Начала, що розвиваються життям окремих мов та народів, різні й незамінні одне іншим" [105, с. 40]. Отже, вони доповнюють одне одного, тому їх варто досліджувати для створення якнайповнішої картини Цілого.

Така актуалізація мови є досить важливим завданням нашої наукової роботи. Вона дає змогу долучитися до розробки української філософської мови, яка, у свою чергу, покликана маніфестувати про відкритість національного буття, а значить – і людського буття взагалі.

Начебто не виникає сумніву, що ключовим поняттям цього дослідження є "цілісність", та існує множина понять, близьких за смислом до цього слова, як-от: гармонія, розмірність, узгодження, синхронія, спорідненість, причетність тощо. Однак ці поняття не є синонімами. Більше того, вони виражають різні реалії людського буття. Так, гармонія, яка, безперечно, є виявом цілісності, усе-таки не вичерпує її. Відмінність полягає в тому, що порядок і гармонію мислять як відносну стійкість, зазвичай, як тимчасовий спокій та статику зв'язків і відносин (грецьке *harmonia* – зв'язок). "Вона виникає з хаосу, безладдя і дисгармонії, отже, в хаосі, безладді і дисгармонії не спостерігається. Поза припущенням стійкості неможливе поняття інваріанта, пропорції, симетрії, немислима жодна магія чисел та інші вияви гармонії" [64, с. 35].

Сучасне визначення гармонії знаходимо також у книзі Е. Сороко "Структурна гармонія систем". Звучить воно таким чином: "Коли елементи сукупності виявляють наскрізь пронизуваний зв'язок, коли вони "схоплені" єдиним для всіх відношенням, задумом, алгоритмом, ідеєю, фіксовані за допомогою єдиної міри, еталону, норми, стандарту, виявляючи тим самим свої

відмінності на тлі загальної їм усім субстанції, можна мовити про їхню гармонізацію у межах їхньої сукупності” [124, с. 117].

*Цілісність* – це, безумовно, “повнота і органічність”, своєрідна ситуація, що забезпечує співвіднесення, відповідність, узгодження, але також за умов нестабільності, мінливості, перехідного стану й істотних трансформацій. Адекватним позначенням так зрозумілого механізму “повноти і органічності”, на нашу думку, є поняття *сизигії* (грецьке *syzygia* – поєднання, парне сполучення, пара).

Повну характеристику цього терміна пропонує В. Кізіма: “Історично це поняття наділене як природничо-науковим, так і філософським смислом. Сизигіями називають фази Місяця – новий місяць і повний, що пов’язано з ситуацією тимчасового розміщення Сонця, Землі та Місяця на одній прямій лінії, що спричиняє низку наслідків (затемнення Сонця та Місяця, активізацію припливів та ін.). Гностики використали це поняття для позначення пар еонів, через які розгортає себе в серії еманцій єдина верховна першооснова сутність – плерома (повнота). Причому сизигії розглядали як сполучення, пов’язані з внутрішніми породженнями еонами один одного. В. Соловйов, кажучи про суть любові, сизигійними відношеннями назвав зв’язок людського особистісного начала зі світом: ми потрібні світові так само, як і він нам” [64, с. 35]. Отож, сизигія – це своєрідний атрибут цілісності.

Українське слово “*цілісний*” (німецький аналог – *Ganzheit*, англійський – *Whole, Integrity*) глибинно пов’язане з більш укоріненими в безпосередність буття та, напевно, давнішими значеннями “*цілий*”, “*цільний*”, “*ціль*”, “*зцілений*”, “*цілющий*”, “*доцільний*”, навіть “*цілунок*” і т. д. Тому варто звернутися до коріння української мови, щоб винести з неї означення тих екзистенціалів, які найповніше виражали б прояви цілісності за найрізноманітніших умов.

### 1.3. Екзистенційний зміст понять і його вираження в бутті та мові

Зауважимо, що “...кожен справді істотний крок уперед супроводжується поверненням до початку («першопочаток»), точніше, до оновлення початку. Йти вперед може лише пам’ять, а не забуття. Пам’ять повертається до початку й оновлює його” [167, с. 53], – констатує М. Бахтін. Із такою думкою вченого, безумовно, варто погодитися.

Поза сумнівом, унікально своєрідним “початком”, “генетичним кодом національних культур”, як справедливо зауважує П. Мовчан, є *фольклор*, який “...оберігає основу основ – мову – від мутацій, пов’язаних з інформаційним вибухом, мутацій, що загрожують розмити його серцевину, його цілісність” [95, 53].

Фольклорні твори володіють позачасовими ознаками, які й дають їм життя в часі. “Змінюється інтонація слова, але не змінюється його суть, його призначення, і фольклорне слово покликане знову і знову коригувати й інтонацію, і створений заново контекст” [95, с. 54].

Вельми характерними формами українського фольклору є слова “*зцілений*” та “*цілющий*”. Пригадаймо хоча б казку, де в словосполученні “*цілюща вода*” (порівняймо з типовою формою російського фольклору – “*живая вода*”) до нас промовляє саме буття, яке є екзистенційно відновлюючим, творчим.

Казкові образи живої (живущої, живильної) й мертвої води, цілющої (зцілюючої) та безсилої води здатні додавати сил або забирати їх. Завдяки живильній воді герої казок, коли нею окропляються, набувають нелюдської сили. Така вода може оживити навіть мертвого, але добути її дуже важко, бо цілющу воду охороняє лютий змії. Зокрема, у казках він називається “змії чорноморський”. Коли виходить з води, то за ним і вода піднімається: “Раптом хмара посунулась, вітер зашумів, море сколихнулось – з синього моря змії виходить” [109, с. 198].

Про цілющу, або “живу”, та “мертву” воду йдеться в багатьох українських казках, як-от: “Про жар-птицю та вовка”, “Чорт-змій та запродані діти”, “Про сестрицю Олену і її брата Івасика” [138, с. 24, 34, 68] тощо.

Дуже часто водне середовище, що відділяє світ живих від потойбічного світу, зображено в казках у вигляді моря або річки. Так, в одній із казок дід, який зустрічається герою, попереджає його: “Є на шляху три ріки широких, на тих ріках три перевози: на першому перевозі відсічуть тобі праву руку, на другому – ліву ногу і на третьому – голову знімуть” [109, с. 193]. Як бачимо, шлях цей надзвичайно небезпечний, та, незважаючи на це, наш герой усе-таки продовжує свою подорож.

Варто також відзначити, що пам’ять про давнє сприймання рік, озер і морів як живих істот, подібних людям, живе в багатьох українських піснях, казках і легендах. Особливе ставлення простежується до головної ріки України – Дніпра. У XV – XVII ст. українці величали ріку батьком або братом. В одній з народних пісень співається: “Ой, ти Дніпре, ой ти батьку, Кажи мені всю правдоньку: А де броди глибокі, А де броди міленькі?” [62, с. 51]. В іншій пісні славна ріка називається братом: “Дніпре, брате, чим ти славен? Чим ти славен, чим ти красен?” [62, с. 51]. Подібних прикладів можна навести дуже багато, що свідчить про шанобливе ставлення українців до водного середовища. І це не випадково, адже, де вода, там – життя.

Цілющі властивості води, особливо джерельної, породили вислів “жива вода”. За повір’ями, хто нап’ється правдивої живої води з трьох або семи криниць (джерел), той набуває великої сили, а недужий зцілюється. У народі кажуть: “Хто хоче чистої води, той іде до джерела пити”. Глибинний смисл цього виразу в тому, що чиста й здорова вода там, де її початок (як указівка на першопочаток життя води та, водночас, на одвічний світовий водообіг, її вічне життя). Таку воду не лише пили, але й купалися в ній, окроплювалися нею.

Роса (краплини води) – також на “здоров’я”. Вона завжди цілюща, особливо на “весняного” Юрія. У церковній традиції роса пов’язується з Божою



благодаттю (у народі кажуть: “Діти – то Божа роса”, а також бажають: “Дай, Боже, з роси й із води”). Животворні краплі стали не лише символом плодючості, але й краси. О. Воропай, зокрема, зазначає що в день Святого Юрія селяни до схід сонця збирали росу, хворі промивали нею очі, старші люди мочили голову, – “щоб не боліла”, господині кропили нею домашню птицю, – “щоб курчата плодилися”, а дівчата вмивалися росою, – “на красу” [20].

Окрім того, вода, особливо тиха, річкова, кринична чи озерна, дзеркально відбиває людський образ, передусім молодої красивої дівчини. У це “дзеркало” задивлялися на себе русалки, розчісуючи своє довге зеленаве волосся, перед водною гладінню Дунаю бідна дівчина-покритка, розчісуючи-розплітаючи косу, прощається зі своєю дівочою красою і з життям (пісня “Тихо, тихо Дунай воду несе...”). Це ж природне “люстро” мають на увазі, коли кажуть: “Глянь у воду на свою уроду (вроду)”, закликаючи тим самим подивитися критично на себе перш ніж судити інших.

Із водою, за повір'ями, пов'язані як добрі, так і злі сили. Ще в дохристиянських віруваннях богинею води вважали Мокошу (Мокош, Макош), одне з головних божеств Володимирового пантеону. Її називали ще Царицею Води (Водяницею). Утіленням підступної водяної стихії були злі сили – водяники (водяні, водани). Як розповідає О. Воропай, на Покутті у Великий (Страсний, Чистий) четвер дівчата заворожують собі (перед врагом, нечистим) красу. Діждавшись на берегах річок і озер сходу сонця, вони роздягаються, розпускають коси і стрибають у воду, примовляючи: “Водане, на тобі русу косу, дай мені дівочу красу!” (відгомін давніх приношень богам і заклинань перед ними) [20].

Символіка вічного плину води вилилася в народні філософські фразеологізовані формули на зразок: “Вчорашньої води не догониш”, “За водою підеш, то й не вернешся”, “Прийшло з води, пішло з водою” [139, с. 185]. Руйнівна сила тихої води уподібнюється людській підступності, потаємним лихим намірам людини. Натомість бистра вода вмить перебігає, як і гнів

відвертої, відкритої людини (“Бистра вода надійде та й перейде, а тиха мулить та й мулить”, “Тиха вода береги мулить, а бистра пробігає”, “Тиха вода людей топить, а бурхлива – тільки лякає”, “Тиха вода береги ломить, а бистра тамує”) [139, с. 186]. Із символікою водної бистрини переплітається концептуальний фольклорний образ риби як водоплавної істоти, коли кажуть: “І риба не поплине проти бистої води” або “Риба не плине проти бистої води” [139, с. 185].

Символіка концептуальних пар “вода – здоров’я”, “вода – краса”, “вода – бистринь” (отже, зрештою, тріади “вода – життя – рух” чи, навпаки, “вода – рух – життя”) тісно пов’язана з образом кохання (особистої долі). Спрадавна в купальську ніч дівчата пускають на річкове плесо вінки із запаленими свічками (звичайно на тиху воду). І пливуть за течією десятки таких вінків із золотими вогниками, віщуючи дівочу долю (чий вінок пливе добре й свічка на ньому горить, та дівка піде заміж, а чий крутиться на місці – тій ще дівувати).

Отже, *Вода є життєдайною (материнською) основою* світотворення. Вона виражається такими поняттями, як волога, криниця, річка, море, дівчина, жінка, матір. Вода, її символи є активними захисниками, рятівниками, цілителями та присутні в багатьох обрядах календарно-обрядового циклу, родинної обрядовості. Детально розглядаючи перші елементи світотворення – культ води, О. Таланчук пише: “Якщо ж говорити про поклоніння слов’ян силам стихій, то, напевне, воду серед них можна поставити на перше місце. Українці й досі залишилися водопоклонниками – свідомими або підсвідомими. Семантичне поле міфологеми води безмежне, враховувати всі нюанси символічного застосування її у народній свідомості, мабуть, неможливо, тому що говорити про воду – це зачіпати питання життя і смерті, космосу і хаосу; це говорити про матір і дитину, небо і землю, літо і зиму, красу і розум, любов і страждання, – тобто про все, що бачить, чує і чим живе людина” [129, с. 92]. Що ще можна додати до такої характеристики?!

Вода, за народними віруваннями, – найвеличніший дар неба, вона оживляє та робить плодючою землю. В українській традиції вода виступає як символ святості й виконує *очисну (зцілюючу) функцію*. Земна вода поєднана з небесною, а тому є *символом морального й духовного очищення*.

Таким чином, вода в українському фольклорі є *межею між світами та станами людського буття*, символізує силу й енергію дівчини та жінки, життєдайне *жіноче начало*, а також родючі сили природи. Тобто вода в уявленні наших пращурів виступає Праматір'ю Світу.

Окрім Води, *життєдайним (цілющим)* елементом є також *Вогонь*. *Вода й Вогонь* несуть астральну силу та енергію, утворюючи *основу світотворення й життя в цілому*. Вода – *зцілюючу*, а Вогонь – *цілющу*.

Вогонь (сонце) за народними уявленнями – найвеличніший дар неба. Відгомони поклоніння вогню можна простежити в багатьох обрядах, звичаях, які супроводжують людину протягом усього життя, починаючи від народження, до самої смерті. В усіх цих обрядодійствах простежується основна лінія – намагання людей забезпечити добробут, благополуччя родини, урожайність полів, приплід худоби, вшанування предків.

В українській обрядовості вогонь – це засіб, який оберігає людину й допомагає їй, часто виступає в поєднанні з водою. Під час святкування Водохреща в ополонку тричі занурювали запалену воскову свічку, щоб *освятити вогнем воду* (поєднати, здавалося б, несумісне та, водночас, таке, без чого неможливе життя). На святі Купала дівчата ворожать на воді, пускаючи вінки із запаленою свічкою (вогнем).

Великими вогнями наші пращури зустрічали великий, світлий день весни – Великдень. У Страсний четвер, напередодні свята, вогнем запаленої свічки очищували оселю, двір і вірили, що вогонь прожене все недобре й вороже. Освячений вогонь (цілющий) мав обов'язково потрапити до кожної оселі.

Варто зазначити, що етнічні символи вогню проявляються в різних образах. Птахом, соколом (*символом світла, вогню*) називають чоловіка або юнака в піснях, колядках, веснянках.

Залишки культу вогню збереглися в обрядодіях символічного спалювання опудала, переведення або перестрибування молодих хлопців і дівчат через вогонь із метою позбутися хвороби, очищення перед вибором пари. Такі обрядодії здійснювалися під час проведення свята Купала. Про такі обряди як перехідну форму відправлення на “той світ” пише в дослідженнях символіки слов’янських архаїчних ритуалів Н. Велецька [18]. Дослідниця зазначає, що уявлення про покращення здоров’я шляхом перестрибування через вогнище, крім уявлень про *очищувальну функцію вогню*, зберігає в собі рудименти трансформованого ритуалу відправлення на “той світ”. Цей елемент купальських дійств відображає перехідну форму заміни живої людини її знаком: у полум’ї згорало символічне зображення “посланця”, сама ж людина здійснювала символічне перестрибування, залишаючись на землі в доброму самопочутті [18, с. 111].

Як бачимо, возвеличення і Сонця, і Води чітко прослідковується під час проведення *свята Купала*, яке знаменує вершину літа й буяння рослинності, є *часом вибору* пари серед молоді.

Таким чином, глибоко вкоренившись та утворивши цілу систему, *символи Води й Вогню* лягли в основу давніх вірувань та етнічної культури. Якщо ця символіка раніше вважалася пережитком минулого, то сьогодні переконало нас, що давні таємниці символів виявляють *вплив на сучасне життя* й спонукають замислитися про майбутнє. Старі, неодноразово інтерпретовані символи Води та Вогню зустрічаємо в сучасній поезії, молодіжному мистецтві, кіно тощо. А сучасне наукове мислення все далі відходить від розгляду окремих, ізольованих культурних явищ, прагне охоплювати *цілісність*, помічати *єдність образів і символів*. Образно-символічне наповнення Води й Вогню в українській

фольклорній традиції є наскрізним, яке несе закодовану інформацію про світосприйняття наших предків, культурні цінності та людський досвід [131].

Додамо лише, що в українській фольклорній традиції образи часто виступають символами, які, утворюючи *образно-символічну систему*, доповнюють і розкривають уявлення наших пращурів, на основі яких здійснюється моделювання міфологічного світу. У своїх дослідженнях С. Аверінцев характеризує символ, зіставляючи його з образом. Він доводить, що символ є образ, узятий в *аспекті своєї знаковості*, “... є знак, наділений всією органічністю міфу і невичерпною багатозначністю образу. Будь-який символ є образ, і будь-який образ, хоча б якоюсь мірою, є символ” [1, с. 29]. На відміну від вищезазначених характеристик символу й образу, О. Потебня, досліджуючи символ у слов’янській поезії, приділив велику увагу *уявленню* як головній ознаці, що виступає зв’язком образу зі значенням. Образ може мати різні, іноді *протилежні значення*. Учений виявив, як він сам зазначав: “Методологічне правило – розподіляти символ не тільки за образами..., але й за уявленнями в їх зв’язку – тобто за паралельними рядами уявлень” [125].

Характеризуючи образ як поняття, можна сказати, що через образ у людській свідомості уявляється специфічна конкретно-чуттєва форма відображення дійсності. О. Потебня розглядав символ не лише як стилістичну категорію, але і як продукт культурно-історичного розвитку людства, пов’язаний із мовою, світоглядом, пізнанням світу. “Тільки з точки зору мови можна привести символи до порядку, що відповідає уявленням народу”, – зазначає О. Потебня [125]. Один із представників психоаналізу К.-Г. Юнг розглядає походження символів від *колективного несвідомого (архетипів)*, зближуючи символ із міфом. “Те, що ми називаємо символом – це термін, який може бути відомий в повсякденні, але має специфічне додаткове значення... Слово чи зображення символічні, якщо вони мають на увазі щось більше, ніж їхнє очевидне і безпосереднє значення”, – говорить К.-Г. Юнг [181, с. 25]. Із такою думкою вченого, без сумніву, варто погодитись.

Узагалі, слово “символ” (“сім воль”) у сучасної людини викликає не тільки абстрактні поняття чи конкретні уявлення, асоціації, образи, а й відчуття таємничого, загадкового, відчуття безмежного в пізнанні внутрішнього світу та світу навколишнього (мікро- і макросвіт). У перекладі з грецької мови символ означає “з’єднувати”, “зливати”, “зв’язувати”; “знак, пізнавальна ознака”. Сучасний український фольклорист М. Дмитренко подає таке визначення символу: “Символ – потужна й незмінна категорія культури, духовного розвитку, повсякденного спілкування” [41, с. 334]. Отож, символ, певною мірою, поєднує різноманітні виміри людського буття, виступає в ролі його “з-цілюючого” фактора. Завдання ж людини в цьому смислі – навчитися розпізнавати, зчитувати значення, приховане в символічній формі.

В одній з своїх праць Е. Кассіер, досліджуючи символи, зауважив, що людина ставить між собою та світом захисну стіну символів, а символ є ключем до природи й людини. Сама людина живе не тільки у фізичному, а й у символічному універсумі [61, с. 28–29]. Останній, без сумніву, є носієм глибинних смислів стосовно найрізноманітніших сфер людського життя та не тільки. Наше завдання полягає в тому, аби пізнавати ці смисли й успішно застосовувати їх для орієнтації у власному житті. З цією метою, зазвичай, і твориться світ культури, де кожен має можливість знайти відповіді на свої власні запитання. А знаходячи їх – постійно впізнавати, віднаходити самого себе, зцілювати своє власне “Я”, щораз збираючи до купи всі елементи своєї особистості.

Без сумніву, прозаїки та поети – творці символічного світу в слові. Більше того, вони хранителі цього світу, продовжувачі традицій. Свого часу Арістотель зауважував, що художня література набагато філософічніша, ніж історія, оскільки в ній відображений не лише факт, але й дух епохи. І це справді так. Адже дуже часто в художньо-літературних творах, як і у фольклорних, за символічними формами приховані такі глибинні смисли, які здатні зцілювати людські душі.

Звичайно, у цій роботі ми не будемо вдаватися до аналізу літературних джерел, хоча таке завдання видається нам надзвичайно цікавим і не менш важливим. Лишень зазначимо, що в пошуках людиною “втраченої” цілісності художня література, як і інші види мистецтва, відіграє дуже важливу роль. Особливо це стосується процесу написання того чи іншого художнього твору. Адже, тільки через творчість, причому у будь-якому її вигляді, людина самореалізовується, самостворюється, зрештою – зцілюється, знаходячи смисл у власному житті.

#### **1.4. Екзистенційне коріння цілісності в буденності та граничних вимірах людського буття**

Оскільки, ключовим поняттям нашого дослідження є “цілісність”, що означає “повноту і органічність”, своєрідну ситуацію, яка забезпечує співвіднесення, відповідність, узгодження, котре здатне відбуватися за умов нестабільності, мінливості, перехідного стану та істотних трансформацій, то, відповідно, виникає запитання про можливі різновияви цілісності за найрізноманітніших умов. Передусім нас цікавлять прояви цілісності в граничних вимірах людського буття, а також ті екзистенціали цілісності, якими можна було б означити ці прояви.

Провівши невеликий екскурс у царину фольклору, ми виявили, що характерними його формами є поняття “зцілення” та “цілющості” (безпосередньо пов’язані з образами-символами Води й Вогню), які, відповідно, використовуються для означення істотних людських трансформацій, причому як внутрішніх, так і зовнішніх, як тілесних так і духовних. Подібними прикладами насичені також художня література й інші види мистецтва. Усе це, певною мірою, свідчить про те, що цілісність, безумовно, має місце в реальному людському житті-бутті.

Якщо в буденному вимірі людського буття ми можемо говорити про цілісність, яка, зазвичай, є зовнішньою й полягає в тимчасовій узгодженості людських дій та соціального середовища, то в *граничних ситуаціях* людського буття ми маємо справу із цілісністю внутрішньою. Для означення останньої варто використовувати такі її екзистенціали, як “з-цілення” та “цілющість”. Так, “з-цілення” (тут і далі цей термін і подібні пишемо через дефіс, оскільки це пов’язано з “цілісністю” в значенні процесуальності, граничності) вказує на напрямок руху, однократний вияв дії, яка приводить до відчуття завершеності. “З-цілення” є такою ознакою буття людини, де має місце збирання в одне ціле всіх моментів її особистості. Несуттєвого тут просто не буває. Усе важливо. Це стан надзвичайної душевної напруги, що супроводжується глибинними людськими переживаннями.

Коректним тут буде використання поняття “екзистенція” (від пізньолатинського: *existentia* – існування). Хоч увійшло воно у філософську культуру ХХ століття під знаком межі й трагедії, під екзистенцією тут слід розуміти “устремління до особистісно прикрашеного буття, яке протистоїть всьому безликому і стандартному в оточуючому нас світі” [157, с. 16]. Таке “з-цілення” можливе як реальний учинок, що його здійснює людина, яка живе в “горизонті особистості” [97, с. 51]. Звідси, словосполучення “з-цілення особистості” є досить таки правомірним. Воно вказує на процес становлення особистістю. Інша справа, який зміст ми вкладаємо в поняття “особистість”. Пригадаймо: слово “особистість” (латинською – *per-sona*) походить із назви маски-мегафона, якою в давнину користувались актори класичної драми, і, попри колізії в його застосуванні, воно покликане показати не більше ніж соціальну роль людини, її маску.

Органічнішим, на нашу думку, буде словосполучення “душевне зцілення”, яке, у свою чергу, дає нам право говорити про душевний вимір людського буття. До речі, *кордоцентризм* української філософії означає освоєння в ній саме цього виміру, котрий, як зауважує Н. Хамітов, “виражений у таких архетипах



української ментальності та культури як *глибинний оптимізм* та *світоглядна толерантність*” [156, с. 124].

Отож, душевність – це, без сумніву, один із вимірів людського буття. І якщо знову і знову повертатися до реалій нашої мови, то в ній ми віднаходимо цілий ряд словосполучень, серед яких – “душевна людина”, “сердечна людина” і, зрештою, “людяна людина”. Вони вказують на людину, яка здатна до спів-чуття, спів-переживання, здатна прийти на допомогу ближньому. Саме таке, на нашу думку, істинне *при-значення* людини – *бути душевною при-сутністю*, якщо вона хоче жити в людському просторі, у соціальній реальності, у громадянському суспільстві.

Не менш уживаним є словосполучення “духовна людина”. Але воно принципово відрізняється від поняття “душевної людини”. Як зазначає Н. Хамітов: “...духовна людина – це людина творча, освічена, яка прагне подолати себе, вийти за власні межі і самореалізуватися всупереч цілому світові” [156, с. 127]. Порівняймо: “душевна людина – це людяна людина, здатна до співчуття, допомоги ближньому аж до самозаперечення” [156, с. 127]. Узагалі-то, справжня особистість тяжіє до поєднання в собі цих рис, а отже й до єдності душевного та духовного начал. Процес гармонізації душевного й духовного допомагає віднайти людині “втрачену” цілісність.

Означуючи *духовний вияв* цілісності як “*цілющість*”, ми ніби вдихаємо в екзистенцію живильну силу, вивільнення якої залежить від свідомо направленої *установки на цілісність*. Ще в “Бутті та часі” М. Гайдеггер говорить про буття “цілої людини, яку звикли вважати тілесно-духовно-душевною єдністю” [152, с. 48]. Він наполягає на тому, що необхідною є попередня установка на цілісність. І ми повністю погоджуємося з таким твердженням філософа.

Виходячи із традиції західноєвропейського філософствування, такий екзистенціал цілісності, як “цілющість”, можна було б співвіднести із *трансценденцією* (від латинського *transcendens* – що виходить за межі,

потойбічний). Характерно, що саме тут суперечливість граничного буття людини знімається. Трансцендентне як дещо позалюдське і потойбічне стає внутрішньо причетним людському існуванню. Тому його можна означити як *антропотрансцендентне*, що є формою “особистісного осягнення трансцендентного в людському бутті” [157, с. 18]. А також трансцендентне “виступає вищим станом людського життя, ...коли людина приходить до кульмінації можливої для неї гармонії, яка виражає і творить гармонію Всесвіту” [157, с. 18].

Отже, в граничних ситуаціях людського буття цілісність набуває граничних виявів. З-цілення – це граничний вияв цілісності, коли вона приходить до вільно-усвідомленого розгортання. Слово “з-цілення” є досить умовним, однак, виходячи з архітектоніки української мови, воно видається досить органічним. Його можна ототожнити із поняттям “екзистенція”, а також із переживанням. Так чи інакше, це занурення людського життя у свою таємницю – туди, де прихований його глибинний смисл, для того, щоб неповторно-творчо відкритися в культурних формах, що актуалізують особистісне начало інших людей.

Якщо ж у ситуації екзистенційно-антропологічної кризи людина замикається в собі, то граничне буття з необхідністю породжує ідею абсурдності й беззмістовності її життя. Лише прагненням до чогось вищого воно здатне набувати смислу.

За межами граничного виміру буття цілісність набуває, скажімо, метаграничного (за Н. Хамітовим) вияву. Тобто цілющість – це метаграничний вияв цілісності. Цілющість – це такий вияв цілісності, коли трансцендентне як дещо позалюдське, потойбічне стає внутрішньо причетним до людського існування, тобто антропотрансцендентним, що є вищим станом людського життя, тією цілісністю буття, яке виражає та творить гармонію Всесвіту.

Варто зазначити, що хоч використання таких екзистенціалів цілісності, як “з-цілення” й “цілющість”, є досить умовним, усе-таки воно дає можливість прояснити реалії буття української людини. Саме через таке локальне

етноантропологічне та етнокзистенційне прояснення відбувається узгодження із загальноантропологічними та загальноекзистенційними тенденціями.

### *Підсумки першого розділу*

Отже, здійснивши огляд літератури з досліджуваної проблематики, ми можемо зробити висновок про те, що проблема цілісності буття була та є провідною темою для багатьох вітчизняних дослідників і не тільки. Відштовхуючись від категорій “єдине – множинне”, учені розглядали її з різних боків та за допомогою численних понять, як-от: “частина – ціле”, “компонент”, “елемент”, “система”, “структура” й ін. Та більшість історико-філософських робіт були присвячені лише фрагментам становлення наукової концепції цілісності. У цьому ракурсі, завдання з визначення та інтерпретації понять про цілісність із необхідністю переходило в завдання узгодження та систематизації останніх.

У ході вирішення означених завдань виявлено, що для кожної із фаз процесу сходження характерні свої класичні поняття, які відображають цю суттєву ознаку цілісності. У цьому плані на неабияку увагу заслуговує думка О. Тягла стосовно хронології та пов’язаності основних понять про цілісність. Учений констатує, що конкретизація категорій “єдине – множинне” відбувається в процесі “породження” із них понять “частина – ціле”, “елемент – система – структура”, “абстрактне – конкретне (= цілісність, органічна система)”. Попри “розмитість” категорії “цілісність” (що лише вказує на її особливий синтетичний характер), остання як дійсна єдність різноманітного не повинна зводитись до своїх абстрактних моментів і вимагає подальшого збагачення й уточнення.

Із цією метою використовуються дані досліджень квантової фізики, а також розробка нобелівським лауреатом І. Пригожиним “еволюційної парадигми” фізичної науки. Це, безумовно, є важливим етапом становлення фізичної концепції цілісності. Так, О. Тягло у своїй роботі намагається пов’язати

дослідження філософської і фізичної форм наукової концепції цілісності. Відомий вітчизняний холіст І. Цехмістро настійно рекомендує в пошуках цілісності не обмежуватися лише одним із наукових напрямів, але й спиратися на величезний спектр даних наук про людину й природу.

Ураховуючи такі різноманітні підходи у вивченні цілісності, а також зважаючи на рекомендації вчених, ми з необхідністю продовжуємо пошук основних понять про цілісність, спрямовуючи наше дослідження в царину філософської антропології, особливо її екзистенційного напрямку, що, передусім, знайшов свій розвиток і вираження в роботах представників Київської світоглядно-антропологічної школи, а саме: Є. Андроса, Є. Бистрицького, М. Булатова, А. Дондюка, В. Іванова, В. Загороднюка, Г. Ковадло, С. Кримського, А. Лоя, Т. Лютого, В. Малахова, М. Поповича, С. Пролєєва, В. Табачковського, Н. Хамітова, Г. Шалашенка, В. Шинкарука, О. Яценка, О. Яроша.

Ключовим поняттям нашого дослідження виступає “цілісність”, що означає повноту й органічність, своєрідну ситуацію, яка забезпечує спів-віднесення, відповідність, уз-годження, що відбувається також за умов нестабільності, мінливості, перехідного стану та істотних трансформацій.

Із метою виявлення екзистенційних передумов застосування основних понять дослідження ми звертаємося до мовної стихії, де тільки й можливо віднайти ті екзистенціали цілісності, що здатні найповніше відобразити її прояви за найрізноманітніших умов.

Як виявилось, такими екзистенціалами є слова “з-цілення” та “цілющість”. Саме вони найчіткіше означають граничні прояви цілісності людського буття. Більше того, ці екзистенціали, відповідно, вказують на такі ментальні риси українського народу, як *глибинний оптимізм* та *світоглядна толерантність*, і тому є досить органічними й правомірними. На органічність і правомірність також указує часте вживання в українській мові словосполучення “*душевне з-цілення*”. Воно особливо співзвучне із *кордоцентризмом* української філософії.

Виділений таким чином душевний вимір людського буття з необхідністю вказує на його зв'язок із виміром духовним, де знаходить місце наступний екзистенціал цілості – “цілющість”.

Спираючись на традицію розуміння понять “екзистенція” та “трансценденція” в західній філософії, саме “з-цілення” можна було б окреслити як екзистенцію, а “цілющість” – як трансценденцію. Близькість цих понять більш ніж очевидна. Саме таким чином, через локальне етноантропологічне та етнонаціональне прояснення, відбувається узгодженість із загальноантропологічними та загальноекзистенційними тенденціями.

Для більшої достовірності вищезначених положень ми з необхідністю звертаємося до аналізу проблеми цілості буття у філософській культурі. Це, певною мірою, прояснює типологію підходів до проблеми цілості людського буття в історії філософії та, водночас, дає змогу долучитися до створення наукової концепції цілості.

## РОЗДІЛ 2

### ПРОБЛЕМА ЦІЛІСНОСТІ БУТТЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

#### 2.1. Специфіка східного та західного шляхів осмислення буття

На порозі третього тисячоліття не виникає сумніву, що *Схід і Захід* відображають різні *шляхи людського буття*. У цьому неважко переконатися. Варто лише зазначити, що тривалий час кожна зі сторін уважала, що саме вона володіє повнотою знання. Таке початкове розділення лише вказувало на їхню рівнозначність. Якби ж було по-іншому, то одна зі сторін змушена була б зникнути. Але цього не сталося. Обидві вони, пройшовши крізь віки, збереглися, та очікують свого *часу Зустрічі* як глибинної історичної таємниці, зміст якої неможливо звести до загальної форми, вичерпати кінцевими визначеннями.

Сучасна людина в цій Зустрічі має унікальну можливість “пізнати саму себе”. Для цього їй варто лише “пильніше придивитися”. І тоді неодмінно відкриється її власна глибинна сутність, яку вона здатна усвідомити й зрозуміти.

К. Ясперс у праці “Смисл і призначення історії” справедливо зауважує: “Якщо ми взагалі здатні досягнути тільки те, в чому ми впізнаємо самих себе, то, можливо, ми будемо здатні пізнати і те, настільки глибоко сховане в нас, що усвідомити зовсім не можливо, якщо воно не буде відображено в дзеркалі, де постане перед нами як щось чуже” [184, с. 91]. Таким дзеркалом для західної людини, поза сумнівом, є Схід, а для східної – Захід. Схід “примушує нас доторкнутися до істинних джерел людської сутності, якою ми не є – і все таки потенційно є” [184, с. 91]. Протиставлення ж Сходу та Заходу, Європи й Азії є, за Ясперсом, не щось справжнє, а деякий “шифр трансценденції”, який належить розшифрувати, щоб пробитися до істинності Буття.

**2.1.1. Дао й Логос як ключові концепти.** *Дао* та *Логос* – два граничні поняття. Можливо, саме вони є тим “шифром трансценденції”, про який говорить К. Ясперс? Адже з’явилися вони майже одночасно й досі існують. Отже, вони не випадкові, а причетні до Цілого.

Їх справедливо називають двома парадигмами, двома глобальними ідеями та, зрештою, двома точками зору: *Логос (Розум)* – до чого спрямований світ; *Дао (Шлях)* – як він (світ) це робить. Одне доповнює інше. Якщо світ слідує дао, то Піднебесна живе в мирі. Якщо світ слідує Логосу, то відступає Хаос і створюється Гармонія, Космос. І те, й інше по-своєму організовує життя у Всесвіті.

“Філософський енциклопедичний словник” дає таке визначення Логосу – це “дещо проявлене, оформлене, і постільки «словесне»... наскрізна смислова впорядкованість буття і свідомості; це протилежність всьому безсвідомому і безсловесному, безвідповідальному і тому, що без відповіді, беззмістовному і безформенному в світі і людині”. А також: “В цілому вчення Геракліта про Логос становить близьку історико-філософську аналогію вчення Лао-цзи про дао” [144, с. 323].

Зрозуміло, що і *Геракліт*, і *Лао-цзи* йшли від коріння власних традицій. Об’єднує ж їх розуміння того, що “*все єдине*”: “Ціле і неціле, те, що сходиться і розходиться, злагода й розбіжність; із всього одне та із одного все” [В 10]. А також: “Не мене, а логоса дослухаючись, мудро визнати, що все єдине” [В 50], (тут і далі Геракліт цитується за : Григор’єва Т. П. Дао и логос (встреча культур) – М : Наука, 1992). Протилежності лише умовні, вони постійно переходять одна в одну. Так, холодне нагрівається, а гаряче охолоджується, вологе висихає, а сухе зволожується. Молоде та старе – одне й те ж саме, тому що перше зникає в другому, а друге – в першому. Власне, для Геракліта протилежне водночас не протилежне (поняття протилежності вводить Арістотель). Загалом, у самій природі речей – єдність протилежностей: річка, “змінюючись, спокійна”, ми “існуємо й не існуємо”. Тому й маємо: “Із усього – одне, а із одного – все”, а

також “шлях вгору й вниз – один і той самий” [В 60]. Отже, єдине та одиничне – одне, єдиний Логос пронизує всі речі.

Як відомо, першоосновою всіх речей Геракліт вважає *вогонь*: “Геракліт [навчає], що вічний кругообертальний вогонь [є бог], доля ж – логос (розум), що творить суще із протилежних устремлінь” [Аецій, 17, 22]. Китайці ж узагалі не вважали за можливе виділяти якусь зі стихій як першооснову, хоча Лао-цзи й надає перевагу *воді* (символ дао).

Варто зазначити, що за образами-символами Вогню й Води початково приховані глибинні життєтворчі принципи, які з необхідністю покликані взаємодоповнювати один одного. Пригадаймо, як настійно вони описуються в українській міфології та й не тільки. Без сумніву, ці образи лежать в основі нашої ментальності. Більше того, вони вказують на такі її риси, як *активність* і, водночас, *пасивність*.

Відомо, що саме греки акцентували увагу на *активному розумному аспекті* світу – усім управляє Логос. “Мудрість, – як стверджує Геракліт, – міститься в одному: пізнавати думки, як те, що управляє всім і у всьому” [В 41]; “Всьому, що доступне зору і слуху, – я надаю перевагу” [В 55]; “Мислення є найвеличніша перевага, і мудрість полягає в тому, щоб говорити істину і, прислухаючись до [голосу] природи, чинити згідно з нею” [В 112]. Власне, таке домінування Розуму (Нуса), як зазначає Т. Григор’єва, визначило характер усієї наступної європейської філософії. І людина розумна відчула себе господарем ситуації. Зневажаючи будь-які межі власної діяльності, вона намагалася долати всі перешкоди лише шляхом боротьби [32].

Греки також акцентували увагу на творенні сущого “із протилежних устремлінь”, себто на *боротьбі протилежностей*. “Варто знати, що боротьба всезагальна, що справедливість в зваді, що все народжується через зваду і з необхідності” [В 80]. Тобто боротьба всюди, вона закон життя, творча сила: “Суперечливість зближує, різноманітність породжує найпрекраснішу гармонію, і все через зваду створюється” [В 8]. Порівняймо з Лао-цзи, який говорить: “Він



не бореться, завдяки чому він у світі непереможний”. А також: “Дао досконаломудрого – це діяння без боротьби”; “Уміючий перемагати ворога не нападає... Це я називаю *де*, яке уникає боротьби”. А також: “Хто хоробрий і войовничий – гине, хто хоробрий і не войовничий – буде жити... Хто знає причини того, що небо ненавидить [войовничих]? Пояснити це важко навіть для досконаломудрого. Небесне дао не бореться, але вміє перемагати” [“Даодецзин”, §66, 81, 68, 73,], [38].

Із вищесказаного стає зрозуміло, що головна ідея “Даодецзина” – шлях не насильства, а слідування природі речей. Навіщо сила, якщо все розвивається само собою, в *недіянні* (*увей*), слідуючи шляху: “Дао постійно перебуває в недіянні, однак немає нічого такого, чого б воно не здійснювало б”. Тому той, хто слідує дао, непереможний: “Той, хто допомагає правителю шляхом Дао, не підкорює інших військом... Там, де побували війська, ростуть терен і шпичаки. Після великих воїн наступають голодні роки”; “Зброя – засіб зла, її ненавидять всі істоти. Тому людина, яка слідує дао, її не використовує... Прославляти себе перемогою – це значить радіти убивству людей. Той, хто радіє з убивства людей, не може завоювати співчуття в країні. Благополуччя створюється повагою, а нещастя відбувається через насильство” [“Даодецзин”, §37, 30, 31]. Порівняймо з Гераклітом: “Боротьба – отець всього і всьому цар. Одних вона призначила бути богами, а інших – людьми; одних вона зробила рабами, інших вільними” [В 53].

Отож, китайці акцентують увагу на принципі недіяння, слідуванні природі речей (шлях Води), тоді як греки – на активності й боротьбі (шлях Вогню). Обидві ці тенденції вимагають узаємодоповнення. Адже лише таким чином можливе здобуття такої бажаної Цілісності. Утім, попереду ще не одне століття.

Слідом за Т. Григор’євою звернемо увагу на такий аспект грецької філософії, який здійснив неабиякий вплив на відповідну модель поведінки, а саме канонізацію слова “начало” – *архе* (“*влада*”). Так, за Платоном, “є дещо, що не виникає; насправді ж, все, що виникає з необхідності, повинно виникати з деякого начала” [“Федр”, 245 D] (тут і далі Платон цитується за:

Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур) – М : Наука, 1992). І в “Державі” мовиться про “безпередумовне начало”, тобто, в самій природі речей лежить дещо незмінне, вічне, що й визначає її характер. Як бачимо, Платон надає онтологічного змісту *архе* [32, с. 45]. Арістотель у “Метафізиці” ототожнює “недоведені” *архе* з аксіомою (що, по суті, визначило тип формально-логічного мислення). “Началом” Арістотель вважає “рухоме *архе*” (першодвигун). Власне, як аналізує Т. Григор’єва, семантика слова “*архе*”, його емоційне навантаження згодом формують парадигму “влади” [32, с. 46]. А якщо визначальною є *ідея* “*влади*”, то, відповідно, потрібно мати те, над чим владарювати. Тому-то світ так поспішно розпадається на *суб’єкт* та *об’єкт*, де *суб’єкт* – *центр*, *об’єкт* – *периферія*, що підвладна центру. Звідси й суперечність, що знімається боротьбою, яка є “всьому цар”, звідси і “*втрата*” *єдності-цілісності*.

Пригадаймо, у Геракліта “вогонь живе смертю землі, повітря живе смертю вогню, вода живе смертю повітря, а земля – смертю води” [В 76]. Порівняймо, у китайській традиції п’ять типів енергії (земля – дерево – вогонь – метал – вода) співіснують, перебувають у сприятливому чи несприятливому порядку, але не взаємознищуються. Тому *цілісність*, як така, тут *зберігається*.

Без сумніву, яка модель світу, такий і спосіб мислення й навпаки. Навіть великий Гегель вірив у абсолютність закону заперечення заперечення, а Кант не сумнівався в особливій ролі антагонізмів у історичному процесі. Маємо суто “західне” бачення світу.

І хоча “логос властивий всім” [В 2], більшість людей живе так, нібито мають власне розуміння. Згідно з Марком Аврелієм: “Хоча цей логос існує вічно, недоступний він розумінню людей ні перш, ніж вони його почують, ні коли почують вперше. Адже все здійснюється за цим логосом...” Стосовно людей, то з цим законом (логосом), “з яким вони мають постійне спілкування, вони ворогують” [163, с. 55]. Тобто люди особливо не дослухаються до Логоса. Тому й виникають усілякі негаразди. Як результат – розгубленість і “втрата” *цілісності*.

Із тих пір пройшло чимало часу... Ідея “архе”, *волі до влади*, стала тим *архетипом*, який значною мірою обумовив Західну парадигму, супроти якої повстали уми в ХІХ столітті і яка до кінця ХХ століття вичерпала себе. Адже, в глобальному смислі, як справедливо зауважує Т. Григор’єва, парадигма “боротьби” не має перспективи. І в цьому не важко переконатися.

Урешті-решт, надлишок *ян* або надлишок *інь* неминуче призводить до порушення *Великої Межі*. Тому мудреці Сходу в законі *Середини (чжун), Рівноваги* бачили умову існування Цілого. Однобічне нарощування енергії (*інь* чи *ян*) призводить до самознищення.

У результаті виникає низка запитань: як же Ціле самоорганізується, і як по-різному впливають на свідомість сучасної людини культурні парадигми Сходу й Заходу? Чи вдасться сучасності усвідомити тип зв’язку східно-західної Єдності? На нашу думку, віднайдення відповідей на подібні запитання, здатне наблизити нас до вирішення проблеми цілісності людського буття, а саме: допомогти людині активізувати ті аспекти її власного “Я”, які досі уважалися неважливими, навіть неприйнятними, тому й загнаними десь у підсвідомість, щоб все-таки у слушний момент бути задіяними задля змалювання якнайповнішої картини Цілого, задля віднайдення людиною “втраченої” цілісності.

***Греки йшли від Землі*** у своєму розумінні світу та людини в ньому. Зазначимо, що такий аспект ґрунтовно описаний в книзі Т. Григор’євої “*Дао и логос (встреча культур)*”. Оскільки він займає важливе місце в наших пошуках цілісності, то ми з необхідністю звертаємося до вищеназваного дослідження [32, с. 62].

Отож у Гесіода читаємо: “Гея ж перш за все породила собі рівне широтою Зоряне Небо, Урана, щоб точно покрив її всюди і щоб міцним житлом служив для богів все блаженних” [Гесіод. Теогонія, 120–129]. Землі тут надається перевага. Вона первинна. Вона – лоно всього сущого: і богів, і людей, і самого

Зевса. Вона все породжує і все живить собою, включаючи небо. Так само й грецькі боги, олімпійці, більш земні, аніж небесні.

Із міфів відомо, що Гея вступає з Ураном у шлюбний союз. Та він не є щасливим. Земля народжує чудовиськ. І Уран, соромлячись своїх дітей, тримає їх під землею. За це Гея зненавиділа чоловіка (Земля зненавиділа Небо). Вона підмовляє своїх дітей-титанів скинути батька. І молодший, Крон, оскопивши Урана, позбавив його влади. Ніч – Нюкта, зворушена космічним злом, породжує брехню, старість, смерть, голод, війни, беззаконня – усе те, що руйнує рід людський.

У розумінні Хаосу греки також ішли від Землі, яка колись перебувала в сум'ятті, розверзалася (древньогрецьке слово “хаос” походить від “хайно” – “розверзаюсь”), поглинаючи все живе, – приносила людям страждання. Але в Хаосі й зароджується світ (важкі роди), із Хаосу він черпає свою силу. Тому вже в Гесіода, як чітко підмічає Т. Григор'єва, слово “хаос” має *подвійний смисл*: це і *безодня*, порожній безмежний простір, і *животворна потенція* світу поряд із Геєю, Тартаром та Еросом.

Для грецької філософії, як і міфології, Хаос – невпорядкована першопотенція світу, у елейців – невпорядкована суміш елементів. На думку Емпедокла, “Космос (тобто світ як впорядковане ціле) один, однак космос не становить [весь] Всесвіт, але [утворює] лише деяку, невелику частину Всесвіту, інша ж [частина його] є необробленою матерією” [3, с. 300].

Отже, під Хаосом розуміли інертну невпорядковану матерію, яку, однак, Розум (Нус) може впорядкувати. “[Анаксагор визнав] гомеомерії матерією, діючою ж причиною – Розум, який все впорядкував”; “Разом всі речі були, Розум же їх відділив і привів до порядку”; Розум (Нус) упорядкував “всі безчисленні речі, які були змішаними і непорушними” [3, с. 308, 311]. Тобто Нус-першодвигун творить із первинного хаосу світ.

Платон розуміє під хаосом чисту матерію, або першоматерію, що не має певних властивостей, як “безмежну пучину неподібного”, “стан древнього

безладу” [“Політик”, 273, А 2], який повинен бути усунутий в ім’я прекрасного космосу – гармонійного, впорядкованого стану світу, що слідує певній мірі. Космос – жива, розумна істота, створена деміургом згідно з “першообразом”. “Бажаючи, щоб все було добре, а поганого по можливості нічого не було, бог таким-то чином все підвладне зору, що застав не в стані спокою, а в нестійкому і безладному русі, із безладу привів в порядок, вважаючи, що останній всіляко кращий першого” [“Тімей”, 30 А]. Але як і всяке творіння, і ця “прекрасна”, але “річ, що виникла” підвладна закону руйнування.

На думку В. Топорова, космос “протистоїть хаосу: космос завжди вторинний стосовно хаосу як у часі, так і за будовою елементів, із яких він складається. Космос виникає в часі та в багатьох випадках – із хаосу (часто шляхом доповнення, «прояснення» властивостей хаосу: темрява перетворюється у світло, порожнеча – у наповненість, аморфність – у порядок, неперервність – у дискретність, невидимість – у «видимість» і т. ін.), або із елементів, проміжних між хаосом та космосом. Космос характеризується «тимчасовістю» не тільки на своєму початку (оскільки він виник), але нерідко і в кінці, коли він повинен загинути в результаті деякого катаклізму (всесвітнього потопу, пожежі) або поступового зношування, «вироблення» космічного начала в хаосі” [94, с. 9–10].

Згідно з Платоном, космос здійснює кругообіг, поки не втрачає опору в розумі: “Коли ж космос відділився від керманіча, то найближчим часом після цього відділення він все здійснював прекрасно: з плином часу і приходом забуття ним оволодіває стан давнього безладу, так що в кінці кінців він вироджується, в ньому залишається не багато добра, і вбираючи в себе суміш протилежних [властивостей], він підлягає під небезпеку власного руйнування і загибелі всього, що в ньому є, тому-то божество, яке його впорядкувало, бачачи таке нелегке його становище і турбуючись про те, щоб схвильований смутою, він не зруйнувався і не поринув в безмежну пучину неподібного, знову бере кермо і знову направляє все хворе й зруйноване за попереднім властивим йому

кругообігом, він знову влаштовує космос, впорядковує його і робить безсмертним і неминущим” [“Тімей”, 52А].

Згідно з Арістотелем, не “ідеї”, а “форми” перетворюють пасивну матерію, уподібнюючи її з благом. Хаос же, з його точки зору, являє собою простір, де розміщуються тіла.

Для стоїків хаос – вода, яка, розріджуючись чи згущуючись, утворює тіла, а також – гранично розріджена матерія, яка обумовлює становлення речей. Одна із функцій хаосу – розчленування, розділення елементів.

Грецька трагедія, на що також звертає нашу увагу Т. Григор’єва, дає своє тлумачення хаосу: у Еврипіда він означає простір між небом і землею; у Аристофана – живу істоту, яка в союзі з Еросом породжує птахів, першопредків живих істот. Софокл же уникає слова “хаос”. Як бачимо, час наповнював поняття Хаосу новим змістом. Так, у римлян, наприклад, загострилося відчуття трагічності праоснови (що природно для жорстокої та жорсткої епохи) [32, с. 78].

Зрештою, як відзначає Т. Григор’єва: “В уявленні про Хаос втілилось те, що лякало людей, суперечило їхнім уявленням про дійсне”. Дослідниця продовжує: “Але Хаос – не тільки «страшна безодня», що навіює жах, але й життєтворче начало. Так, у Овідія в «Метаморфозах» Хаос – першородний, невпорядкований стан елементів і творча потенція світу. Хаос недаремно уособлюється в дволикому Янусі, який дивиться водночас вперед і назад, створює і руйнує світ. Але, головне, він абсолютно байдужий, скільки до нього не звертайся, не почує: не чує людського зову, не знає жалю і співчуття (як знає християнський Бог). Звідси відчай і жах перед всепоглинаючою безоднею, як в трагедіях Сенеки: «Ми не можемо змінити світових відносин. Ми можемо лише одне: оволодіти великою мужністю, гідною добродісної людини, і з її допомогою стійко переносити все, що приносить нам доля, і віддатися волі законів природи»” [32, с. 79]. Таке подвійне ставлення до Хаосу як до всепороджуючого й усепоглинаючого успадкували, наприклад, і неоплатоніки.

Узагалі-то, чим вищою вважала себе людина, тим більше лякалася Хаосу та тим більше ненавиділа його. Будучи не в змозі впоратись із почуттям жаху, вона стала покладати надію на Бога, Спасителя, який її почує, простить, виведе із темряви безодні до горного світла. Таким чином, страх перед Буттям робить неминучою й необхідною, у вищому сенсі, релігійну свідомість, без якої людство, не вижило б. Остання, є гарантією, яка здатна убезпечити, уберегти людину від неправильних помислів та вчинків. Вона гарантує людині *онтологічну безпеку*. А це чи не найважливіше в житті.

***Китайці йшли від Неба*** у своєму розумінні світу й людини в ньому. На це питання авторка книги “Дао и логос (встреча культур)” також дає вичерпну відповідь [32, с. 86]. Для нашого розуміння цілісності остання має неабияке значення.

Отже, у “Шицзині” (XII – V ст. до н. е.) читаємо: “Небо, народжуючи на світ людський рід Тіло і правило життя всім людям дає” [177, с. 267].

За словами ж Конфуція: “Не знаючи волі неба (*тянь мін*), не можна стати справжньою людиною (*цзюнь цзи*)” [“Луньюй”, XX, 3]. А також: “О, який великий був Яо як правитель! О, який він був великий! Тільки небо більш велике! Яо слідував його законам” [“Луньюй”, VIII, 19], (тут і далі Конфуцій цитується за: Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур) – М : Наука, 1992).

У Мо-цзи (479–400 рр. до н. е.) дізнаємося про те, що немає нічого найсприятливішого для людини, ніж прийняти за зразок небо. Дії неба безмежні й безкорисливі. Воно щедре та не хизується своїми достоїнствами, його сіяння довготривале й із часом не послаблюється. Саме тому досконаломудрі наслідували його. І ще, небо обов’язково хоче, щоб люди взаємно любили один одного та приносили один одному користь, водночас небу неприємно, коли вони чинять навпаки [47, с. 179].

І знову Конфуцій. Він описує страхи “благородного мужа”, який боїться веління Неба, великих людей і слів досконаломудрих. На противагу йому,

“низька людина не знає веління Неба і не боїться його, зневажає високих людей, що займають високе положення; залишає поза увагою слова мудрої людини” [“Луньюй”, XVI, 8 ].

У Мен-цзи сказано: “Хто пізнає свою природу, пізнає Небо”. Тобто, вірність своїй природі є вірність небу. Якщо ж прагнути отримати більше, то втрапиш і те, що маєш, бо, порушуючи свою міру, своє дао, порушуєш і всезагальне” [178, с. 71]. Варто зазначити, що подібними думками надзвичайно насичені більшість давньокитайських філософських творів. Це вказує на особливості східного світогляду, для якого слідування природі речей, бачення Великої межі є чи не найважливішим моментом у житті кожної людини. Але, що для одного добре, для іншого може бути навпаки: “Яо і Шунь оволоділи дао і стали мудрими. Цзе-юй оволодів дао і став божевільним” [48, с. 251].

У “Шуцзині” зазначається: “Небо обов’язково слідує тому, чого хоче народ” [47, с. 298]. І “тільки оволодівши [прихильністю] народу, можна стати сином неба” [47, с. 247], – дає настанови Мен-цзи.

Отже, за Небом визнається вища сила. Але розуміють її по-різному: конфуціанці – як соціоприродну, а даоси – як природну.

Древнім китайцям, на відміну від греків, *не відома ідея первинного Хаосу*. Судячи із текстів, вони вірять у досконалість первинної природи (*сін*), і це багато в чому визначає їхню відмінність від європейців [32, с. 86]. Так, у “Чжун-юнь” зазначається: “воля неба (*тян мін*) і є первинна природа (*сін*). Слідування первинній природі називається Шляхом (*дао*)”; “Первинна природа і є Закон (*лі*). Завдяки взаємодії *інь-ян* і п’яти енергій (*усін*) Небо породжує і перетворює всі речі; *ци* втілюється в форму”; “Середина (Центр – *чжун*) – Великий корінь (Велика основа – *да бень*) Піднебесної. Гармонія (врівноваженість – *хе*) – досконалий Шлях Піднебесний”; “Велика основа – це те, звідки все проростає, – початкова природа, небесне веління, Закон Піднебесний (*лі*). Все є велінням дао”; “Великий корінь (основа) – звідки все з’являється; гармонія – досконалий



шлях, по якому все слідує. Якщо здійснюється Середина і Гармонія, щастя панує на землі і всі процвітають” [164, с. 86].

Але досконалий порядок у світі проявленого дао часто порушується: “О, яка благодатна Серединність (*чжун-юн*), і яка рідкісна вона серед народу!” І йде коментарій: “Дар (*де*) Серединності – нелегка справа” [164, с. 87] – майже буквальне повторення слів Конфуція: “Вчитель сказав: «О, який великий дар (*де*) Серединності (*чжун-юн*)! І який рідкісний він серед народу!»” [“Луньюй” VI, 27].

Тому потрібно пізнавати речі й творити знання заради виявлення світлих сторін початкової природи. “Перед нами, – як відзначав відомий буддолог Ф. Щербацький, – картина світу як схвильованого океану, в якому, як хвилі із глибини, постійно звідкись викочуються окремі елементи життя. Ця схвильована поверхня, однак, не є хаос, і підкоряється суворим законам причинності” [164, с. 87].

Звертаючись до текстів, скажімо, древнього даоса Ле-цзи, де наріжним запитанням є “звідки ж виник всесвіт, якщо, володіючий формою виникає із безформеного?”, – отримуємо таку відповідь: “Існує першонеvizначеність, існує першоначало, існує першоутворення, існує першоелемент”. За першонеvizначеності ще немає повітря (*ци*), першоначало – начало повітря, першоутворення – начало форм, першоелемент – початок властивостей [речей]. Усе разом – повітря, форма, властивості – ще не відділились один від одного, тому й називаються хаосом. *Хаос* – суміш темряви речей, що не відділились один від одного. “Дивлюсь на нього і не бачу, слухаю його, але не чую...” Тому й називається [першо]невизначеність, що [першо]невизначеність не має зовнішніх обрисів. [Першо]невизначеність розвивається та перетворюється в *одне*, *одне* розвивається й перетворюється в *сім*, *сім* розвивається та перетворюється в *дев'ять*, *дев'ять* – межа розвитку, знову змінюється й стає одним. *Одне* – начало розвитку форми. Чисте та легке піднімається й утворює небо, каламутне та важке опускається й утворює землю. Зіткнення та з'єднання [легкого й важкого]

повітря (*ци*) утворює людину. Завдяки тому, що у всесвіті міститься насіння (*цзин*), народжується та розвивається [вся] темрява речей [164, с. 88].

Перед нами, як відзначає Т. Григор'єва, досить повна й характерна для даосів картина “космогенезу”. У 12-му чжані – “Небо і Земля” Чжуан-цзи говорить: “Спочатку було небуття, не було буття, не було і назв. За появи одного, у одного ще відсутня була форма. Оволодівши [одним], річ народжується, і це називається властивістю. [Коли] ще в неоформленому з'являється розділення, але без відділення, це називається життям. [Починається] рух, і народжується річ; [коли] річ завершена, народжується і [природний її] закон, називається це формою. Форма – [це] тіло, що зберігає дихання, [розум, душу]. В [кожній речі] свій зовнішній вигляд, [своє] положення, і це називається природою [характером]. Природа, досягнувши досконалості, повертається до властивостей, властивості в найвищій межі [стають] тотожними першоначалу, тотожні [першоначалу] стають порожніми, а порожні – великими. [Це ніби] хор, що співає без слів, стуливши губи. Об'єднуючись в такому хорі, зливаються з небом і землею. Їх єдність невиразна, чи то безглузда, чи то неусвідомлена, [але] це називається початковою властивістю, тотожною великій злагоді [зі шляхом]” [164, с. 88]. Ось вам і цілісність, яка є нічим іншим як природним станом речей.

Зазначимо, що в кінці кінців ступені даоського світосприйняття можуть бути зведені до двох фрагментів із “Даодецзина”, а саме: “Проявлене дао не є постійне дао. Назване ім'я не є постійне ім'я” (§1); “Всі речі в Піднебесі народжуються із Буття, а буття народжується із Небуття (*y*)” (§40). Як бачимо, це мало схоже з греками, але і в них Хаос не тільки руйнівна, але й творча сила. Та Єдине китайців не руйнує, а тому не лякає, не навіює жаху. “Йому не потрібен Упорядник, бо воно все в собі містить, те, яке час від часу проявляється у формі. Тут, власне, відсутня ідея Начала, як такого, – першодвигуна, – все безначальне і безкінечне, перебуває в Небутті (*y*), в Спокої, час від часу знаходячи форму, щоб пройшовши коло проявленого життя, повернутися в Єдине” [164, с. 89]. Як

сказано в “Хуайнань-цзи” про вище дао, воно “обертається, і обертання цьому немає кінця. Найтонше, найдрібніше, воно не знає втоми. Нагромаджуй його – воно не стане вищим; обвалюй його – воно не стане нижчим; додавай до нього – воно не збільшиться” [164, с. 89].

Відомо, що китайці малюють особливий вид структури – “одне в усьому, і все в одному”. Цю структуру можна помітити і в “Хуайнань-цзи” в главі 2 “Про начала сущого”: “Було начало. Було передначало цього начала. Було доначало цього передначала начала... Було буття, було небуття. Було передначало буття і небуття. Було доначало цього передначала буття і небуття.

Так зване начало. Всезагальне утаємничене збудження ще не прорвалось. Як обіцянка бруньки, як відростаючі після вирубування паростки. Ще немає ніяких форм і меж. Тільки шелест абсолютного небуття. Все повне бажанням життя, але ще не визначались роди речей.

Було передначало начала. Небесний ефір (*ци*) почав опускатися, земний ефір почав підніматися. *Інь* і *ян* з’єдналися. Переплітаючись, попливли, клубочучись в космічному просторі. Огорнуті благом (*де*), несучи в середині гармонію (*хе*). Звиваючись і сплітаючись, прагнучи прийти в дотик з речами, але так і не здійснивши пророцтва.

Було доначало передначала начала. Небо приховало свій гармонійний [ефір], і він ще не опустився. Земля берегла [свій] ефір і він ще не піднявся. Порожнеча, небуття, тиша, безмовність. Мовчазне занебесся, небуття, схоже на сон. Ефір плив, становлячи велику єдність із темрявою.

Було буття. Темрява речей в великій кількості пустила кореневища і коріння, утворились гілки і листя, зелена цибуля і підземні гриби...

Було доначало передначала буття і небуття. Небо і земля ще не розділились. *Інь* і *ян* ще не відділились. Чотири сезони ще не розчленувались. Темрява речей ще не народилась. Воно рівне і спокійне, як морська пучина. Воно чисте і прозоре, як безмовність. Не видно його обрисів. Світло вирішило вступити в це небуття і відступило, розгубившись. І сказало: «Я можу бути і не

бути, але я не можу абсолютно не бути. Коли воно стає абсолютним небуттям, то досягає такої тонкості, що його неможливо наслідувати!» [164, с. 89].

“Чисте і прозоре”, те, що перевершує Світло! Ось вам і “хаос”, коментує Т. Григор’єва. Як бачимо, нічого спільного з “безпросвітною пільмою”, із тим, що навіює жах. Властивості Хаосу – роз’єднання, властивість первинного в китайських ученнях – воз’єднання; *дао* втримує все у рівновазі, в Істині. “Люди в вік найвищого блага солодко зводили очі в краю, де немає меж, переходили в безмежний простір. Відсовували небо і землю, відкидали темряву речей, початковий хаос брали в якості гномона і, піднімаючись, пливли в межах безмежного. Мудрець вдихав і видихав ефір *інь-ян*, а вся маса живого ласкаво поглядала на його благо (*де*), щоб слідувати йому в злагоді. В ті часи ніхто нічим не керував, нічого не вирішував, в схованому поєднанні все само собою формувалося. Глибоке-глибоке, повне-повне. [Первозданна] чистота і простота ще не розсіялись. Безмежна ця ширина становила одно, а темрява речей перебувала в ній у великій злагоді” (“Хуайнань-цзи”, гл. 2 “Про начало суцього”) [164, с. 90].

Талановитий китаєзнавець В. Малявін дає свою інтерпретацію хаосу: “Тут «велика єдність» *дао* в кінцевому рахунку не відрізняє від хаосу (*хунь дунь*) як принципу неprincipiu, творчого розсіювання всього суцього” [90, с. 12]. Автор додає: “В притчі Чжуан-цзи обґрунтовувалась відома нам ідея нерозрізнення первинного хаосу і людської культури” [90, с. 27]. І це вже серйозно, коментує Т. Григор’єва.

Усе в Піднебесі співзвучно, поєднано *свободною волею*, яку китайці розуміли як *волю Неба* чи *волю серця, готовність душі до відгуку*. Це можливо лише за відсутності хаосу, не-свободи. Єдине – єдність звуків у прекрасно налагодженому інструменті. Усе співзвучне й вільне одночасно. Тому й співзвучне, що вільне, – не заважає одне одному.

В. Малявін так передає цей Серединний стан “всього у всьому”: “Одна риска” – прообраз усезагальної посередності; вона рівняє нерівне, зв’язує

присутність і відсутність, одиничне й загальне та охоплює безмежну різноманітність життя... Принцип «однієї rischi» вдало задовільняв два головних критерії правдивості творчої події: бути втіленням одночасно універсальних і унікальних якостей буття. Китайський художник у своїй творчості прозрівав всезагальний «принцип» (*лі*) світобудови, втягувався в безмежний потік одухотвореного віяння життя» [90, с. 33].

Як бачимо, автор прозирає “геометрію хаосу”: “В будь-якому випадку ідеал «зачарування» включає в себе досвід безкінечного вислизання, який робив умовою естетичної насолоди речами осягнення складної геометрії хаосу, в кінцевому рахунку – одухотворення пустотного «тіла дао»» [90, с. 48]. Єдине для даоса – досконалий порядок вільного польоту.

Японці, на що звертає нашу увагу Т. Григор’єва, порівнюючи фрагменти 25 і 21, у яких зазначається, що єдине містить “насіння” (*цзин*) і “відвертість” (*сін*), слідом за європейцями називають первинний стан “хаосом”, але пишуть це слово катаканною, тією азбукою, якою фіксуються іншомовні слова, бо відповідного слова ні в Китаї, ні в Японії не було. І уточнюють, що “хаос” – коли все природно змішано, інакше кажучи – єдине.

Отже, якщо не було уявлення про первинний Хаос, не могло з’явитися й уявлення про кінцевий Космос. Модель світу визначає ставлення до нього. У першому випадку діє логіка “виключеного третього”. Космос – повна протилежність Хаосу, по суті, виключає присутність Хаосу, відтісняє його на периферію. Він просто “закінчена досконалість”. У китайському ж варіанті Хаос не первинний, а всього лише момент розвитку, коли від накопичення неправильних вчинків і думок відбувається збурення енергії *ци*. Тому можна уникнути хаотичних ситуацій, діючи відповідно до Змін, у злагоді з дао. У перших двох гексаграмах “Іцзину”: чисте *ян* – Творчість, чисте *ін* – Здійснення. На цьому рівні все єдино: чиста Творчість і є чисте Здійснення й навпаки. Досягнення повноти, абсолютно несуперечливого стану, де вже ніякий хаос

неможливий, але це і не космос, який рано чи пізно змінюється хаосом. Як бачимо, одне присутнє в іншому: не “чи те, чи те”, а “і те, і те”.

Упевнитися в тому, що світ народжений не із Хаосу, а впорядкований у своїй основі, нам допомагає сучасна наука. Як уважають фізики, Начало – це світ потенційних форм, Вакуум, Ніщо, яке мало чим відрізняється від того початкового стану, який даоси називають Небуттям, або Єдиним. Отже, сама матерія приходить людині на допомогу, відкриваючи свої таємничі можливості.

Отже, світ народився не із Хаосу. Стан Хаосу – лише проміжна стадія в процесі еволюції. Отже, людина, самовдосконалюючись, зможе не створювати хаотичних ситуацій. Усе в кінці кінців залежить від людського розуміння. Тому варто прислухатися до древньої мудрості.

## 2.2. Безпристрасність східної дао-людини

Як відомо, в основі даоського вчення – принцип “недіяння”, а досконаломудра людина – безпристрасна. Без перебільшення можна сказати, що Лао-цзи зосереджений на такій людині, тому й висловлює він свої “афоризми” (числом 81), щоб розкрити деякі таємні закони природи та людського серця.

У §21 “Даодецзина” віднаходимо образ досконаломудрої людини, що має, як і сам Лао-цзи, Велике *де*. “Велике *де* і є *дао*. Дао – це дещо хистке, невиразне. Невиразне, хистке, у них – образи. Хистке, невиразне, у них – речі. Глибинне, темне, усередині – насіння. Ці *цзин* і є сама Істина, у ній – Відвертість. Із давнини й досі це ім’я не проходить. Звідки ми знаємо про природу речей? Від нього.” [“Даодецзин”, §21].

У цьому ж параграфі читаємо: “Людина з великим *де* слідує тільки Шляху... В глибинній невизначеності існують найтонші духовні *ци* (*цзин ци*). Ці духовні *ци* і є вища Істина. В ній міститься творяче світло. Це незмінно, з

давнини і донині, і іменується *дао*. Якщо запитати: чим керується все це? Шляхом (*дао*)...” (§21).

У главі “Небо і земля” Чжуан-цзи також говорить про Велике *де*. Людина “завдяки *де* освітлює шлях... бачить невидиме, чує нечутне”, “тисячі речей приходять в рух, слідуючи йому”; “Така людина з Великим *де*”. Велике *де* є вищим станом просвітленості. Велике *де* є саме Добро, сама Істина, а не Шлях до неї.

Отже, *дао* – це щось хистке, неясне. Це розсіяність, невизначеність, що зовсім не означає повну відсутність будь-чого. Там є “образ без образу” [164, с. 135]. “Хистке, неясне в них – речі”. Значить, дещо існує невидимо. “Глибинне, темне”, значить, є дещо ледве видиме в глибині [164, с. 156].

“*Цзин*” (насіння) – це сутність – ядро, яке володіє надзвичайною силою породжувати всі речі. *Цзин* – це найтонші *ци*, найвищі ті, які утворюють світила – сонце, місяць, зорі, а також такі явища природи, як вітер, дощ, блискавка. У життєдіяльності людини вони відіграють головну роль, концентруючись у п’яти органах: серці, легенях, печінці, жовчному міхурі й нирках. Завдяки *цзин*, згідно з Ле-цзи, очі бачать, вухачують, мова розумна, думки пророчі. І, значить, лежить на цьому “насінні” велике навантаження, а виконувати воно його може до тих пір, поки не втратило своєї чистоти. *Цзин*, і цим воно схоже з Єдиним, Небуттям і Самим *дао*, прозоро-чисте, без домішок, неподільне, *цїлісне* (*цюань*). І той, хто вміє перебувати в Спокої та затримуватися на Одному, може проникнути духом до Дев’ятого Неба й досягнути самого Досконалого *цзин*. Як сказано в гл. 6 “Хуайнань-цзи”: “І образ Досконалого *цзин* ніхто не викликає; він сам приходиться; ніхто йому не велить, він сам відходить. Глибока, глибока темрява. Хто тут творить – невідомо, а все саме успішно здійснюється” [164, с. 156].

Оскільки ці найтонші *цзин* відповідають за головне, що є у світі й людині, то вони і не можуть ні з чим змішуватися. “Прозора чистота” (*цин цзин*) – їх властивість. Так і сказано в першій главі “Хуайнянь-цзи” – “Про первинне *дао*”:

“Тому той, хто осягнув дао, повертається до прозорої чистоти, хто проник в речі, відходить в недіяння. В спокої плекає свою природу, в безмовності визнає місце розуму – і так входить в Небесні ворота. Те що, називається небесним, – це чистота без домішок, простота без штучності, початково пряме і білосніжно-біле, те, що ніколи ні з чим не змішувалось. Те ж, що називається людським, – це заблудження і порожні видумки розуму, виверткість і неправда, якою користуємося, щоб слідувати своєму поколінню, спілкуватися з вульгарним світом” [164, с. 156]. Із “Хуайнань-цзи” (глава 2) дізнаємося, що призводить до руйнування *цзин*: “Той, у кого розум переступає межу [тіла], говорить красномовно; у кого благо (*де*) виходить із берегів – чинить неправильно. Досконале *цзин* гине всередині, а відображається це в мові і вчинках. І тут неминуче тіло стає рабом речей.

Той, чий вчинки неправдиві, заставляє свої часточки *цзин* прямувати назовні. Але часточкам *цзин* є кінець, а вчинки не мають межі, і тому хвилюється серце, затуманюється розум, корінь приходиться в сум’яття” [164, с. 156].

Отже, в *цзин* – Істина, а також – Відвертість. Значить, відступаючи від того і другого, знищуємо “насіння” життя. Якщо люди перестали бути відвертими, через страх чи апатію, то гине і “насіння” завдяки якому б’ється їхнє серце, працює печінка. Тільки, зрозуміло, не про печінку потрібно піклуватись, а про розум, наголошує Т. Григор’єва.

Варто зазначити, що не тільки схильні до дивацтва послідовники Лао-цзи здатні піклуватися про Істину, але й раціональні конфуціанці. У цьому можна переконатися, звернувшись до “Великого вчення”: “Ті, хто хотів передати світле *де* (*мін де*) древніх Піднебесної, перш за все навчалися правити своєю країною. Той, хто хотів правити своєю країною, насамперед встановлював порядок в своїй сім’ї. Той, хто хотів встановити порядок в своїй сім’ї, насамперед вчився володіти самим собою. Той, хто хотів володіти самим собою, насамперед виправляв своє серце. Той, хто виправляв своє серце, насамперед робив відвертими свої думки. Той, хто хотів зробити відвертими свої думки,



насамперед розвивав свій розум. Розвиток розуму залежить від осягнення речей”. І далі в японському коментарі сказано: “Серце – це господар тіла. Відвертість – це Істина. Думка – те, що рухає серцем” [164, с. 157]. Як бачимо, мудреці наставляли в одному, звертаючись до первинного Розуму.

“Схожий на брилу, він (мудрець) зберігає природність; спирається на благо (*де*) і втілює правду. Піднебесна слідує за ним як луна за звуком, як тінь за формою, бо те, що він вдосконалює, – це корінь. Покарань і штрафів не достатньо, щоб змінити вдачу; страти і вбивства не можуть знищити зло. Тільки там, де шанують перетворення духу, досконалі частинки *цзин* стають духом. Адже, вигук нечутний далі за сотню кроків, водночас як воля здатна поширюватись на тисячу *лі*” [ “Хуайнань-цзи”, гл. 9 ]. Отже, найважливіше для людини – це духовне вдосконалення.

Досконаломудрий завдяки Великому *де*, у всьому наслідуючи Шлях, може споглядати всі образи в їх істинному вигляді. Лао-цзи перший у Китаї почав навчати тому, як “бачити форму безформного, чути голос беззвучного” [164, с. 136]. “Дао, яке може бути дао, не є постійне дао. Ім’я, яке може бути ім’ям, не є постійним ім’ям. Те, що не має імені – начало Неба і Землі. Те, що має ім’я – матір всіх речей. Той, хто не дозволяє пристрасті оволодіти собою, бачить його таємну силу. Той, хто живе пристрастно, бачить тільки поверхове. Обидва вони одного походження, тільки іменуються по-різному. Те і друге назву глибинним. Від одного глибинного до другого – ворота у все потаємне” [“Даодецзин”, §1].

Отже, саме дао подвійне, неявлене та явлене, постійне й тимчасове (образ “ніби подвійного буття”). Постійне дао перебуває в Спокої – неявлене, невидиме, але всеохоплююче; явлене дао – проявляється у формі, слові, в дії. Але і воно націлене на Спокій. Потрібно думати, чергування, туди-назад – необхідна, але проміжна фаза руху до Спокою (що різними народами розумілося по-різному – як перебування в Істині, в Дао).

У буддизмі махаяни також ідеться про “дві Істини”, у японських буддистів трапляються судження про “два тіла” Будди. Між двома тілами немає непрохідних границь. Японський проповідник Доген (1200–1253) говорив: “Істинне просвітлення і звичайне життя – одне і те ж, якщо воно не в тобі, то де ж? Усвідомивши це, переживаєш Просвітлення”. І це характерно для *дзен*. Великий наставник сказав: “Ваша власна природа ніколи не помиляється, не підвладна хвилюванню, не потьмарена невіданням, кожна ваша думка світиться осянням *праджні* і завжди вільна від [зовнішніх] ознак речей. Так навіщо ж потрібно на щось спиратися?” [162, с. 210].

У вченні “Про Серединність” сказано: “Від дао не можна відступитися. Якщо можна, то це не дао. Тому *цзюнь-цзи* не дивиться на те, що не відповідає дао, не слухає того, що не відповідає дао... Коли не дають виходу захопленню і гніву, печалі і радості, це називається Серединністю (*чжун*). Коли ці почуття в рівновазі, це називається Гармонією (*хе*). В Серединності – Великий корінь Піднебесної. В Гармонії – Шлях Піднебесної” [“Чжун-юн”, 1, 2, 4].

Отже, Серединність – Великий корінь Піднебесної – перебування в Спокої. Зі Спокою все само собою, самоприродно зароджується. Емоції, якщо вони не врівноважені, не центровані, народжують хаос, безлад. *Ци* обурюється, втрачає початкову гармонію – і починаються біди. Тому досконало-мудрий перебуває в Спокої, у *безпристрасності*.

Говорячи словами третього патріарха чань Сен Цаня: “Немає ні минулого, ні теперішнього, ні майбутнього... одне у всьому, і все в одному” [164]. І цей тип єдності досягається лише *цілісним* мисленням.

Можна сказати, це – усезагальна властивість Розуму. “Тут береги сходяться, тут всі протиріччя разом живуть” [164, с. 142], – говорить Достоевський. Він відчував Єдине та знаходив спасіння в Красі, вродженій для світу.

“Всі близькі за природою, далекі за звичками” [“Луньої”, XVII, 2 ]. Лише вільна свідомість здатна переживати Єдине. І лише випадкове, миттєве дає відчутти вічне: кожен раз новий сплеск усе того ж океану Буття.

Миттєвість за миттєвістю, “від одного глибинного до другого” нарощується досвід душі – блідість зникає. Тому майстра і називають *курото* – “темна людина”. За словами японського естета Хісамацу Сеніті: “Це особлива темрява, така що здатна проникнути в серце людини” [164, с. 143]. Це “глибинне” і є первинне Єдине, яке несе в собі всілякі зміни. Із Єдиного народжуються всі речі, одна за одною, одна за одною з’являються в цьому світі.

Згадаймо “Хуайнань-цзи” (гл. 2): “В древності люди мешкали в центрі струменистої темряви. Їх дух і ефір не виливались назовні. Темрява речей спокійно і безмовно перебувала в безтурботному спокої” [164, с. 143].

У коментарі до §1 “Даодецзина” йдеться про те, що протилежним барвистому ставиться темне, таємне; протиставлення гострим речам – тупі; різним змінам – спокій; шумним проявам – усамітненість, цивілізації – простота, руху вперед – повернення назад.

Якщо європейська думка під впливом Біблії із Темряви добуває світло, а із того, що немає форми, – Форму, із Небуття – Буття, то східна – із того, що має форму, – безформне, із Буття – Небуття й пророче бачить у цьому Первинне. Можна сказати, що таке цілісне мислення, дійсно, є оберненою проекцією пануючого на Заході світогляду, його дзеркальним відображенням.

## **2.3. Західна цивілізація в пошуках Логос-Боголюдини**

**2.3.1. Ситуація Премодерну: народження особистості, образ та стихійно-вільне життєствердження.** Про перебування західної цивілізації в пошуках ідеальної людини (Логос-Боголюдини) чітко засвідчують три так звані духовні ситуації, відповідно іменовані як “премодерн”, “модерн”, “постмодерн”.

**Народження особистості.** Витоком і, певною мірою, ідеалом тієї людини, у пошуках якої перебувала й досі перебуває європейська цивілізація, без сумніву, була Античність. Як зазначає Р. Гвардіні: “Антична людина не знає жодної точки поза світом, тому вона і не може намагатися подивитися на нього ззовні. Почуттям і уявленням, вчинком і ділом вона живе у світі. Будь-який її рух, навіть найвідважніший, спрямований у найбільш потойбічні сфери, залишається всередині цього світу” [24, с. 128]. Бо він (світ) є одночасно і “джерелом” своєї множинності, і “ціллю, до якої цей потік множинності спрямовується у зворотному русі, скерований еросом й катарсисом” [121, с. 14]. Отже, відбувається постійне оновлення світу (космосу), який виступає як пульсуючий безособовий абсолют.

Як відомо, поліс був пройнятий цим абсолютотом. І людина в ньому “існувала як цілісність на рівні космосу (курсив наш – Л. О.)” [97, с. 33]. У такій цілісності можна було розгледіти дві частини: *почуттєво-матеріальну*, яку представляли раб, матерія, та *інтелектуальну* – рабовласник, ідея. Як раб, так і рабовласник не могли існувати самостійно й незалежно. “...Лише разом, доповнюючи один одного, вони утворювали одвічний абсолют, а тому й космос” [97, с. 32]. Отже, не так легко виявити особистість в Античності. Як справедливо відзначає А. Носова, ми можемо говорити лише про її атрибутивність.

Власне, в античні часи терміном “*особистість*” позначали лише тілесну визначеність людини – “*сому*”. А *дух і розум* були втілені в долі, що визначалася земними богами, які “водночас уособлювали героїзм і фаталізм, індивідуальну неповторність, волевиявлення вчинку й порядок долі, відхилення фізичної субстанції і її духовне начало, врешті решт явище і сутність” [97, с. 32].

Саме боги Греції були тими духовними індивідуальностями та, водночас, самодостатніми істотами, хоча і обмеженими ідеально сформованою дійсністю, яка, у свою чергу, приводила до задоволеності існуючим станом речей, а тому не

відала ідеєю формування й розвитку людини. Так, грецьке поняття “характер” означало не суперечливу індивідуальність, а “штамп”, “відбиток”, “маску”.

Отже, жоден елемент органістичного космосу не мав самостійності. “Тому і особистість, як цілісність, не визначається, а існує у вигляді атрибутів: ідеї й матерії” [97, с. 37], – константує А. Носова. І продовжує: “Тут не існує доцільності, яка тяжіє над об’єктивністю, доцільність безпосередньо у русі” [97, с. 37].

Відомо, що поліс, як ідеальна форма досконалої держави, із часом почав руйнуватися, він поступово втрачав смисл і свою життєву силу. Індивід, котрий утратив зв’язок із державою та суспільством, “шукав власної реалізації у внутрішньому світі, створюючи тим самим особливу атмосферу інтимності, яка ніколи досі не зустрічалась у філософії, в крайньому випадку, так виразно” [111, с. 221]. Так, донедавна “цілісна на рівні космосу людина”, не здатна була заховатися в собі, тим більше, знайти там опору. Це водночас і зумовило виходи за межі свого власного світу в *пошуках “втраченої” цілісності*.

Зауважимо, що Сенека, будучи справжнім майстром психологічного аналізу, чітко вловлює цей момент та означає його словом “совість” (*consicentia*). Саме “*со-вість*” покликана стати “*з-цілюючою*” духовною силою і моральним фундаментом людини. Філософ поміщає це поняття на перше місце з рішучістю, до нього не чуваною ні в грецькій, ні в римській філософії. Совість – це осмислення добра й зла, інтуїція початкова та незмінна. Вона покликана спрямовувати людину до цілісності.

Ідучи далі інтелектуалізму всієї грецької етики, Сенека говорить також про “*воління*” (*voluntas*), причому вперше в історії класики, про воління, відмінне від пізнавальної самостійної здатності душі, високих ступенів якої міг досягнути лише мудрець. За Сенекою, в кінцевому рахунку, всі люди рівні, бо чеснота доступна всім: вона вимагає людини “в голому вигляді”.

Тому акцент робиться на поняттях гріха й вини, які позбавляють чистоти людський образ. Людина гріховна, тому що іншою не може бути. І, якщо хтось безгрішний, – він не людина; і мудрець, залишаючись людиною, – грішний.

Норма поведінки, яку вважає Сенека прийнятною, звучить зовсім уже *по-євангельськи*: “Обходься з підлеглими так, як хотілося б тобі, щоб чинили з тобою ті, які вищі і сильніші за тебе” [168, с. 223].

Стосовно відносин між людьми, то для них істинний фундамент – братство і любов. “Природа, що створила нас з одного і того ж самого і одному призначила, породила нас братами. Вона вклала в нас взаємну любов, зробила нас товариськими, вона встановила, що правильне і справедливе, і за її визначенням нещасніший той, хто чинить зло, ніж той, хто терпить, за її велінням ми мусимо протягнути руку допомоги. «Запам’ятаймо: ми народились, аби жити разом. І спілка наша подібна до склепіння, котре тому й утримується, що каміння не дає одне одному впасти»” [172, с. 190].

Саме у творах Сенеки й нових стоїків узагалі ми знаходимо серію паралельних Євангелію передчуттів. Період римської Стої з її моральною проблематикою та релігійною тональністю вже пройнятий очікуванням нових часів, де людина спрямовується “вгору за межі світу, до Бога, щоб від нього знову повернутися до світу і формувати його” [24, с. 130].

**Образ особистості.** Духовній ситуації Премодерну притаманне домінування “*волі до віри*”. Бог трансцендентний світу. І “Царство Боже не від світу сього” – запевняють премодерністи. Тому людина змушена вийти за межі свого світу, шукаючи нове джерело, здатне “з-цілити” її у власному житті.

Поза сумнівом, людині належить пройти величезну відстань, адже вона поки що вбога іпостась, частинка тої “*цілющої*” сили, що перебуває у Бога. Та в кінцевому рахунку відстань існує тільки для того, щоб її долати. Тому вже в атмосфері Середньовіччя проходить досі небувала “еволюція самосвідомості людського суб’єкта, який ... вже спостерігає за своїми внутрішніми станами, вже

рефлекторно розуміє необхідність для нього небесних злетів, вже вміє одухотворити каміння до повної його невагомості, вже вміє подальшим чином фіксувати у цьому неперервному становленні вгору окремі його стійкі елементи і розчленовувати думку” [97, с. 39].

Саме на цьому шляху виникає *образ особистості*. Та перебуває він лише “у Бога”. Бог цілісний у своїх іпостасях і водночас наділений творчим принципом особистості. Індивідам же лишається “бути однобічними, убогими частинками цього діючого принципу” [97, с. 38]. Та все-таки, як справедливо зауважує А. Носова, перенесення особистості до небесних сфер певним чином привідкриває завісу над нею в реальному житті.

Оскільки, в Античності повнота життя індивіда проявлялася через повноту суспільного буття й задовольнялась образом світу – космосом, представленим як поліс, то в Середньовіччі постає необхідність компенсувати фрагментарність, розірваність буття індивіда та створити всеосяжний, новий його образ, який володіє своїми здібностями, що й знайшло втілення в постаті Бога, який, водночас, єдиний і різний у своїх іпостасях. У тому, що Бог-Батько, Бог-Син і Бог-Дух відрізняються та становлять єдність, полягає велика таємниця Трійці, парадокс зливої незлитості. У такій ситуації помислити не тільки індивіда, а й Христа самобутнім було б єрессю. Максимум, так би мовити, індивідуальності на сакральному рівні, що можна було допустити, – це іпостась, яка є нічим іншим, як виявленням Бога.

Світ середньовічної людини уособлював собою предметну єдність: духовної універсальності та ієрархічної станової корпоративності, оскільки кожен індивід закріплений за своїм цехом і станом. Тому середньовічна дійсність не потребує суб’єкта, бо не може бути суб’єктом середньовічна “персона”, яка закріплена за певним своїм готовим місцем та обов’язком за божим і соціальним призначенням та внаслідок цього втілює в собі тільки одну обмежену можливість, а саме призначення бути лише покірним агентом визначеної дії з боку наділеної безмежними можливостями особистості – Бога.

І все-таки не можна стверджувати, що індивід Середньовіччя є виключно пасивним продуктом. Не можна абсолютизувати цей момент залежності дії індивіда від указівки зверху. Він міг чинити самовільно, але чинити своєрідно, суверенно та свідомо ще не наважувався. На це вказує і використання латинського терміна “*personalitas*” – “*особистість*”, що виник у ранньому Середньовіччі як похідний від слова “*персона*”, та вже в Томи Аквінського перетворився в термін для позначення умов і способів існування лиця, тобто Бога. Свідомість середньовічного індивіда, хоч і звільнилася від буттєвих кайданів, але полягала тепер у тому, щоб уважно звіряти свої кроки з призначеннями, які уготовані шляхом Бога. Рефлексія могла досягти трагічної напруженості, якщо одне розуміння Правила та Шляху протистояло іншому. Навіть якщо на історичному перехресті індивід був покликаний до вибору за всієї розбіжності – це було Його Правило, Його Шлях, вибору як такого не було, психологічні стани наче б звільнені від характерів.

Та варто зробити певне застереження на адресу тих авторів, які в той чи інший спосіб обмежують середньовічну людину в особистісних рисах, перебільшують або спрощують вплив релігії, церкви у формуванні особистості. Звичайно, немає потреби шукати в далекому Середньовіччі те, чого в ньому не було, зокрема той безмежний індивідуалізм, яким позначена ближча до нас епоха. Але є помилкою змішувати індивідуалізм з *особистісним началом*. Останнє є притаманним християнству як типове світовідношення. Як справедливо резюмує відомий фахівець із проблем середньовічної історії особистості А. Гуревич, “усвідомлення або, краще сказати, відчуття себе особистістю, індивідуально морально відповідальною за свою поведінку, за вчинки, які вона здійснює, притаманна середньовічній людині. Не має потреби її спрощувати й примітивізувати. Вона була особистістю, але на свою особливу, власну середньовічну манеру” [98, с. 83]. Із такою думкою філософа ми абсолютно погоджуємося.



Уся система міжособистісних відносин феодального типу припускає існування особистостей, які володіють певним юридичним і моральним статусом. Сама ієрархія не виключала особистість, вона відводила соціально визначеним особистостям відповідні місця. У становленні *особистісного начала* важливу роль відігравала християнська *ідея сповіді*. Вона була тим “з-цілюючим” механізмом, який час від часу налаштовував поведінку людини згідно з “правильним” шляхом у пошуках образу-ідеалу.

Сповідь припускає *самоаналіз особистості*: віруючий повинен розглядати свої вчинки та задуми під кутом зору їхньої відповідності Божим заповідям. Із введенням сповіді намітився перехід від “культури сорому”, орієнтуючої індивіда ззовні, на соціальне оточення, до “культури вини”, до самоусвідомлення своєї гріховності. Звісно, цей перехід був тільки започаткованим; “культура сорому” не зникла, але *структура особистості ускладнилася*, і її почав визначати вже не тільки зовнішній контроль із боку священика, прихожан, громади, властей, а й *внутрішній самоконтроль*. Усе ж стан обмеженості особистості, реалізації її індивідуально-смислових та почуттєвих можливостей за умов Середньовіччя не міг існувати вічно. Для того, щоб індивід міг створити свій власний цілісний образ, усвідомити себе й доцільно існувати, виникла *потреба Ренесансу, Просвіти*.

***Стихійно-вільне життєствердження.*** Отже, образ особистості виникає в Середньовіччі. Ренесанс же надає йому особливого блиску, перевівши на площину, де він був би помітний кожному. Більше того, в цю епоху людина здатна в-тілити в-собі цей образ, зробити його власним надбанням, зібравши до купи всі свої елементи, “з-цілитись”.

Людині сподобалася *роль особистості*, адже вона була наділена *активним творчим принципом*... Як не раз писалось, індивід зріс до безмежності своєї суті.

Становлення капіталістичних відносин, стрімкий розвиток промисловості, ринку, економічних зв’язків, скасування обмежень відкривало нові перспективи

для розвитку індивіда. Його *вибір* не мав трагічного забарвлення, а був *повсякденно-позитивним*; цілепокладання, дії не перебували в суперечності з об'єктивними обставинами, які в цей перехідний стан були *гнучкими* та *плинними*, існували в перехідних формах. Тому людина Відродження не вбачала обмеженості для свого вибору, свого розвитку десь поза власним існуванням, тому й метою розвитку вважала себе. Відомий філософ Просвіти Монтень пише: “Зміст моєї книги – я сам... Але я хочу, щоб мене бачили у моєму простому, природному й буденному вигляді невимушеним, бо я зображаю не когось, а самого себе” [97, с. 41]. Отож, література стає більш егоцентричною й психологічною. А індивід Відродження, займаючись пошуками самого себе, вимагає *створення образу індивідуальності аж до індивідуалізму*.

Відтак, саме ця епоха подарувала людству стільки обдарованостей і викарбувалася в історії небаченим розквітом культури та мистецтва. Недаремно в цей період одночасно на Заході й Сході поширилося використання терміна “*humanitás*” – *людяний*. Про це пише відомий історик М. Конрад: “Колюччо Салютаті, як і Леонардо Бруні, – обидва послідовники Петрарки, започаткували використання слова «*humanitás*», яке вони знайшли в давнині у Ціцерона... Розуміли ж вони це «*humanitás*» як ту властивість людини, яка визначає її людську гідність і спонукає до знання. Те ж слово у китайській мовній формі, звучить воно як «*жень*», почав використовувати Хань Юй, і саме для того, щоб означити відмінності «Шляху його часу» від «Шляху до нього» – слово, яке взяв у Конфуція – «любов до людини» Хань Юй, точніше потім — «любов до всіх»” [71, с. 247].

Таким чином, людина Ренесансу створює свій цілісний образ. Більше того, вона намагається втілити його в собі й не зустрічає для цього жодних обмежень. Індивід Відродження, випечений у безмежних різноманітних можливостях, був покликаний до створення індивідуальності.

Лютеранство, Реформація, Протестантизм відзначаються намаганням абсолютизувати реального індивіда. Це значною мірою було зумовлено

становленням капіталістичних відносин. Але також, і це головне, безмежна довіра ренесанської людини до можливостей розв'язувати всі труднощі, долати всі перепони, насамперед *усвідомивши* їх.

Таким чином, ситуація Премодерну характеризується рядом етапів у становленні особистості: від “утрати” людиною *цілісності* на межі епохи Античності та, водночас, відкриття нею “з-цілюючого” морального принципу (“со-вісті”); через створення цілісного образу особистості – образу Бога, наділеного “*цілющим*” творчим принципом (епоха Середньовіччя); до *можливості* віднайдення індивідом *цілісності-повноти* (епоха Відродження) шляхом творчої самореалізації й гуманного (толерантного) ставлення до інших. Звичайно, далеко не кожному вдавалося, чи то вдається використати таку можливість. Утім, відповідь на питання: “Що ж стає на заваді?” – слід шукати вже в наступних епохах.

**2.3.2. “Проект модерну”: суб’єктивність як констатуюча ознака особистості.** Грандіозною революцією Коперника – Декарта прийнято позначати початок Модерну. Як відомо, людину вже не задовольняють авторитетні джерела, подані в термінах Одкровення. Вона “прагне побачити все на власні очі, пізнати власним розумом...” [121, с. 21]. Як зауважує О. Соболев: “Утворюється притаманне для Модерну *самоусвідомлення особистості*. Індивід стає цікавим самому собі, перетворюючись на предмет самоспостереження, психологічного аналізу, критичної філософської рефлексії” [121, с. 21].

У такій ситуації людина лише суб’єкт, “індивідуальна мисляча свідомість”, а весь інший світ – “те, що дане цій свідомості” [121, с. 23]. Тому вона може перетворювати його на власний розсуд. І перетворювала, вважаючи себе розумною і благою, такою, що не потребує якісного вдосконалення. Тому *установка на цілісність*, дана попередніми епохами, так поспішно переноситься *на периферію*. У результаті: “Людське буття у світі не стільки укріплюється, скільки проблематизується” [121, с. 26].

М. Гайдеггер зауважує, що як скоро *людина* усвідомлює себе *суб'єктом*, а *світ* – *об'єктом* своїх владних зазіхань, настає період “*забування буття*”, що особливо загрозливим стає в часи розвитку техногенної цивілізації. За влучним висловом філософа світ перетворюється на “несвіт”, у якому, за законом тотожності та принципом “співбуття”, унеможлиблюється відтворення тієї його часточки (людини), завдяки якій буття прийшло до самоусвідомлення [121, с. 38].

Отже, розвиток науки, який відбувається під знаком подолання антропоморфізму – на користь “механоморфізму”, за всієї спеціально-наукової зумовленості стає не тільки здобутком, а й, певною мірою, втратою.

Виникнення природознавства та його подальша спеціалізація дають людині можливість осягати все нові й нові вияви суцього. Паралельно з цим виникають питання про світ як певну цілісність та про можливість його осягнення. Виникає необхідність створення *наукової картини світу*, суттєвою ознакою якої є те, що вона базується на основі певної фундаментальної наукової теорії, наприклад на класичній механіці.

Співвідношення *буття загалом* та *людського буття* дещо деформується, адже людина прагне стати “*володарем*” *буття*, таким собі Абсолютним Суб'єктом, порівняно з яким усе інше буття перетворюється на об'єкт його зазіхань. Відбувається ніщо інше, як *конфронтація людини з буттям*. Про цілісність тут і годі говорити.

Про те, що свідомість суттєва для особистості, зазначали ще античні й середньовічні філософи, але це не здавалося для них таким важливим, як в епоху Нового часу. Варто зазначити, що акцентування уваги на свідомості було значною мірою зумовлено декартівським постулатом “*cogito ergo sum*”.

Отож, у Новий час *буття особистістю* є нічим іншим як *буттям свідомості*, що в підсумку, за Юмом, є можливістю пам'ятати себе та знати, що ми себе пам'ятаємо. Так, у Христиана Вольфа, особистість іменується “річчю, яка усвідомлює себе, і навіть те, чим вона була раніше в тому чи іншому

стані” [166, с. 60]. Інший представник Просвітництва в останній чверті XVIII століття пише, що особистість є “для себе існуюча, розумна річ, яка чітко усвідомлює свої стани” [166, с. 60].

Безперечно, для нашого розуміння особистості суттєвою є пізнання свідомості. Так, І. Кант, хоч і не бачив ніякого шляху теоретичного обґрунтування “буття-особистістю”, усе ж зумів стати одним із найвизначніших новочасових захисників недоторканості особистого достоїнства людини, прийшовши у своїй практичній філософії до висновку, що *суттю особистості є можливість визначення самої себе* унаслідок слідування закону, даного власним розумом. Правда, у такому разі індивід натикається на непроникливу стіну обставин і потрапляє в парадоксальну ситуацію, де над ним панують закони, норми, взірці, традиції, котрі він нібито сам, вільно, самотужки або за домовленістю з іншими устанавлює.

Як бути особистості в такій ситуації? Як відновити вкотре “втрачену” цілісність? Щоб хоч трохи наблизитися до відповіді, необхідно вийти за межі власної суб’єктивності.

***Модерністська парадигма вичерпує свої можливості.*** Зведення “буття особистості” до сукупності форм свідомості поставило й саму свідомість перед утратою її змісту. В такій ситуації західному активному суб’єкту залишалось лише теоретизувати. Та це ще більше відволікало індивіда від реальності в її безпосередній даності, бо це лише *горизонтальна орієнтація* дії, революційність як перехід до освоєння нової частини.

Варто зазначити, що Схід, навпаки, припускає лише *вертикаль*. *Цілісність Сходу* визначається необумовленістю верховної інстанції, її безперечним началом. *Цілісність Заходу* з-до-бувається шляхом боротьби, постійного переборювання й потребує перманентного доведення. Останнє на тих чи інших етапах під впливом обставин застряє то на об’єкті, то на суб’єкті, “заклинюється” на тій чи іншій частині, на тому чи іншому питанні. Якщо грека Античності,

який заклав фундамент західноєвропейського мислення та потенційно утримував усі його шляхи й розгалуження, цікавило цілісне буття, його суть, то спадкоємці цього світорозуміння через своє обмежене місце в бутті досягли тільки обмеженого теоретизування.

Урешті-решт *суб'єкт-об'єктна парадигма вичерпує себе*. У філософії це виражається занепадом німецької класичної філософії як наукового теоретизування й падінням до ірраціоналізму, містики. У мистецтві кінець парадигми проявився у зверненні до постмодернізму, у науці – до, власне кажучи, ненаукових, некласичних типів раціональності, у житті – до втрати людиною орієнтирів у світі, до повної розгубленості та втрати людиною себе [97, с. 46].

Що здатне “зцілити” су-часну (часткову, фрагментарну) людину, зібрати до купи всі елементи її особистості? Де міститься той “цілющий” (життє-буттєвий) принцип? На ці та подібні запитання покликана відповісти сучасна епоха.

**2.3.3. Епоха Постмодерну: су-часна особистість.** “Вертикаль” на Заході з'являється, коли відновлюється втрачена установка на цілісність. Та *реабілітація цілісності* проходить “болісно”, адже “*Бог помер...*” Знесилена й безпорадна людина постала на межі та перед вибором... Вона дивиться водночас у минуле та вперед, у “не зумовлене Богом майбуття” [121, с. 33]. Цей погляд людини Постмодерну, поки що невпевнений і розгублений. Адже, в “Постмодерністському світі” старі способи мислення, життя і бачення просто не працюють, ...отже мають бути ще віднайдені і випробувані цілком нові шляхи...” [121, с. 35].

Варто зазначити, що постмодерністський дискурс починається від Ніцше, Гайдеггера, Віттетштейна, Фрейда, які першими поставили під сумнів правомірність привілеїзації класичної філософської традиції Декарта – Локка –

Канта – Гегеля – Маркса. Саме вони сформулювали перші відповіді на ключові постмодерністські питання.

**Виправдання Над-людини.** Так, Ніцше вбачав трагедію західноєвропейської культури в тому, що вона у своєму розвитку пішла через придушення *діонісійського начала* “Розумом”, “Істиною”, “Богом”, тобто через гіпертрофію, привілеїзацію, диктатуру *аполлонівського начала*. Завдяки цьому людина втрачає цілісність, утрачає рівновагу. Відриваючись від джерел земного існування (від “життя”), вона змушена “занурювати голову в пісок небесних справ”, підпадає під владу філософії “конструктивістського раціоналізму”, логіки “європейського нігілізму”, іронічно іменованої самим Ф. Ніцше “до кінця продуманою логікою наших великих цінностей та ідеалів” [121, с. 71].

У книзі “Воля до влади. Досвід переоцінки всіх цінностей”, де зібрано написане філософом за 1884–1888 роки, ми насправді бачимо “переоцінку всіх цінностей”, чуємо, як і хотів Ніцше, “загальний вирок” над століттям, над усією сучасною “цивілізацією”, і не тільки. “Життя на землі в цілому – миттєвість, епізод, виняток без особливих наслідків, дещо, що пройде безслідно для загальної фізіономії землі; сама земля, подібно до інших сузір’їв, – зіяння між двома ніщо, подія без плану, розуму, волі, самосвідомості, найгірший вид необхідності” [164, с. 207].

Тому “становлення не має ніякого смислу: про нього не можна сказати, що воно розумне чи нерозумне, доброзичливе чи немилосердне; воно в найвищому ступені байдуже і аморальне, воно не переслідує ніякої цілі, і Ніцше звеличує його «невинність»” [164, с. 208]. Становлення в підсумку – усього лише результат змагання між енергіями, між суперницькими волями, що безперестанку борються за вищість.

“Воля до влади” – ось єдина реальна сила, властива всім явищам і така, що рухає світовий процес. (Як бачимо, усе та ж схильність європейського розуму

виділяти й абсолютизувати щось одне, починаючи від греків, які надавали перевагу одній зі стихій і закінчуючи, скажімо, Фрейдом).

До свого нігілізму Ніцше прийшов через “Людське, надто людське” (1878), “По той бік добра і зла” (1887), “Антихриста”, опублікованого посмертно.

Немає смислу в житті, тому що немає *цілі (цілісності)*, немає можливості Творчості, є суцільне “Ніщо”, яке не варте довіри й старання. Як бачимо, усе, перед чим схилилися два тисячоліття, усі моральні, духовні цінності, виявилися химерою. На очах зруйнувалася грандіозна продумана до дрібниць споруда логічних побудов, і під нею відкрилася безодня. Значить, зводилася вона в порожнечі, на неіснуючій основі. “Ми вимірюємо цінність світу категоріями, які відносяться до чисто надуманого світу” [164, с. 209]. Значить, реальна одна лише “безодня”, що дає й забирає життя, і не шукай у ній участі, не чекай співчуття, а прийми життя, як воно є. Виходить, повернулися до того, від чого зі страхом утікали більше двох тисяч років тому.

“Не дивись довго в безодню, якщо не хочеш, щоб безодня заглянула в тебе” (Ніцше не дотримувався власної поради). Біда давно насувалася, і він хоче зрозуміти її витoki, її генеалогію. Кожна фаза переповнена болем: “Сімнадцяте століття аристократичне, прихильник порядку, гордовите у відношенні до тваринного начала, вимогливе до серця – позбавлене добродушності і навіть душі... століття, вороже всьому природному і позбавлене гідності... Сильне волею століття, а також – століття сильних пристрастей.

Вісімнадцяте століття все під владою жінки, – мрійливе, дотепне, поверхневе, але розумне...

Дев’ятнадцяте століття більш тваринне, підземне; воно більш бридке, більш реалістичне, грубіше, – і саме тому «краще», «чесніше»... істинніше; зате слабке волею, зате сумне і темно-пожадливе, зате фаталістичне. Немає страху і благоговіння ні перед «розумом», ні перед «серцем»; глибока впевненість в пануванні потягів” [164, с. 209].



Ніцше заперечує все, що возвеличувалося в останні віки. І важко зрозуміти ХХ століття без філософії Ніцше, оскільки в ній видно об'єктивні причини нігілізму як певної фази розвитку людського духу, нігілізму як “психологічного стану” людства. І здолати нігілізм можливо через нігілізм (думка Ніцше) або через творчий нігілізм. “Фактично всякий крупний підйом веде за собою і велике відмирання частин і руйнування: страждання, симптоми упадку характерні для часів величезних рухів вперед; кожен плідний і могутній рух людської мислі викликав одночасно і нігілістичний рух. Поява крайньої форми песимізму, істинного нігілізму могла б бути за відомих обставин ознакою рішучого і корінного росту, переходу в нові умови життя. Це я зрозумів!” [164, с. 211].

І Ніцше шукає точку опори, не для того, щоб перевернути світ, а лише для того, щоб якось утримати його від падіння. Адже, “*Бог помер!*” Значить, немає на що покластися. Повне не відчування опори ззовні й у собі (тому, власне, немає ззовні, що не має в собі). Жахливе відчуття беззмістовності людського життя, розп’ятого над безоднею Небуття. Якщо Бог помер, то на що надіятись? І чи жива ще богоподібна людина?

Замість бога Заратустра проповідує “надлюдину” (“*святе місце порожнім не буває*”). “Я кажу вам: потрібно носити в собі ще хаос, щоб зможти народити танцюючу зірку. Я кажу вам: в вас є ще хаос” [164, с. 214].

Довго не поверталась ідея *животворного Хаосу*, не тільки такого, що все знищує, але й такого, що породжує, приносячи життю енергетичні потоки, відчуття здоров’я та свята. Що було робити людині на межі виснаження? Від відчаю вона переборола страх перед Хаосом, надала перевагу Землі перед надприродним, небесним Храмом: “Я заклинаю вас, мої брати, залишайтеся вірними землі і не вірте тим, хто говорить вам про надземні надії!

...Колись дивилась душа на тіло з презирством: і тоді не було нічого вище, ніж це презирство; – вона хотіла бачити тіло худим, огидним і голодним. Так думала вона втікати від тіла і від землі.

О, ця душа сама була ще бідною, огидною і голодною; і жорстокість була насолодою цієї душі” [164, с. 215].

Зрозуміло, що такий різкий поворот від “небесного” до “земного” не міг не привести людину до відчаю, до втрати рівноваги, втрати цілісності. Більше того, опинившись на грані, людина мало не втратила можливості (надії) на власне “зцілення”. Та, як відомо, надія вмирає останньою.

Заратустра як порятунок пропонує ідею над-людини. Він невтомно повторює: “Я навчаю вас про над-людину. Людина є дещо, що потрібно перевершити. Що зробили ви, щоб перевершити її?”

Всі істоти до сих пір створювали щось вище себе; а ви хочете бути відпливом цієї великої хвилі і швидше повернутися до стану звіра, аніж перевершити людину?” [164, с. 215].

Можна зрозуміти Ніцше: усе в цьому світі змінюється, людина ж зупинилася, втратила особисту силу, передовіривши її техніці й начальству. Значить, потрібно сколихнути її, розбудити *волю до життя*, віру в себе. І це йому вдається.

Узагалі-то, ідея не нова. “Лише тупа і стерилізована думка останніх століть європейської культури, – говорить Успенський, – втратила дотик до ідеї надлюдини і поставила своєю ціллю людину, яка вона є, якою вона завжди була і завжди буде. За цей порівняно короткий період європейська думка так ґрунтовно забула ідею надлюдини, що коли Ніцше кинув її Заходу, вона здалася новою, оригінальною і несподіваною. В дійсності ж вона існувала з самого початку відомого нам людського мислення” [140, с. 128].

Звичайно, “Над-людина” не “ідеал”, вона – ряд, шабель за шаблем у великому *сходженні людини*. Заратустра й сам Ніцше – провісники цього сходження – “поставити людині цю мету і вмовити людство попрямувати до неї – ось його завдання. Але для цього необхідно, щоб ми вирішальним актом почуття і волі прийняли це життя, як воно тепер нам дане, з усіма його стражданнями і муками, з усією його беззмістовністю” [164, с. 216]. Ніцше

вцілив у точку, і, поки ми не зрозуміємо причин його успіху, доти не зрозуміємо час, трагічний і неповторний. Це час, який став поворотним моментом для усвідомлення людиною самої себе та власного при-значення й місця у світі. І цього виявилось більш ніж достатньо для “зцілення” такої роз-битої пошматованої людини.

Ніцше надіявся на надлюдину. “Людина – це канат, натягнутий між твариною і надлюдиною, канат над прірвою” (значить, над-людина не повинна зупинятися, ідучи по цьому канату, щоб не впасти вниз). “Небезпечне проходження, небезпечно залишатися на шляху, небезпечний погляд, кинутий назад, небезпечний страх і зупинка.

В людині важливо те, що вона міст, а не ціль: в людині можна любити лише те, що вона перехід і знищення...” [164, с. 224].

Нелегко дістався Ніцше подвійний бунт: проти бога і проти людини (не відкинув би бога, не потрібна була б і “над-людина”). Згадаймо, Блаженний Августин говорив: “Коли людина живе за людиною, а не за богом, вона схожа на диявола” [“Про град божий”, XIV, 4]; [164, с. 224]. То що ж у такому разі очікує на людину в май-бутньому? Тільки пошуки – невпинні, щоденні пошуки. Пошуки постійно вислизаючої цілісності, де орієнтиром стає все відчутніший “виклик буття”, а “зцілення” залежить від свідомо вибраної можливості, врешті-решт – від свідомої установки на цілісність.

Заратустра говорить: “З людиною відбувається те ж, що і з деревом. Чим більше прагне воно вгору, до світла, тим глибше простягається коріння його в землю, вниз, в морок і глибину, – до зла” [164, с. 224]. Що й казати, людина, справді, не ангел. Заратустра порівнює її з брудним потоком, а надлюдину – із морем, здатним прийняти цей потік і не забруднитися. І тоді – щастя, яке повинно “виправдати саме існування”. І тоді – справді сильна особистість. (Відомо, що в XIX столітті у Європі популярним стає культ сили, сильної особистості, яка протистоїть посередності).

Ніцше надіявся на Людину, на Людину Цілісну. Але така Людина ще очікує свого часу, свого народження, вона ще не стала собою, і має рацію Ніцше в тому, що він не хотів миритися з не-людиною або до-людиною. Та питання ось у чому: чи здатне “море” поглинути бруд? Адже і море гине, коли в нього вливаються брудні потоки. Воно не може безкінечно “приймати в себе брудний потік і не стати брудним”. Тому немає іншого виходу, як самоочиститися кожному потоку, тим самим ставши для інших людей цілющим. Ніцше вірить: “Є тисячі доріг, по яких ще ніколи не ходили, тисячі здорових натур і схованих островів життя. Все ще не вичерпані і не відкриті людина і земля людини” [164, с. 226]. Тож справа за наступним поколінням. І ні в якому випадку не можна спалювати мости!

Заратустра ж попереджає: “Але найнебезпечнішим ворогом, якого ти можеш зустріти, будеш завжди ти сам; ти сам вичікуєш себе в печерах і лісах. Одинокий, ти йдеш дорогою до самого себе! І твоя дорога йде попереду тебе самого і твоїх семи демонів! Ти будеш сам для себе і сретиком, і чаклуном, і пророком” [164, с. 226]. Із такими словами не можна не погодитись, як не можливо зрозуміти Ніцше поза Історією й поза конкретним середовищем: не знаючи тих, хто йому передував і хто жив поряд.

Отже, Ніцше на місце Бога ставить Над-людину, яка є тим цілісним образом, утіленням якого повинна перейматися ледь не кожна особа. Але чим більше людина піднімається вгору, в намаганні пере-вершити себе, тим глибше вона занурюється у своє, скажімо, безсвідоме, у первинний хаос, який лякає та часто призводить до справжнього відчаю. Та не все так страшно. Пригадаймо, що хаос – це ще й життєтворче начало. І лише сильна (вольова) особистість може відчутти це й узяти за основу для власних пере-творень, для творчості, для самореалізації. Поки ж, балансування між різними світами, різними вимірами буття, своєрідний рух наосліп часто-густо призводить людину до невиправних утрат людського, і навіть до загибелі самої особи. Щоб цього не сталося, людині просто необхідна хоча б якась під-казка, натяк, порада. Адже в граничній

ситуації здобуті попередніми епохами принципи, такі як со-вість, сповідь і т. ін., досить часто не спрацьовують. “Бог помер!” А Над-людина не здатна його повністю замінити.

На допомогу суб’єкту, який страждає і, насамперед від своєї фрагментарності, приходять саме Буття. Та його ледь чутний поклик помітний далеко не кожному. Лише справжня людина, та, що попри всі прикроці й негаразди, зберегла свою людську гідність, людяність, скажімо, власну душу, здатна на відгук.

Поза сумнівом, Буття було завжди. Пригадаймо хоча б Парменіда: “Буття є, небуття ж немає”. Ці слова надихали багатьох філософів і не тільки. Буття заявляє про себе життям. Недаремно кажуть: “життя-буття”, “жили-були”. Воно – всюди (принцип дао). Його у всі віки описували мудреці, прозаїки, поети. Тому сучасній, науково підкованій, дещо егоїстичній, сублімованій, цивілізованій особі, не завадило б нині звернутися до царини культури. Що й казати, сама наука приходиться на поміч людині (пригадаймо принцип доповнення Бора).

Філософи ж, наполегливо шукаючи оптимальні шляхи в сучасній ситуації, зазвичай, знаходять їх, але кожен по-своєму. Тому будь-яка їх думка заслуговує на увагу. Адже в ній так чи інакше прихована надія на від-новлення відколи “втраченої” цілісності.

***Кінець і початок (феномен Гайдеггера).*** Не було б Ніцше, не з’явився б Гайдеггер. Він узяв на себе біль Ніцше й зробив усе можливе, щоб допомогти іншим уникнути його крайнощів.

Своє завдання Гайдеггер убачав у переосмисленні “кінця філософії”. Він прагнув, “розбираючи уламки “вічних цінностей”, знайти під ними нові метафізичні джерела, виходячи з яких, можна було б розпочати все спочатку” [121, с. 105]. Зрозуміло, що таке завдання є досить складним. Для його вирішення філософ насамперед усуває зі свого наукового лексикону ті слова, які позначають комплекс альтернативних понять. Так, поняття “людина” він

замінює словом *Dasein* (наявне буття, людське буття); термін “техніка” поступається місцем слову *Gestell* (“постав”) тощо.

Така деконструкція як спосіб коректування, уточнення понять, які відповідають значенням сучасної мови, є “необхідною умовою нового більш фундаментального граничного осягнення буття, забуттям якого грішила вся попередня філософія Заходу” [121, с. 106].

Варто зазначити, що ключовим поняттям гайдеггерівської програми є поняття “деструкція”, яке послужило прототипом таких понять, як “археологія знання” у Фуко, “генеалогія” в неоніцшеанців, “деконструкція” в Дерріда тощо. Основним же методом є метод “деструкції-конструкції”, що нагадує метод удавання до коріння, до немислимого (*das Ungedachte*), до невимовного в традиційному метафізичному мисленні. Адже лише таким чином можна віднайти “за-гублене” Буття.

Необхідність цього методу, за Гайдеггером, зумовлена “забуттям відмінності між Буттям і буттям”, тобто забуттям фундаментальної онтологічної різниці, яка характеризується “як продуктивне, конструктивне начало в самому аутентичному сенсі цих понять” [121, с. 106]. Можна сказати – “з-цілююче” начало. Адже, саме в просторі між буттям і буттям містяться основи величезної кількості можливостей, саме тут “з-являються” творчі задуми особи, активізуючи її особистісне начало, саме тут зароджуються справжні події. Така ситуація “при-зводить” людину до надзвичайно енергетично напруженого стану. Останній, так чи інакше, має місце в житті кожної людини. Він змушує її, зробивши той чи той вибір, ді-Я-Ти. А це, як відомо, із необхідністю спонукає людину до стосунків з іншими, що часто-густо є незораною цілиною для багатьох із нас.

Утім, повертаючись до гайдеггерівського методу деконструкції, варто зазначити, що останній постає фундаментальною тенденцією філософського мислення. Основну цільову настанову деконструктивної стратегії Гайдеггер тлумачить таким чином: “Ми розуміємо це завдання як таке, в якому... ми

прагнемо зруйнувати традиційний зміст стародавньої онтології доти, доки не наблизимося до первісного досвіду, у якому ми знайдемо наші первісні способи визначення природи Буття – способи, які спрямовували з тих пір наші пошуки” [188, с. 44].

Як бачимо, гайдеггерівська деконструкція є “справжнім подоланням філософії методом інтенсивного “діалогу” з минулим”. “Зовнішньо деконструкція виявляється як насильство, бо розворушує, дестабілізує і руйнує стале, ороговіле, змертвіле. Проте вона є різновидом насильства, яке відновлює, (“з-цілює” – Л. О.), через те, що руйнує наявні поняття, теорії, форми свідомості лише для того, щоб розчистити територію для створення справжньої науки про буття” [121, с. 108].

Варто також зазначити, що в праці “Основні проблеми феноменології” Гайдеггер указує: “Три основних компоненти феноменологічного методу – редукція, конструкція, деструкція – за своїм змістом гармонують одне з одним і мають знайти загальне обґрунтування в їх взаємозв’язку. Процес конструкції в філософії з необхідністю стає процесом деструкції. Це означає, що деконструювання традиційних понять здійснює історичний поворот до традиції” [187, с. 23]. Відбувається таке собі оновлення, “з-цілення” традиції, аж до здійснення своєрідного зв’язку поколінь.

Стосовно ж особи, то, на думку М. Гайдеггера, “в основі кожного саморозуміння і самоствердження людини залягає її вихідне, рідко свідоме ставлення до буття і його істини” [153, с. 305]. До цих глибин із необхідністю добирається сучасна наука. А з її допомогою й сучасна людина, яка все ще прагне “пізнати саму себе” з метою власної самореалізації (цілісності).

Отже, мислення має повернутися до основ, із яких виросла метафізика. Воно повинно бути, на думку Гайдеггера, *мисленням про буття* в його справжньому розумінні.

Філософ виходить із того, що людина завжди була, є та буде тим, хто лише відповідає на *нечутний виклик Буття*. Світ у цілому не спостережний: усе, що

ми бачимо, перебуває в світі, а де ж сам світ? На думку М. Гайдеггера, він розкривається тільки із середини наявного буття як коло його *буттєвих можливостей*. Коло можливостей буття наперед охоплює все реальне й мислиме суще. Таким чином, людина за своєю “природою” споконвічно втягнута у відмінність *між буттям і суцим*. Опиняючись водночас і першим, і другим, вона здатна “з-цілюватися”, і цей процес триває доти, доки людина мріє, мислить, творить, зрештою – живе. Тобто, людина сама в собі є ця “*онтологічна різниця*”. “Будь-яке осягнення ставлення людини до буття і його істини живиться енергією цієї різниці і в неї прагне знайти виправдання свого права говорити і судити про суть сущого” [121, с. 111]. Отже, сучасна людина повинна думати про буття, говорити про буття, дбати про буття, адже саме в ньому можна віднайти свою власну людську цілісність.

Варто зазначити, що гайдеггерівська екзистенція – це не панування, влада, підкорення, а “пастушество, сторожа, піклування про буття” [154, с. 338]. А гуманізм, який захищає філософ, – “це гуманізм, який мислить людяність людини з близькості до буття. Проте це разом із тим і гуманізм, у якому найважливішим визнається не людина, а історична суть людини з її джерелом в істині буття” [154, с. 338]. Власне, і “думка, яка осмислює істину буття, як думка є історичною. Немає ніякої «систематичної» думки і поряд із нею; вона не існує і для ілюстрації історіографії минулих думок. Але є ще щось більше, ніж гегелівська систематика, яка нібито здатна зробити закон своєї думки законом історії та, врешті-решт, підняти цю останню до системи. Є в більш первісному осмисленні історія буття, якій належить думка як пам’ять цієї історії, самою історією здійснена. Така пам’ять у корені відрізняється від фіксації історії, яка підсумовує, у значенні чогось, що сталося і що минуло” [154, с. 332]. Поза сумнівом, над цими словами варто задуматися сучасним філософам і не тільки.

Про буття, яке ще не придумане, не уявлене в думці, стверджує Гайдеггер, можна говорити лише, що “воно мається” (“май-буття”). “Маятися” – доля буття, поки не знайде воно Слово в мові справжніх мислителів (пригадаймо: “Спочатку



було Слово...”). Тому, перш ніж відважитися на Слово, потрібно зрозуміти його глибинний зв’язок із Буттям: “Ми бачимо в звуковому і письмовому образі тіло слова, мелодії і ритмі – душу, в семантиці – дух мови. Ми зазвичай мислимо мову із її відповідності сутності людини... Метафізичне тілесно-духовне тлумачення мови приховує Мову в її буттєво-історичному існуванні. Згідно з цим останнім, мова є здійснювана буттям і пронизана його ладом домівка буття” [154, с. 335]. Отже, аналізуючи мову, можна почути саме Буття, побачити становлення особистості, установити її рівень розвитку й т. д.

Якщо мова вмирає, утрачається нитка, яка зв’язує людину з Буттям. Але мова може відродитися, якщо відродиться думка, причетна до Буття; між ними, Думкою і Словом, – прямий зв’язок, у них одна праматір: “Людина повинна, перш ніж говорити, знову відкритись для вимог буття з ризиком того, що їй мало або рідко що вдається сказати на цю вимогу. Тільки так слову знову буде дарована дорогоцінність його існування, а людині – покрівля для мешкання в істині буття” [154, с. 319]. Тут Гайдеггер сходиться з Гумбольдтом, згідно з яким, мова присутня в мислячій людині як “інтелектуальний інстинкт розуму”, як “формуючий орган думки”. Живе Слово вкорінене в Бутті, між Словом і Світом існує “енергетичний зв’язок”. Отож, якщо погано з мовою – погано з думкою, а якщо погано з думкою, то нічого доброго бути не може. Мова не тільки відображає світ, але й творить його, виконує мислетворчу функцію; де гине мова, гине й людина [36]. Отже, людина повинна відточувати свою власну мову, намагатись якнайточніше передавати думки та тоді, спілкуючись з іншими, вона зможе відчувати при-сутність Буття як “з-цілюючого” моменту, що “з-являється” між людьми в ролі розуміння, взаєморозуміння і тому приводить до справжньої толерантності, аж до любові, яка є “цілющою” живильною силою для кожного.

Хайдеггер говорить: “Думкою з-дійснюється відношення буття до людської істоти. Думка не створює і не виробляє це відношення. Вона просто відносить до буття те, що дано їй самим буттям. Від-ношення це полягає в тому,

що думка дає буттю слово. Мова є домівка буття. В оселі мови мешкає людина. Мислителі і поети – хранителі цієї оселі” [154, с. 314]. І це справді так, адже саме мислителям і поетам удається якнайточніше висловлювати власні думки про світ і людину в ньому. У цьому треба віддати їм належне. Більше того, прислухаючись до їхніх творів, можна почути голос Буття, відчути Час, Епоху, в якій ми живемо.

“Звертаючись до поезії і мистецтва як до «хранителів буття» і співрозмовників філософії, М. Гайдеггер переосмислює історичну і художню подію як своєрідний вузол, в якому буття в своїй істині являє себе як можливість, що зве людину до здійснення цієї можливості і тим самим до самореалізації людини в її суті” [121, с. 117]. До цих думок філософа, безперечно, варто прислухатись.

Мислителі й поети, належачи істині буття та оберігаючи її, залишають непомітний слід у мові, який не можна стерти. Звідси й відповідь на ще одне питання про відносини між філософією й поезією: “Філософія і поезія стоять на протилежних вершинах, але говорять те саме” [155, с. 154]. “Майбутня думка, – стверджує М. Гайдеггер, – вже не філософія, тому, що вона мислить ближче до джерел, ніж метафізика, чиє ім’я означає те саме. Майбутня думка разом з тим не зможе вже, як вимагав Гегель, відкинути назву «любові до мудрості» і стати самою мудрістю в образі абсолютного знання. Думка виходить до злиденності своєї суті, яка випереджує. Думка збирає мову в просте казання. Мова є мова буття так само, як хмара – хмара в небі. Думка прокладає своїм казанням непомітні борозни, які селянин повільним кроком проводить по полю” [154, с. 356].

“У цій гайдеггерівській концепції мови і мовлення мова думки і мова поезії, яка заступається традиційним уявленням про знак як про ярлик предмета, починаються з поклику світу, що чекає в своїй смисловій повноті, щоб людина надала йому слово, «висловила» його. Реальна історія думки при цьому осягається як одна з можливостей людського існування, яке набуває свого

власного смислу в своєму конкретному часі. Ця історія думки включається в ту подію в світі, яким є *Dasein* (людське буття), і стає не відокремленою від онтологічного розуміння. Ясперівському екзистенціалістському захопленню людиною М. Гайдеггер протиставляє свою увагу до онтологічного виміру («виміру буття»), в світлі якого людина вперше тільки усвідомлює себе не володарем суцього, покорителем природи, а сусідом, пастирем буття. Світ для нього не об'єкт тотального панування, а чиста трансценденція, тобто постійне подолання будь-яких форм предметно-суцього, «пересилування» будь-яких меж, яке досягається в екстатичному виборі і пориванні. Онтологічною основою трансценденції у М. Гайдеггера постає «ніщо», в якому він вбачає гарант будь-якого буття і саме буття. У контексті такого самоусвідомлення людське буття в світі означає, що горизонтом діяльності людини постає істина буття, а найбільш дійова справа – це думка, яка згадує про світ як про первісний вимір буття” [121, с. 118]. Отже, думати – це досить таки корисно, особливо, коли ця думка про світ, про Буття. Така думка відіграє роль глибинного “з-цілюючого” механізму, що сполучає людину зі світом, із собою, і з іншими людьми. Більше того, її висловлювання здатне з-дійснювати “цілющий” (живильний) в-плив на саме Життя. Але виникає питання про те, як бути в такому разі із народною мудрістю, яка проголошує “мовчання – золотом”? Або – зі східною, що апелює до принципу “не-діяння”? Можливо, на певному етапі в певній ситуації мовчання, чи “не-діяння”, також здатне відігравати “з-цілюючу” й “цілющу” функцію?

Так чи інакше, людське буття – досить складний феномен. Погляньмо хоча б на таку його фундаментальну властивість, як здатність поєднувати минуле, теперішнє та майбутнє. Людське буття пронизано часом. І саме тому воно – цілісне, з-цілююче й цілюще. (Як відомо: “Час найкращий лікар!”, або “Все тече, все змінюється...”). Поза сумнівом, Час – трансцендентний, а Буття... Тому бути сучасною людиною означає постійно змінюватися (трансцендувати). Від-повідати вимогам часу – значить по-справжньому жити. Така від-повідність (від-

повідальність) глибинно пов'язана з усвідомленням по-точного моменту й, водночас є самим “потокем свідомості”, що характеризується як пере-бування тут-і-тепер і здатне відігравати “з-цілюючу” функцію в людському житті-бутті. Зрозуміло, що з таким завданням може справитися далеко не кожен. Воно вимагає від людини неабияких зусиль.

Утім, ураховуючи втрату людиною будь-якої опори в зовнішньому світі і, як результат, надзвичайну розбалансованість її внутрішнього світу, що ще більше ускладнює ситуацію, су-часній (“частоківій”, “фрагментарній”) людині в пошуках цілності варто звернутися до царини культури, яка пропонує досить-таки широку гамму різноманітних підказок і рекомендацій. Але остаточний вибір усе ж залишається за окремою особистістю. І це вона повинна зрозуміти й усвідомити. На заваді – лише невеличка перешкода, а саме: західній свідомості властива така “невиправна риса”, як “переносити почуття та вчинки на зовнішні або трансцендентні об'єкти, замість того, щоб оцінити їх із точки зору внутрішніх якостей” (Дельоз, Гваттарі). Адже, зовнішні причини “причинніші за усі інші”. Та це лише ілюстрація лінійного підходу до вирішення проблеми.

Варто зазначити, що установка на відмову від ідеї зовнішньої каузальності знаходить свій вираз у метафоричній системі постмодернізму, де поряд зі “смертю Бога” ми знаходимо “смерть Автора” та, зрештою, “смерть суб'єкта”.

Загалом, відмова від концепту “суб'єкт” і самої ідеї суб'єкта як діючого й такого агента, що спричиняє будь-який процес, із необхідністю приводить до ідеї спонтанності. У цьому відношенні досить-таки прийнятні численні апеляції постмодернізму до традиційної східної культури з її акцентом на об'єктивно-предметній складовій діяльності. Так, аналізуючи стиль мислення Чан Дунсуня, Кристева відзначає, що “він вийшов із іншого лінгвістичного горизонту (горизонту ідіограм), де на місті Бога виявляється діалог Ін-Ян”. Якщо врахувати, що фігура Бога осмислена філософією постмодернізму як персоніфікація ідеї зовнішньої лінійної причинності, то звертання Кристевої до іманентної креативності “діалогу Ін-Ян” може бути прочитано як поворот до

ідеї спонтанної самоорганізації. Звертання до культури традиційного Сходу характерне і для Фуко, і для Дерріди та ін.

Так чи інакше, суб'єктивність у постмодерністському світі розпадається і людське буття ще більше фрагментується, а значить проблематизується. “І якщо пізній Дерріда закликає нас повернутися до проблеми «фрагментарної особистості», то відомий теоретик постмодерну П. Козловський взагалі вважає цілісність людини автентичним виявом постмодерного світосприйняття. На його думку, саме людина є моделлю для пізнання світу. Тому постмодерна філософія за своєю суттю є антропоморфною і її головним завданням є вивчення людського досвіду в різних царинах людського буття” [53, с. 135]. Отже, для людського буття характерна цілісність, яка в підсумку залежить від здатності людини до вільного вибору.

Зважаючи на досягнення сучасної науки, зокрема квантової фізики, психології, так звану “фрагментарність” можна було б означити як “нелокальність”, а особистість – як “нелокальну особистість”. Утім, про це йтиметься в наступному розділі нашого дослідження.

#### **2.4. Зустріч Сходу та Заходу в українській філософії**

Дослідження проблеми цілісності у філософській культурі з необхідністю вимагає звертання також до рідної української культури. По-перше, тому що саме з нею в нас найглибинніший (генетичний) зв'язок, який дає змогу віднайти найточніші й найтонші відповіді на поставлені питання; по-друге, тому що (за принципом доповнення) кожен народ бачить “інваріант буття” (Єдине) в особливій проекції. На це звертає нашу увагу Г. Гачев у праці “Національні образи світу” [23]. Він називає цілий ряд факторів (природних, способів перетворення природи в процесі праці, етнічний фактор, мову, культуру, соціум), які без упину живлять і відтворюють національні склади буття й мислення.

Переплетення окреслених факторів філософ влучно називає *національним* “Космо-Психо-Логосом” [143, с. 45].

Варто зазначити, що кожен конкретний Космо-Психо-Логос ґрунтується на специфічному потрактуванні чотирьох “першоелементів”: *землі, води, повітря, вогню*, а також тих сил, що ними зумвлено взаємозв’язок цих елементів (у давньогрецькому світорозумінні – любові та ворожнечі).

Як зазначає В. Табачковський, переконливим доказом того, що український Космо-Психо-Логос відповідає окресленій системі уявлень, є творчість Григорія Сковороди, де чітко протиставлено “доброродство” “недоброродству”. Аналізуючи “Сад божественних пісень”, філософ помічає набір усіх чотирьох першоелементів. “Найперше землі, яка все родить, і що на ній ти “зв’яжеш”, те “зв’язане буде на небі”; відтак земля – не тільки першоелемент, а й символ світу дольного порівняно з горішнім (епіграфи до пісень 2-ої та 3-ої). Далі маємо тяжіння річки до моря (= вода), сталі до магніту (знову земля), вогню до гір, а духу (= повітря) до Бога (пісня 2-га)” [143, с. 46].

В. Табачковський стверджує, що саме такою є загальна схема *філософсько-поетичного образу буття* у свідомості українця. Більше того, наголошує вчений, цю схему можна конкретизувати шляхом філософсько-антропологічних спостережень. Далі філософ апелює до цікавих, щодо цього розмірковувань О. Кульчицького, який простежує переплетення кількох груп чинників: расово-психічних, геопсихічних, історіопсихічних, соціопсихічних, культурно-психічних, глибинно-психічних (комплексів персонального несвідомого та архетипів колективного підсвідомого).

Стосовно расовості, то в Україні співіснують й поєднуються в основному два типи – *динарський* і *східний (остійський)*. Динарська раса характеризується більшою активністю (навіть агресивністю) до світу, інтенсивністю чуттєво-афективного життя. Представник східної (остійської) раси – то здебільшого ідилічно-елегійна людина, схильна до піклування, турботи про інших

(своєрідного материнства), тяжіння до невеликих спільнот, до найдрібніших речей (витончений смак до них демонструє українська вишивка).

Геопсихічні чинники української психіки також суперечливо поєднують “активізм” та “елегійність”, на чому акцентується увага в антропологічних розмірковуваннях О. Кульчицького.

Загалом, усі, хто досліджував психологію нашого народу, зауважує В. Табачковський, робили наголос на архетипі “*magna mater*” – доброї землі, Деметрі, Матері-Природі, у променях якої навіть демони перетворюються на дрібних, комічних “гоголівських” чортів [143, с. 47].

“Чи не звідсіль, – запитує філософ, – ідея «сродності» (з буттям) у світосприйманні Г. Сковороди, в якого «землеробство... ніби скарб неоціненний в нашому домі всередині нас закопано» (Діалог «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті»), його ж буттєва філософія «весілля душі» й непохитного щастя існування, його зосередженість на чистому й високому, всупереч незрідка неприхильній або й ворожій реальності? Чи не звідсіль – «Сонячні кларнети» молодого П. Тичини, далі – сонячна осяяність світу-степу у Олеся Гончара, оте «вічне світло сутнього» над будь-яким жахіттям? Чи не звідсіля ж – образ буття як «найвищого дару людської долі» в сучасного філософа Сергія Кримського?» [143, с. 47].

Загалом, український образ буття сповнений мало не язичницьким сонцепоклонінням. Герой найпершого сквородинівського діалогу Наркіс (образ самопізнання) перетворюється на сонце. Свою душу філософ порівнює з вербою, що виростає із землі, а живиться Богом “як водою” (пісня 3-тя з “Саду божественних пісень”). Наркіс найбільш поціновує “джерело водне” та “вогненне джерело”. Водне джерело “виточує струмені вод, напоюючи, прохолоджуючи, змиваючи бруд”. Вогненне джерело “виточує проміння світла, просвічуючи, зігріваючи, омиваючи морок”. Як бачимо, український образ буття постає у свого наймасштабнішого виразника Григорія Сковороди таким, що тяжіє до гармонізації двох протилежних начал, до взаємоузгодження

найпотаємніших джерел Космогенези: *водно-земного* – та *вогнено-сонячно-повітряного* [143, с. 48].

Звичайно, цей аналіз потребує продовження. Але вже з наведених прикладів видно, що українська філософська думка акцентує увагу на єднанні, скажімо, східного й західного світогляду. Причому вона з необхідністю апелює до ментальних рис українського народу, зокрема, до західної активності й східної пасивності. Таке поєднання нам досить легко зрозуміти, адже воно закорінене в самій внутрішній глибинній природі українця. Та й не тільки у внутрішній. Але справа полягає не лише в розумінні, а у вмінні гармонійно поєднувати такі, здавалось би, взаємовиключні протилежності.

Утім, побудова незалежної української держави свідчить про те, що голос Буття у свій час усе-таки був почутий. Головне тепер його не втрачати, а ведучи постійний діалог із нашим минулим, “з-цілювати” теперішнє й вірити в майбутнє.

Варто також зазначити, що кожен народ, кожен ракурс має виразний загальнолюдський зміст, який уможлиблює порозуміння між представниками різних культур [143, с. 33]. Такий ракурс властивий і нам – українцям.

### ***Підсумки другого розділу***

Отже, аналізуючи проблему цілісності буття через призму філософської культури, робимо висновок, що ця проблема розглядається з різних точок зору. Найбільш виразними серед них і такими, що найтісніше доповнюють одна одну, є *східна* та *західна*. Доказом цього слугують хоча б такі граничні поняття, як *Дао* й *Логос*, які донині існують, що і є свідченням їх причетності до Цілого.

У вищевказаних поняттях приховано глибинні смисли. Апелюючи до них, можна виявити специфіку *східного* й *західного шляхів* осмислення *буття*. А це, у свою чергу, дає змогу з-розуміти Іншого та таким чином долучатися до істинності Буття.



У проясненні власне людського буття Схід акцентує увагу на *безпристрасності дао-людини*. Натомість, західна цивілізація постійно перебуває в *пошуках ідеальної Логос-Боголюдини*, про що з необхідністю засвідчують такі духовні ситуації, як *Премодерн*, *Модерн* і *Постмодерн*.

Відповідно, *Премодерн* пропонує нам ідеал людини, пошуками якої пронизана вся західна філософська думка. Та останній є дещо розпорошеним і тому помітний не кожному і не завжди. Так в Античності відбувається лише *народження особистості* й цілісність її можлива тільки на рівні космосу. Середньовіччя акцентує увагу на *образі особистості*, який є ідеальним (цілісним) та перебуває він лише в Бога. Ренесанс надає цьому *образу неабиякого блиску* й переводить його на площину, видиму для всіх.

У “*проекті модерну*” на передній план виноситься *суб’єктивність як основна властивість особистості*. Саме тому установка на цілісність, дана попередніми епохами, втрачається, а людське буття у світі не стільки укріплюється, скільки проблематизується.

*Постмодерн* покликаний не інакше як повернути людині “втрачену” цілісність. Та реабілітація останньої проходить дуже “болісно”, адже “Бог помер”... І *су-часна людина*, “втративши” надійну опору ззовні (зовнішню цілісність) й іще недостатньо усвідомивши цілісність внутрішню, опинилася на межі та перед вибором... Останній дається людині нелегко, адже старі способи вирішення просто не спрацьовують, тому мають бути віднайдені цілком нові шляхи.

Ці шляхи певною мірою можна відшукати в історико-філософському контексті, який досить-таки насичений інформацією про можливі інваріанти вирішення проблеми. У різноманітних наукових дослідженнях пропонується цілий ряд відповідей-варіантів на поставлені запитання. Важливо лише їх розпізнати. Так, можна стверджувати й “про певну еволюцію образу людини в епоху постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні

мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» тощо звучать приглушено і поступово стають анахронізмом» [53, с. 135]. Звучить обнадійливо.

Отже, “з-цілення” су-часної людини можливе, і можливе як реальний учинок, що від-бувається завдяки здатності останньої відповідати на все більш чутний виклик Буття. Звичайно, не варто забувати також і про свободу вибору.

Сучасній людині властива цілісність, тільки з-до-бувається вона різними шляхами, а про її наявність свідчить уміння особистості бути від-повідальною, від-повідною су-часній ситуації.

Про те, що цілісність людського буття значною мірою залежить від особистісної установки на цілісність, говорить сучасна наука. Більше того, вона покладається нині не тільки на причинні лінійні зв'язки між явищами, але й доводить існування нелінійних, нелокальних прихованих зв'язків, цим самим визнаючи наскрізь пронизаний і єдиний Усесвіт.

## РОЗДІЛ 3

### ФЕНОМЕН ХОЛОТРОПНОСТІ: КОМПАРАТИВІСТСЬКИЙ ПІДХІД

#### 3.1. Зовнішня та внутрішня цілісність

Людина здатна переживати як зовнішню, так і внутрішню цілісність. Під *зовнішньою цілісністю* слід розуміти цілісність, що є результатом випадкової злагоди людини й соціального середовища. Тобто зовнішня цілісність – це результат випадку-злагоди, що поєднує людину з іншими людьми в межах соціуму. Вона проявляється як у фізичній, так і в психологічній формах, які близькі в тому, що їхні причини постають зовнішніми відносно екзистенційних глибин людини.

На відміну від зовнішньої, *внутрішня цілісність* є результатом злагоди людини із собою, що призводить до своєрідної самотності, радше само-стійності, і вже на цій основі – до злагоди людини та суспільства. Внутрішня цілісність постійно породжується принциповою відкритістю людського буття до глибинних змін, тому фундаментальною передумовою внутрішньої цілісності є уз-годження між попереднім і наступним станом людської особистості, аж до уз-годження між різними вимірами її буття.

Внутрішня цілісність як специфічне буття людини – вельми позитивний процес. З одного боку, вона свідчить про глибинні еволюційні зміни в надрах особистості, а з іншого – виражає можливість розв'язання суперечностей між різними вимірами особистості. Таким чином, внутрішня цілісність людини є таким проявом її особистісного буття, який означає гармонію особистісного розвитку, його само-тотожність і, водночас, указує на його екзистенційну глибину та можливість виходу до принципово іншого буття.

Прояви зовнішньої цілісності вивчає ряд наук, як-от: соціальна філософія, соціологія, соціальна антропологія та соціальна психологія, а також педагогіка

й т. д. Вивчаючи передусім зовнішню цілісність, *психологія*, як і *філософія*, може спрямовувати свою рефлексію на внутрішню цілісність. Варто лише зауважити, що ці науки розглядають різні аспекти внутрішньої цілісності. Оскільки психологія досліджує вияви внутрішньої цілісності в *психічному житті людини*, то філософія розглядає їх у *людській екзистенції*.

Зазначимо, що поняття “психіка” передусім позначає ті реальності, які пов’язані із взаємодією свідомості та позасвідомого, тобто відображають внутрішні стани (переживання й реакції) особистості. Поняття “екзистенції” значно ширше, воно виражає єдність переживання реальності та життя в реальності – виражає повноту (цілісність) людського буття. Більше того, поняття екзистенції окреслює принципову здатність людини бути на межі своїх можливостей і бажати вийти за цю межу. Однак такий вихід часто-густо призводить до відокремлення й відчуження себе та соціуму. Часто, але не завжди. Власне, наше завдання в тому й полягає, аби проаналізувати ті випадки й такі стани, коли людина здатна відчувати єдність (цілісність) або причетність себе до соціуму, до інших, зрештою – до людства загалом.

**3.1.1. Хілотропний і холотропний модус свідомості.** Сучасна психологія накопичила величезну кількість даних, які вказують на такі взаємодоповнюючі сторони природи людини, як існування її в ролі окремої *матеріальної сутності* та в ролі *безмежного поля свідомості*. У результаті, було виділено два емпіричні модуси свідомості – *хілотропний і холотропний*.

Ці терміни ми подибуємо в С. Грофа [33]. *Хілотропний* буквально означає той, що рухається в напрямі матерії (грецьк. *hyle* – матерія, *trepein* – рухатись у напрямі чогось), *холотропний* – той, що рухається в напрямі цілісності (грецьк. *holos* – ціле).

Існуванню особистості, чий емпіричний світ обмежений лише *хілотропним модусом*, властива неавтентичність. Вона характеризується відсутністю справжності, вибіркоvim фокусом на переслідуванні цілей і нездатністю

сприймати життєвий процес із вдячністю. Типовими рисами такого способу буття у світі є надлишкова зайнятість минулим і майбутнім, недостатнє усвідомлення цього моменту й виняткова увага до маніпуляцій у зовнішньому світі, пов'язана з крайнім відчуженням від внутрішнього психологічного процесу.

Спроекований на соціальну та глобальну ситуацію, цей модус переживання фокусує увагу на зовнішніх показниках і на об'єктивних параметрах, убачаючи в них індекси рівня життя й благополуччя. З'являється тенденція вимірювати якість життя обсягом матеріального виробництва та володіння, а не характером життєвого досвіду й не суб'єктивним відчуттям задоволення. Більше того, така філософія та стратегія життя вважається природною й логічною. Характерні риси такого підходу – близькозоре тяжіння до безмежного росту, егоїстична суперницька орієнтація, неповага до природних циклів і холистичних узаємозалежностей – укріплюють і підсилюють одна одну. А разом вони намічають фатальну траєкторію з ядерною катастрофою й тотальним екологічним лихом в ролі логічних альтернатив майбутньому планети.

Порівняно з цим, людина в *холотропному модусі свідомості* не здатна адекватно ставитися до матеріального світу як до обов'язкової та найважливішої системи координат. Прагматична реальність повсякденного життя, світ твердих матеріальних об'єктів і роздільного існування сприймається як ілюзія. Нездатність ототожнитися з тілесним Его й відчутти себе окремою істотою, чітко відмінною від тотальності космічної сітки, призводить до заперечення основних правил, дотримання яких необхідне для продовження існування окремого організму. Це може відобразитися в зневазі до особистої безпеки, елементарної гігієни, їжі, води або навіть кисню. Втрата індивідуальних меж, просторових і часових координат, адекватного зв'язку з реальністю становить значну загрозу для виживання. Екстримальні форми холотропного модусу (такі, як ототожнення з Універсальним Розумом і Надкосмічною Порожнечею) повністю протилежні

свідомості, орієнтованій на матерію й тілесне Его. Основоположна єдність усього існування, трансцендуючий час і простір є єдиною реальністю. Усе постає досконалим, як воно є; немає що робити й нікуди йти. Ніяких потреб, або вони повністю задоволені – людина занурена в холотропний емпіричний модус, вимагає уваги інших людей, які турбуються про її основні потреби, прикладом чого є численні розповіді про учнів, які доглядають за своїми вчителями під час самадхі або саторі.

Досвід холотропної свідомості, на думку сучасних психологів, варто розглядати як прояв властивого людській природі потенціалу, і сам по собі він не становить психопатології. Коли таке переживання зустрічається в чистому вигляді та у відповідних обставинах, як зауважує С. Гроф, то воно може стати *зцілюючим, розвиваючим і перетворюючим*. Воно може бути надзвичайно цінним як *проміжний стан*, за яким слідує процес хорошої інтеграції, але його не можна сумістити з потребами повсякденної реальності. Його цінність вирішальним чином залежить *від ситуації*, від того, наскільки індивід здатен його *прийняти й конструктивно інтегрувати*.

Два модуси свідомості, *хілотропний* і *холотропний*, можуть взаємодіяти так, що будуть заважати повсякденному життю, або ж будуть гармонійно зливатись і підсилювати життєвий досвід. Невротичні та психотичні явища можна розглядати, за С. Грофом, як результат невирішеного конфлікту між двома модусами, як компромісні утворення й “шум на межі взаємодії”.

Гармонійне поєднання двох модусів не спотворює реальність, а надає їй містичного аромату. Людина, втягнута в подібний досвід, здатна взаємодіяти зі світом так, ніби той зроблений із твердих окремих об’єктів, але не сплутує ці прагматичні відносини з межевою істиною про реальність. Вона переживає багато додаткових вимірів досвіду, що діють ніби за сценою, і по-філософськи повністю усвідомлює наявність найрізноманітніших альтернатив буденній реальності. Така ситуація, за С. Грофом, має місце, коли індивід стикається з *холономічними* аспектами реальності.

*Холотропні стани свідомості як ключ до розуміння духовних вимірів буття.* Досліджуючи незвичайні стани свідомості, “критичні стани духу”, сучасна психологія виділяє велику й дуже важливу підгрупу, даючи їй назву *холотропні стани свідомості*.

У холотропних станах відбуваються особливі трансформації свідомості, які пов’язані зі змінами у всіх сферах сприйняття та супроводжуються сильними й найчастіше незвичайними емоціями, а також глибокими змінами в мислительних процесах. Ось яку характеристику цим станам дає С. Гроф: “У холотропних станах ми переживаємо вторгнення інших вимірів буття, які можуть бути досить інтенсивними і навіть приголомшуючими. Але при цьому ми все-таки не втрачаємо просторово-часової орієнтації і почасти залишаємося в контактi з повсякденною реальністю. Іншими словами, ми водночас присутні у двох різних реальностях” [34, с. 16].

Зауважимо, що холотропні переживання є спільними в багатьох процедурах, які протягом століть формували обрядове, духовне й культурне життя різних народів. Вони були основним джерелом космологічних, міфологічних, філософських і релігійних систем, які описують духовну природу космосу та буття, і становлять собою ключ до розуміння духовного життя людства, – від шаманізму й священних церемоній чужоземних племен до великих світових релігій. Але, що найважливіше, вони містять найцінніші практичні вказівки, стосовно оптимальної життєвої стратегії, що дає нам змогу повністю усвідомити наш творчий потенціал.

У людей, які, перебуваючи в холотропних станах, уміють включити їх у своє життя, як правило, не розвивається своєрідне оманливе світосприйняття, яке становить собою розірвані спотворення “об’єктивної реальності”. Вони спостерігають різноманітні аспекти грандіозної картини *одушевленого Всесвіту*, пронизаного вищим космічним розумом, який у підсумку співмірний із власною психікою та свідомістю. Ці прозріння демонструють особливу подібність із таким розумінням реальності, яке протягом історії неодноразово, найчастіше

абсолютно незалежно, виникало в різних частинах світу. У тих чи інших варіантах ця картина реальності постає перед усіма, хто зміг у доповнення до свого повсякденного досвіду в матеріальній реальності отримати прозріння із холотропних станів свідомості.

**Універсальні архетипи К. Юнга.** Сучасні психологи також спостерігають, що в холотропних станах психіка має доступ до великої кількості пантеонів різноманітних міфологічних персонажів і до тих сфер, де вони мешкають. За К. Юнгом, це маніфестації первинних універсальних моделей, які є невід’ємними компонентами колективного безсвідомого. Ці архетипічні фігури умовно поділяють на *дві категорії*. *Перша* включає в себе божественні, або демонічні істоти, які втілюють специфічні універсальні ролі й функції. Найбільш відомими із них є Велика Богиня-Мати, Жахлива Богиня-Мати, Мудрий Старець, Вічна Юність (*Puer Eternus* і *Puella Eterna*), Коханці, Невблаганний Жнець і Брехун. Юнг також помітив, що чоловіче безсвідоме зберігає узагальнене уявлення жіночого принципу, названого Анімою. Двійником Аніми служить Анімус – узагальнене уявлення чоловічого принципу в жіночому безсвідомому. Уявлення ж у безсвідомому темного, руйнівного аспекту людської особистості називається в юнгівській психології Тінню.

Архетипічні фігури *другої категорії* представлені божествами й демонами, які належать до окремих культур, географічних просторів та історичних періодів. Наприклад, замість узагальненого універсального образу Великої Богині-Матері ми можемо споглядати одну з її конкретно-культурних форм – наприклад Діву Марію, індуїстських богинь Лакшмі й Парваті, єгипетську Ісіду, грецьку Геру та багато інших.

Отже, ці образи не обмежені расовим й культурним надбанням людини, яка їх переживає. І, що також важливо, як зазначає С. Гроф, “ніхто із індивідів, які переживали зустрічі із архетипічними персонажами, не сприймали їх як зустрічі з вищим принципом Всесвіту і не оволодівали почуттям повного розуміння



буття. Ці божества самі здавалися творіннями деякої вищої, перевершуючої сили” [34, с. 32]. Таке прозріння співзвучне ідеї міфолога Джозефа Кемпбелла про те, що ці божества повинні бути *“прозорими для трансцендентного”*. Вони служать мостом до божественного джерела, але їх не варто сплутувати з ним. Тому, займаючись систематичним самодослідженням або духовною практикою, важливо не “заблукати” й не зробити якесь божество “непрозорим”, а також не розглядати його як абсолютну космічну силу, адже швидше потрібно вважати його вікном в Абсолют.

Прийняття архетипічного образу за абсолютне джерело творіння веде до ідолопоклонства – а це помилка небезпечна й така, що сіє розбрат, чому не злічити прикладів в історії релігії та культури.

*За межами архе, або переживання трансцендентного.* Переживання одушевленої природи й зустрічі з архетипічними персонажами самі по собі не можуть повністю задовольнити духовні запити людини.

Вихід за межі архетипічного супроводжується більш глибокими переживаннями. Ці переживання не сковані звичайними категоріями трьохмірного простору та лінійного часу, які знайомі нам із повсякденного життя. Вони містять у нероздільному сплаві всі полярності, які тільки можна мислити, і цим перевершують дуальності будь-якого виду. “Люди, у яких були переживання Абсолюту, – пише С. Гроф, – що повністю задовільняло їхні духовні пошуки, як правило не бачили ніяких специфічних фігуративних образів. Коли вони відчували, що досягли мети своїх містичних і філософських пошуків, описи ними вищого принципу були надзвичайно абстрактні і надзвичайно схожі. Всіх, хто розповідав про таке абсолютне одкровення, об’єднувала дивна подібність в емпіричних характеристиках цього стану. Вони говорили про переживання Найвищого, яке перевершує всі обмеження аналітичного розуму, всі раціональні категорії і всі вузькі місця звичайної логіки” [34, с. 34].

Цей вищий космічний принцип, як вважають сучасні психологи, може сприйматися двояко. *В одних* випадках усі межі особистості розчиняються або разом стираються – і людина повністю зливається воєдино з божественним джерелом так, що стає невідрізною від нього. *В інших* – зберігає почуття окремої особистості, виступаючи в ролі здивованого спостерігача, який споглядає велику таємницю буття збоку. Відомо, що духовна література всіх епох насичена описами обох типів переживання Божественного.

Отже, вищий принцип може безпосередньо переживатися в холотропних станах свідомості, але, як вважають сучасні психологи, не піддається ніяким спробам описати його чи пояснити. Так, наприклад, термін “Бог” не передає адекватно глибину переживань, оскільки традиційні релігії й культури спотворили, спростили та дискредитували його. Навіть такі часто вживані поняття, як Абсолютна свідомість і Вселенський розум, не здатні адекватно описати величезне потрясіння від подібної зустрічі. Дехто вважає, що переживання Абсолюту найкраще виразити безсловесно. Для них очевидно, що той, хто знає, мовчить, а хто не знає – говорить.

Мова, якою ми користуємося в повсякденному житті, просто не в змозі описати той вищий принцип, що переживається людиною в холотропних станах свідомості.

Психологами помічено, що прозріння людей, які переживали незвичайні стани, напрочуд схожі із прозріннями “вічної” філософії. Так, переживання Абсолютної Свідомості й Порожнечі та їх узаємозв’язку нагадують нам тексти махаянського буддизму. Наприклад, у “Сутрі Серця Досконалої Мудрості” або “Алмазній Сутрі” зазначається: “Форма є порожнеча. Порожнеча є форма. Форма не що інше, як порожнеча, а порожнеча не що інше, як форма. (...) Подібно до цього відчуття, сприйняття, побудови розуму, свідомість також суть порожнеча” [165, с. 39].

Варто відзначити, що в сучасній фізиці поняття вакууму розуміється як “насичена порожнеча”. Поль Дірак, один з основоположників квантової фізики й

“батько” антиматерії, описує це таким чином: “Вся матерія створена із деякого найтоншого субстрату, і (...) творення матерії залишає в цьому субстраті «діру», яка проявляється як антиматерія. Опис даного субстрату як матеріального неадекватний, оскільки він однорідно заповнює весь простір і не існує методів, якими його можна було б прослідкувати. Але саме він є тією винятковою матеріальною формою ніщо, із якої створена матерія” [165, с. 39]. Американський фізик Хайнц Пейджелс (Pagels 1990) висловив цю думку ще більш виразно: “Сучасна фізика стверджує, що вакуум – це першооснова всієї фізики. Все, що коли-небудь існувало чи може існувати вже присутнє в цьому небутті простору... і це небуття містить у собі все буття” [165, с. 39].

Проводячи досліди з високим прискоренням елементарних частинок і їх зіткненнями, фізики спостерігали виникнення із так званого “динамічного вакууму” нових субатомних часточок та їх повернення в цю матрицю. Зрозуміло, що питання космічного творення не обмежується походженням фундаментальних будівельних блоків матерії. Воно містить важливі аспекти, що виходять за межі компетенції фізики, наприклад проблему походження форм, порядку, законів і смислу. Що ж до Порожнечі, яку ми здатні переживати в холотропних станах, то вона, як уявляється, є не тільки сировиною для феноменального світу, але й відповідає за всі аспекти творення.

Переживаючи взаємозв'язок Абсолютної Свідомості й Порожнечі, ми отримуємо можливість вийти за межі парадоксів, що заводять у тупик учених, які теоретизують із питань матеріального Всесвіту, який керується причинністю та механічними законами. “Холотропні стани, – відзначає С. Гроф, – можуть дати позитивні відповіді на всі ці питання і парадокси, тільки відповіді ці продиктовані не логікою, а носять емпіричний і трансраціональний характер” [165, с. 40]. Учений продовжує, що коли ми переживаємо перехід від Порожнечі до Абсолютної Свідомості чи навпаки, то в нас не виникає відчуття абсурдності, від якого ми потерпали б у звичайному стані свідомості, розглядаючи походження чогось іншого або, навпаки, безслідного зникнення в

ніщо. Тут присутнє відчуття само-очевидності, простоти, природності процесу й емпіричні прозріння супроводжуються почуттям миттєвого прояснення, або реакцією: “ну так, звичайно”. Оскільки на цьому рівні матеріальний світ бачиться як прояв Абсолютної Свдомості, яка, у свою чергу, сприймається як рівнозначна Порожнечі, трансцендентальні переживання такого роду дають неочікуване вирішення найважчих і невідступних проблем, що займають раціональний розум. І як зазначалося вище, вони напрочуд схожі з прозріннями “вічної” філософії. Уже наводився приклад космічної порожнечі, даної в Праджняпараміта-сутрі. А ось фрагмент давнього твору “Дао де цзин”, написаного китайським мудрецем Лао-цзи: “Перш ніж народився Всесвіт, було дещо безформене і досконале. Воно безтурботне. Порожнє. Одиичне. Незмінне. Безкінечне. Існує вічно. Воно – матір Всесвіту. Не знаючи кращої назви, я назву його Дао, Шлях. Воно протікає через все суще, Всередині і ззовні, і повертається до витoku всього сущого” [“Дао де цзин” §25.].

А ось що сказав про витoki творіння Румі, персидський поет-містик XIII століття: “Небуття з нетерпінням кипить, чекаючи на можливість стати буттям... Бо джерело і скарбниця творіння Божого є не що інше, як небуття, що оволодіває явленністю” [165, с. 41]. Тут варто навести для порівняння ще два фрагменти з іудейської містичної традиції. Так, каббаліст XIII століття Азріель Геронський говорить: “Можливо, вас запитають: “Як Бог із небуття зробив буття? Невже немає великої різниці між буттям і небуттям?” Відповідь на це така: “Буття присутнє в небутті, виражається в формі небуття, а небуття присутнє в бутті, виражається в формі буття”. Небуття є буття, а буття є небуття”. А каббаліст XIV століття Давид Бен Авраам Хе-Лаван пише: “Айін, Небуття, є більш існуючим, ніж все, що існує на світі. Але оскільки воно просте, а все найпростіше в порівнянні з самою простотою складне, то воно зветься Айін” [165, с. 42]. За твердженням християнського містика Мейстера Екхарта, “Небуття Бога наповнює весь світ: Він перебуває скрізь і ніде” [165, с. 42].

Варто також пригадати те, що основоположник неоплатонізму Плотін, говорив про *хілотронний процес* як про “витікання” (*efflux*), а про *холотронний* – як про “зворотню течію” (*reflux*). Загалом, згідно з неоплатоніками, космос у всій різноманітності ієрархічних градацій створений божественною еманациєю, яка виходить із найвищого Єдиного. Люди володіють потенційним доступом до вищих інтелектуальних і духовних сфер та можуть піднятися до свідомості Світової Душі. Ідеї Плотіна стали основною темою всіх неоплатонічних шкіл, рівно як і писання християнських містиків та німецьких філософів-ідеалістів. Сучасний творчий синтез низхідного й висхідного можна знайти в роботах Кена Уілбера (Ken Wilber, 1995).

На Сході схожі уявлення знайшли найбільш чітко вираження в роботах індійського містика та філософа Шрі Ауробіндо Гхоша, який доводив, що, як світ матерії, Брахман проявляється в процесі інволюції Брахман, а потім поступово здійснює розвиток своїх прихованих сил у ході еволюції.

*Інволюція* – це процес самообмеження й згущення, за допомогою якого вселенська Свідомість-Сила поетапно відмежовує себе та створює плани буття. На дальніх своїх рубежах вона приймає вигляд безсвідомого матеріального світу. У кожен план включаються всі енергії свідомості, які належать до більш високих планів, і таким чином весь потенціал первинної Свідомості-Сили концентрується і приховується навіть у Безсвідомому.

*Еволюція* – процес протилежний, коли із видимого космічного Безсвідомого, проявляючи свої приховані енергії, знову виникає Свідомість-Сила. Однак важливо підкреслити, що, за Ауробіндо, еволюція не прямо протилежна інволюції. Вона не є поступове уточнення й розріджування план за планом, яке в підсумку приводить до поглинання всього творення в Єдиному Непроявленому, а поступовий прояв сил свідомості в матеріальному Всесвіті, що веде до ще більшої маніфестації Свідомості-Сили у своєму творінні.

Усесвітній процес, як зауважує С. Гроф, пропонує не тільки нескінченну кількість можливостей становлення індивідами, але й “велику кількість способів

розчинення меж і злиття, яке опосередковує емпіричне повернення до витoku. Однорідні з'єднувальні переживання дають окремим одиницям свідомості можливість здолати відчуження й звільнитися від ілюзії власної окремоті. У результаті розчинення меж, які раніше здавались абсолютними, і наступного злиття, виникають усе повніші емпіричні одиниці. На завершальних етапах цей процес знищує всі межі і здійснює воз'єднання з Абсолютною Свідомістю” [165, с. 42].

Отже, пошуки цілісності з необхідністю приводять нас до царини сучасної психології, де відбуваються інтенсивні дослідження хілотропного й холотропного модусів свідомості. Особливої уваги заслуговує вивчення саме холотропних станів свідомості, оскільки вони є своєрідним ключем до виявлення духовних вимірів людського буття, а також свідчать про властивий людській природі потенціал.

Важливо, що переживання в холотропних станах свідомості можуть стати з-цілюючими, пере-творюючими та розвиваючими для особистості. Та варто зазначити, що це лише проміжний стан, за яким може слідувати процес хорошої інтеграції. Зрештою, його цінність вирішальним чином залежить від ситуації, від того, наскільки індивід здатний його прийняти й конструктивно інтегрувати.

Так чи інакше феномен холотропності вказує на можливість глибинних еволюційних змін у надрах особистості, змін, які здатні привести людину до цілісності.

### **3.2. Еволюція свідомості: холистичний контекст**

Як відбуваються зміни в глибинних надрах особистості? Які колізії та суперечності очікують людину на шляху до цілісності? Чи можна тут виділити певні етапи становлення, скажімо, етапи еволюції свідомості?

Щоб віднайти відповіді на подібні запитання, необхідно зануритись у холістичний контекст. А щоб відповіді були якнайповнішими, варто скористатися, власне, компаративістським підходом, який передбачає розгляд будь-якого явища шляхом порівняння різних “точок” світобачення.

**3.2.1. “Нелокальна особистість”.** Перш ніж наважитися дати хоч якесь визначення “нелокальної особистості”, необхідно звернутися до пояснення самого поняття “нелокальності”. Останнє ми найчастіше знаходимо в сучасній фізиці, у її квантовій теорії, зокрема в так званій “теоремі Белла”, яка була опублікована Джоном С. Беллом у 1965 році.

У теоремі стверджується, що:

*“Якщо деякий об’єктивний всесвіт в деякому смислі існує і якщо рівняння квантової механіки структурно подібні (ізоморфні) цьому всесвіту, то деякий вид нелокального зв’язку існує між будь-якими двома частинками, які будь-коли входили в контакт”* [136, с. 170].

Теорема Белла показує, що якщо квантова теорія відповідає чомусь на зразок фізичного всесвіту – нелокальні кореляції повинні існувати у всесвіті так само, як вони існують у математичних викладках. Але ці нелокальні кореляції не обов’язково повинні бути кореляціями в просторі, також повинні існувати кореляції в часі. “Нелокальні просторові кореляції (або просторово-подібні кореляції, як сказали б строгі релятивісти) просто знищують, або перевершують, або ігнорують нашу концепцію лінійної причинності. Нелокальні часові, або часово-подібні кореляції вивертають цю концепцію навиворіт” [136, с. 187].

Таким чином, традиційна модель, яка презентує минуле як дещо, що має певне існування “десь там”, не здатна допомогти нам зрозуміти явище нелокальної кореляції. Необхідна модель, у якій теперішнє може впливати на минуле.

На думку Уїллера, наші експерименти безперервно здійснюють нелокальні подорожі в просторі-часі згідно з теорією Белла. У цих подорожах вони

пересікають Великий Вибух і всі інші події; при цьому здійснюється, так би мовити, “тонке налаштування” Великого Вибуху і всесвіт навколо нас стає антропним – усесвітом, у якому люди можуть і повинні існувати. По-іншому, ми створюємо його для себе. Та вчений уточнює, що “тільки ядерні експерименти здатні впливати на часточки, які нелокально налаштовують Великий Вибух на створення нас і нашого світу” [136, с. 188]. Тут є над чим задуматись.

Утім, ми “вибрали” цей антропний всесвіт, який, за доктором Беллом (“Цілісний і імовірнісний порядок”, 1983), на *явно-розгорнутому рівні* володіє *локальністю* й здається випадковим (поки не вивчені найдрібніші квантові частинки), на *імовірнісно-згорнутому рівні* – володіє *нелокальністю* та здається не випадковим.

Відтоді, як Белл поклав початок пошукам нелокальності, ученим удавалося спостерігати її тільки у формі результатів, тобто нелокальних кореляцій на явно-розгорнутому (просторово-часовому) рівні, оскільки цей розгорнутий рівень виступає продовженням у просторі-часі завжди нелокального й не-просторово-часового ймовірнісного порядку. Іншими словами, деякий субквантовий світ, що нагадує “глибоку реальність”, відкинуту Нільсом Бором, існує, але ми не можемо спостерігати або відчувати його, хоча водночас ми не можемо називати його “привидом” або “беззмістовною концепцією”, тому що спостерігаємо його ефекти у вигляді нелокальних кореляцій, які іншим способом просто не пояснити.

Варто зазначити, що цей імовірнісний порядок як наукова модель не відповідає в точності класичній “глибокій реальності” в аристотелівському смислі, оскільки є лише однією моделлю серед багатьох. Доктор Бом, автор цієї моделі, не стверджує, що вона є “єдино вірною”, або “кінечною”, або чимось іще в такому ж смислі [136, с. 203].

Наслідки цієї моделі “імовірне-явне” – ще дивніші, ніж могло б здатися на перший погляд. Так само, наприклад, як відносність Ейнштейна скасувала дихотомію “простору” й “часу”, а сучасна психосоматична медицина



позбавляється від розділення “душі” та “тіла”, модель Бома підриває традиційний дуалізм “свідомості” й “матерії” [136, с. 205].

У нелокальному згорнутому порядку інформація не може володіти локальністю, але “пронизує” і “трансцендує” всі локальності. Вираз “інформація, не володіюча локальністю”, багато в чому нагадує індуїстське поняття Брахмана, китайську концепцію Дао, “Великий Розум” Олдоса Хакслі і “Свідомість Будди” буддизму махаяни. Будь-яка із цих концепцій повинна допускати інформацію без локальності (якщо визнати, що вони взагалі хоч щось допускають).

Так, буддисти постійно пояснюють, що свідомість Будди – це не “Бог”. Західні ж люди не в змозі зрозуміти релігію без “Бога”. Так, відомий парадокс Лао-цзи “найвеличніше міститься в найдрібнішому” для західної людини починає набувати смислу тільки після того, як вона зрозуміє значення поняття “*нелокальна інформація*” в сучасній фізиці.

Узагалі, Бом уникнув розгляду паралелей між своїми математичними рішеннями та, скажімо древнім східним містицизмом. Інші ж учені, зокрема Фрітьоф Капра в книзі “Дао фізики”, приймаючи бомівську нелокальну модель квантової теорії за “істинну”, указує, що вона стверджує те ж саме, що завжди стверджував даосизм [59].

Доктор Еван Гарріс Уокер у своїй роботі “Квантовий антрополог” (1975) розвиває нео-бомівську модель прихованої змінної, у якій “свідомість” узагалі не володіє локальністю й здається нам локалізованою із-за помилок нашого сприйняття. Згідно з цією моделлю, наш “розум” не міститься в нашому головному мозку. Він нелокально пронизує-трансцендує простір-час у цілому. Таким чином, наш мозок просто “налаштовує” цю нелокальну свідомість. (У цьому судженні ми значною мірою слідуємо сучасним поглядам доктора Уїллера в такому вигляді, як вони представлені Робертом А. Уїлсоном в книзі “Квантова психологія”, 1998) [136].

Отже, видається напрочуд дивним, що “Конструктор” – це, певною мірою, кожен із нас. Та насправді не так усе й просто. Адже, щоб досягти

“нелокальності”, людина повинна пройти деякий “шлях”, засвоїти ряд *станів-контурів*, як їх називає Уїлсон. Учений також стверджує, що засвоєння перших чотирьох із них відбулося ще в доісторичну епоху.

Отож, якщо за останніми космологічними дослідженнями, Сонце і планети нашої сонячної системи, включаючи Землю, утворились із хмари галактичного пилу й газу п’ять-шість мільярдів років тому, то перші одноклітинні форми життя виникли на Землі приблизно три-чотири мільярди років тому. Саме вони стали першими відголосками зорі біовиживальної “свідомості” першого контуру, який Уїлсон означає, як “*оральний контур біовиживання*” [136, с. 45]. У людини цей стан активізується в ранньому віці.

Приблизно півмільярда років тому почали з’являтися хребетні з емоційно-територіальною свідомістю, яким людина “завдячує” появою “*анального емоційно-територіального контуру*”, що активізується в дитинстві [137, с. 62].

Розвиток людського розуму третього контуру – мови й мислення – почався біля ста тисяч років тому. Уїлсон називає його “*семантичним, зв’язуючим час контуром*” [137, с. 93]. Він характерний для шкільного віку.

Людина – *Homo Sapiens*, – володіюча “моральною” свідомістю, з’явилася максимум тридцять тисяч років тому. Відповідно сформувався “*моральний соціосексуальний контур*” [137, с. 124].

Учений зазначає, що з розвитком науки всі ці цифри переглядаються, однак співвідношення між ними залишається принципово незмінним. Такий факт, безперечно, заслуговує на неабияку увагу.

Як бачимо, частина “шляху” пройдена людиною ще в доісторичну епоху, коли еволюція розігравалася, скажімо, в напрямі *розгортання тілесності*.

В історичну ж епоху відбувається зміщення напряму дії еволюції в бік *розгортання духовності*, де людина (людство) покликана, збагачуючи світ особливим видом енергії, вийти на новий виток... Його прийнято називати *ідеальним*, за Лук’яновим [82], *інформаційним*, за Спіріним і

Казначеевим [58, с. 99], “*нелокальною інформацією*”, за Уілсоном [136, с. 206], і т. ін.

Варто зазначити, що більшість із нас здатні довгий час задовольнятися лише першими чотирма контурами, таким чином перебуваючи в буденному вимірі людського буття, де, як правило, “духовне лице людини напрочуд розмите – настільки, що всі здаються майже однаково безликими. Буденне буття лише умовно може бути назване людським буттям. Буденність є пере-бування. Перебування – це буття, що заснуло” [157, с. 27]. Та якщо це сон, то рано чи пізно настане пробудження. Що здатне розбудити людину? Відповідь напрошується словами Фрідріха Ніцше: “Тільки великий біль, той довгий, повільний біль, під час якого ми ніби згораємо на сирих дровах, який не поспішає...” [157, с. 46]. Цей біль може бути тілесним, чи душевним, але тривалість його залежить від “уміння” людини пере-живати.

Отже, вихоплена таким чином із буденності з її пере-буванням, людина раптом потрапляє в буття на межі з його пере-живанням, де просто необхідно швидше з-буватися, чи то від-буватися (ставати Кимось), а також, і в буквальному розумінні слова, збуватися всього непотрібного, того, що тягне людину назад, в-за-буття.

Саме так зрозумівши буття на межі, людина, більш ніж потрібно, в ньому не затримається, а напругу (енергію), здатну зруйнувати все людське, зможе використати, скажімо, на максимальну реалізацію своїх здібностей, реалізацію себе як особистості.

Таким чином, саме Буття змушує людину активно діяти й тим самим створювати соціокультурний світ. Як відомо, цей світ ущент заповнений суперечностями. Та, попри колізії в його сприйнятті, справжня особистість усе-таки здатна віднайти в ньому істину, добро, красу, зрештою віднайти себе (з-цілити). Зрозуміло, що для цього їй знадобляться неабиякі (вольові) зусилля. Та, як кажуть, “справа того варта”. І хоча б тому, що, набуваючи певного екстатичного досвіду, людина відкриває в-собі духовно-душевні виміри.

Гармонійне їх поєднання є нічим іншим, як формуванням “*холістичного нейросоматичного контуру*” за Уілсоном [137, с. 185].

Набуваючи масштабів, таке переживання “цілісності” може призвести до формування “*колективного нейрогенетичного контуру*” [137, с. 206], де має місце Юнгівське “колективне безсвідоме”, Грофівське “філогенетичне безсвідоме”, Шелдрейківське “морфогенетичне поле”, яке існує між генами, але не може бути знайдено “в” них (нелокальне) [136, с. 213].

Зрештою, це лише пере-живання, яке, за допомогою демонстрації нам записів про минулі помилки нашого сприйняття, готує нас до квантових стрибків, малюючи чіткі траєкторії майбутнього, де в “*контурі метапрограмування*” [137, с. 217], ми зможемо *репрограмувати*... всі контури і в тому числі останній, “*роблячи можливим свідомий вибір між альтернативними світами, або тунелями реальності*” [137, с. 41]. Таким чином ми відкриваємо *нелокальний квантовий контур*, у якому особистість є “нелокальною”, тобто не завжди особистістю. Тут усе залежить від ситуації й можливості людини миттєво її оцінити, тим самим даючи якнайповнішу та найоптимальнішу відповідь на виклик буття. Для цього потрібні деякі вміння, де основне – це вміння миттєво “пере-ключатися”, налаштовуватися, скажімо, на потрібну хвилю й, при цьому, не зациклюватися. Зрештою, у момент вибору – самому бути хвилею. Адже навіть елементарні частинки фізичного всесвіту, із яких складається також наше тіло та не тільки, здатні бути і хвилею, і часточкою. А якщо ще пригадати про взаємозв’язок рознесених у просторі часточок, які хоча б коли-небудь стикалися, то відповідь запрошується сама собою: “У світі все взаємопов’язано”.

Однак, як справедливо зауважує автор книги “Психологія еволюції”, вищеназвані контури активізовані лише в небагатьох людей. Отже, наш світ у своїй більшості представлений особистостями, що ще не збулись або не відбулися.

Учений наводить приклади з історії людства, де майже кожне століття мало своїх нечисленних шаманів, йогів і поетів, які володіли трансчасовим сприйняттям (“передбаченням”), транспросторовим баченням (екстрасенсорним сприйняттям) і т. д. Але будь-якому науковому дослідженню того, яким чином ця позапросторова і позачасова структура взаємодіє з людиною, не вистачало, скажімо, операційного словника (як не вистачає його нам). Можливо, немає такої метамови, яка могла б її схопити. А можливо, це й не структура?

Сучасний французький філософ Умберто Еко зазначає: “Якщо всяка структура є не що інше як збування буття і якщо буття відповідає нам в тій мірі, в якій, наближаючись до нього, ми його безупинно запитуємо, тоді все можливо, крім одного – наукового аналізу ланцюга знаків як чогось об’єктивного” [178, с. 359]. Таким чином, наближення до Буття, готовність постати віч-на-віч із Вічністю, вимагає справжньої без-посередності. Це своєрідна мета-граничність.

Нелокальне “Я” позбавлене по-середників, воно завжди інше “Я”, воно поза часом і простором, поза “свідомістю” та “матерією”. І хоча його ще не вдавалося перевести в лінійний вербалізм лівої півкулі головного мозку. Ця особистість перевершує всі “чи - чи”, і, як добре відомо буддистам, ми навіть не можемо назвати її “особистістю”, або “Я” [136, с. 214].

Оригінальним досвідом вивчення цієї системи володіють китайці. Вони визначають нелокальний досвід із допомогою заперечень – “не-розум”, “недіяння”, “неіснування” і навіть “не-неіснування”.

Така сама супер-синергія присутня в спробах доктора Бома описати отриманий ним результат за допомогою слів. Та якими зрозумілими не були б його математичні викладки, слова починають звучати “по-китайськи”, коли він говорить, що порядок, який припускається, не складається з “розуму”, але має “якості, подібні розуму” [136, с. 214]. Отже, яку б модель нелокального досвіду ми не вибрали б, вона завжди буде менша, ніж сам цей досвід.

Зауважимо, що особистість, яка з-булася, від-булася в граничному бутті, у метаграниччі – просто від-сутня, адже всі запасники різноманітного тут спустошені.

...Людина занурюється в стихію, яка наповнює її надзвичайною легкістю. Вона водночас досить чітко бачить усе, на що спрямовує свій погляд – і “картина”, яка постає, така чаруюча, що людина до безкінечності здивована. Її сприйняття більше не помиляється. Не помиляється, бо здатне до-віряти. Довіряє, бо здатне до відвертості. Відверте, бо “цілюще”. Цілюще, бо протікає. Протікає, бо джерело. Джерело, бо... До нього ж у будь-який момент будь-хто може підійти та втамувати спрагу. Важливо лише його від-найти.

Отже, підсумовуючи вищесказане, варто пригадати класифікацію станів-контурів у еволюції свідомості за Уілсоном: 1) оральний контур біовиживання; 2) анальний емоційно-територіальний контур; 3) семантичний, зв’язуючий час контур; 4) моральний соціосексуальний контур; 5) холістичний нейросоматичний контур; 6) колективний нейрогенетичний контур; 7) контур метапрограмування; і, зрештою, 8) нелокальний квантовий контур. Слід зазначити, що використання вченими терміна “контур” досить-таки доцільне, адже вказує на можливість розмивання меж для наступного злиття у все більш наростаючій повноті.

Не можна не погодитися з Уілсоном, який вважає, що перші чотири контури “сформовані” у всіх, без винятку, людей та активізуються, відповідно, в ранньому віці, у дитинстві, у шкільному віці й у дорослого. Стосовно наступних чотирьох контурів, то вони актуалізуються лише в небагатьох людей.

Так, формування *п’ятого холістичного нейросоматичного контуру* супроводжується глибокими переживаннями, здобуттям людиною певного екстатичного досвіду. Набуваючи масштабів, таке переживання може призвести до формування *колективного нейрогенетичного контуру*, де мають місце, скажімо, Юнгівські архетипи. Переживання “зустрічі” з якими, як вважає вчений, нас готують до *квантових стрибків*, де в контурі метапрограмування ми

зможемо репрограмувати всі контури й у тому числі останній, тим самим “роблячи можливим свідомий вибір між альтернативними світами”. А це вже – *нелокальний квантовий контур*, із яким безпосередньо пов’язана “*нелокальна особистість*”.

Саме таку картину *еволюції свідомості* змальовує Уїлсон у своїх книгах “Квантова психологія” [136] та “Психологія еволюції” [137].

Варто зазначити, що для нашої роботи такі дослідження мають неабияке значення. Адже, еволюція свідомості здебільшого прояснює шлях людського буття до цілісності. Останній також складається з певних етапів-вимірів, межі яких збігаються зі станами-контурами в еволюції свідомості.

Так, буденне буття людини охоплює перші чотири контури. На рівні п’ятого й шостого контурів ми маємо справу з граничним виміром буття, де цілісність проявляється як “з-цілення”, а контур метапрограмування констатує вихід за межі граничного з його “цілющістю”. І лише останній – нелокальний квантовий контур надає нам можливість реабілітації повсякденності, де й знаходить місце “нелокальна особистість”, у якій цілісність здатна проявлятися і як “з-цілення”, і як “цілющість”, тобто вільно – залежно від ситуації.

Отже, у дослідженні проблеми цілісності ми до сих пір здебільшого спиралися на досягнення сучасної психології та навіть квантової фізики. І хоча ці науки впритул наближаються до вирішення проблеми, усе-таки для цілісного розуміння цілісності людського буття цього недостатньо. Тому пошуки продовжуються в царині вже філософської антропології, зокрема її екзистенційного напрямку. Зрештою, цього вимагає компаративістський підхід та й не тільки.

### 3.3. Феномен холотропності як проблема екзистенційної антропології

Перш ніж перейти до розгляду феномену холотропності через призму філософської антропології, слід зазначити, що у філософсько-антропологічній думці ХХ століття від самого початку її розвитку простежується спрямованість до *онтологічної та екзистенційної проблематики*. Це можна побачити вже в роботах М. Шелера з його вченням про принципову відкритість людського буття. Учений висуває перед філософсько-антропологічною рефлексією завдання “*відкрити обрії*” людині та її сутнісно-нескінченному рухові – і *жодних фіксацій на якійсь одній формі* [175, с. 105]. Це завдання мислилося ним не тільки як теоретичне, але й культурне, соціальне, політичне та педагогічне. Таке вчення виводить антропологію за межі емпірично-порівняльної науки, робить її дійсно філософською.

Варто зазначити, що екзистенційна спрямованість є характерною у ХХ столітті не лише для німецької філософсько-антропологічної думки; подібні тенденції є досить виразними й в українських філософсько-антропологічних дослідженнях нашого століття. Особливо на себе звертають увагу ідеї О. Кульчицького, який, досліджуючи сутність людської природи взагалі та природи української людини зокрема, висунув оригінальну концепцію “*українського персоналізму*”. Філософ зауважує, що філософська антропологія не може “обмежуватися роздумами над сферою загальнолюдського, що на ділі є тільки ідеальною абстракцією. Але загальнолюдське існує насправді у конкретних постатях національних чи епохальних... типів, формування яких зумовлене національними чи епохальними (“історично-часовими”) психічними структурами” [77, с. 27].

О. Кульчицький висловлює низку думок, що споріднюють його вчення з фундаментальною онтологією М. Гайдеггера. Це передусім ідея про те, що розуміння людиною основ буття можливе лише через *аналіз буття як екзистенції*.



Аналізуючи структуру філософського знання, О. Кульчицький говорить, що завершується зміст філософії філософською антропологією, яка інтегрує в собі здобутки таких складників філософського знання, як онтологія, гносеологія та аксіологія.

Спрямування поєднати філософсько-антропологічну думку із філософією екзистенції характеризує не тільки мислителів української діаспори. Паралельно з дослідженнями О. Кульчицького в Мюнхені в Київській світоглядно-антропологічній школі (сформувалась у 60-х роках ХХ століття), на що звертає нашу увагу Н. Хамітов, із самого початку розгортається спроба створити саме екзистенційну антропологію.

Фундаментальним спрямуванням Київської світоглядно-антропологічної школи стало дослідження *екзистенційних вимірів людського буття* через розгляд світогляду та світовідношення, їх складної діалектики. Світогляд, на думку фундатора Київської світоглядно-антропологічної школи В. Шинкарука, є не просто гносеологічним, відображувальним витвором, це форма освоєння дійсності. Світогляд є передумовою самотрансцендування людини, бо в ньому закладена глибинна контраверза: наявне – трансцендентне.

У понятті світогляду виявляється *простір особистості*, який у демократичному, “відкритому” суспільстві – на відміну від замкнено-тоталітарного, повинен бути розгорнутий, значною мірою самостійно, активно-самотворчо.

Відомо, що термін “екзистенційна антропологія” був використаний Б. Головка для характеристики позиції О. Больнова. Стосовно тенденції розвитку вітчизняних філософсько-антропологічних досліджень він дістав поширення в роботах В. Табачковського.

*Екзистенційна антропологія* є такою онтологією людини, у якій центральним є вчення про *сенс людського буття* й можливості його осягнення та досягнення. Тут поняття екзистенції, як уже зазначалося, виражає єдність переживання реальності та життя в реальності – виражає повноту (цілісність)

людського буття. Отже, проблема цілісності буття глибинно пов'язана з природою екзистенції. З іншого боку, поняття екзистенції окреслює принципову здатність людини бути на межі своїх можливостей і бажати вийти за цю межу. Однак такий вихід може означати відокремлення й відчуження від себе та соціуму. Щоб такого не сталося, людина повинна усвідомити можливість “зцілення”, що тільки й здатне відбуватися на межі та може привести особу до хорошої інтеграції із собою, і з людьми, і світом. Більше того, така інтеграція проявляється як “цілющість” у ставленні до всього оточуючого світу, адже є тою живильною силою, що енергетично наповнює. Відбувається такий собі енергетичний обмін, на зразок обміну речовин у живому організмі, але його рівень значно вищий.

Варто відзначити, що досліджуючи феномен холотропності (цілісності), екзистенційна антропологія досліджує його екзистенційний та етичний сенси. Розгляд *екзистенційного сенсу холотропності* значною мірою пов'язаний із прагненням прояснити її значення для самої особистості, для створення її простору, який уможливорює набуття самоідентичності. Осягнення *етичного сенсу холотропності* – це прагнення побачити її фундаментальне значення для комунікації між особистостями. Така комунікація виводить особистість на рівень інтерсуб'єктивності, що є гарантом порозуміння між людьми, гарантом толерантності та любові.

Вийшовши таким чином на проблему комунікативності в людському бутті, екзистенційна антропологія стає антропологією порозуміння й толерантності, що є необхідною умовою доби постмодернізму.

Говорячи про екзистенційний та етичний сенс холотропності ми з необхідністю звертаємося до аналізу духовних і душевних вимірів людського буття, які також є предметом розгляду екзистенційної антропології та відіграють важливу роль у нашому дослідженні проблеми цілісності людського буття.

**3.3.1. Духовний та душевний виміри людського буття.** Варто зазначити, що в цьому аналізі ми в основному спираємося на статтю Н. Хамітова, опубліковану у “Філософсько-антропологічних читаннях” (1997) [156].

Як відомо, у “Бутті та часі” М. Гайдеггер, визнаючи різницю духовного та душевного начал, говорить про буття “цілої людини, яку звикли вважати тілесно-духовно-душевною єдністю” [152, с. 48]. Філософ також наполягає на тому, що необхідною є попередня *установка на цілісність*, а не спроба механічно скласти людське буття з його частин. Стосовно цього Гайдеггер пише: “У питанні про буття людини, це буття не можна ... обчислювати виходячи із способів буття тіла, духу, душі, які повинні бути визначені спочатку” [152, с. 48]. У цьому ж розділі “Буття та часу” філософ, характеризуючи позицію Е. Гуссерля, говорить про поділ людського буття на три конституції: “1) Конституція матеріальної природи. 2) Конституція одушевленої природи. 3) Конституція духовного світу (персоналістична установка на противагу натуралістичній)” [152, с. 48]. І додає, що людська особистість не може бути зведена до психіки: “Акти є щось непсихічне. До сутності особистості належить, що вона екзистує лише у проведенні інтенціональних актів, вона тому сутнісно не є предмет. Будь-яка психічна об’єктивація, будь-яке прийняття актів за щось психічне рівнозначна деперсоналізації” [152, с. 48]. Поза сумнівом, така думка філософа варта неабиякої уваги. Вона вказує на те, що в розгляді цілісності людського буття замало спиратися лише на один із напрямів наукового знання, скажімо психологію. Тут потрібно дивитися на проблему набагато ширше.

Зазначимо, що розгляд цілісності через духовні та душевні виміри передусім вимагає невеликого екскурсу в історію понять “дух” та “душа”.

**З історії понять: категорії “дух” та “душа”.** Дуже часто у філософській мові, як зазначає Н. Хамітов, слова “дух” і “душа” вживаються як синоніми. Така традиція прийшла до нас із філософії Нового часу, у якій руйнується властиве для середньовічної філософії розмежування душі та духу як *існування й*

сутності людини. У філософії Нового часу екзистенційна тріада “тіло – душа – дух” замінюється гносеологічною парою “матеріальне – ідеальне”. Різниця духу та душі розчиняється в ідеальному як не-матеріальному [156, с. 122]. Фактично “розчиняється” й сама людина.

У класичній німецькій філософії, яка на перший план поставила проблему суб’єкта пізнання, можна побачити обидві тенденції. Так, Г. Гегель, міркуючи про безсмертя людини як безсмертя душі, використовує поняття і душі, і духу. Він пише: “Коли мова йде про безсмертя душі, і духу, то не треба уявляти, що воно тільки пізніше стає дійсним; це якість, що є властивою їй уже в теперішньому; дух є вічним, а отже, він є вічним тепер, у теперішньому часі; дух у своїй свободі не знаходиться у сфері обмеженості, для нього, як такого, що мислить та знає, предметом є загальне і це є вічність” [25, с. 264]. Неважко помітити, що в цьому міркуванні Г. Гегель вільно обходиться з поняттями “дух” та “душа”, фактично ототожнюючи їх.

З іншого боку, на що звертає увагу Н. Хамітов, у “Науці логіки” ми зустрічаємо чітке розділення духу й душі. Насамперед Г. Гегель заявляє про те, що у його час – час раціоналізму та гносеологізму – йдеться вже не про душу, а про дух. “В наш час, – пише він, – у філософії мало говорять про душу, але переважно про дух” [26, с. 141]. Далі Г. Гегель дає розуміння душі як опосередкування між духом та тілом, що цілком у традиції християнської антропології. “Дух відрізняється від душі, яка є немовби щось середнє між тілесністю та духом, або є з’єднуючим началом між ними, – зазначає мислитель. – Дух як душа занурений у тілесність, і душа є животворне начало тіла” [26, с. 141].

Отже, у міркуваннях Г. Гегеля можна побачити дивну суперечність, наголошує Н. Хамітов. З одного боку, душа є щось інше, ніж дух, із другого – вона збігається із ним настільки тісно, що словосполучення “безсмертя душі” та “безсмертя духу” є для філософа надзвичайно близькими.

У ХХ столітті традиція екзистенціалізму, що йде від С. К'єркегора, практично відмовляється від використання понять “дух” та “душа”, замінюючи їх на поняття “екзистенція” й “трансценденція”. Причина цього, на думку філософа, полягає в агносеологізованості категорій душі та духу попередніми філософськими системами. Навпаки, у філософсько-антропологічній та персоналістичній традиціях широко використовується поняття “дух” як сутнісна ознака особистості. Ця тенденція яскраво виявляється у творчості М. Бердяєва, який, як і Гегель, розділяє поняття “душа” й “дух”, розмірковуючи в річищі християнської антропології. Так, М. Бердяєв пише: “Найперше і найелементарніше, що треба встановити для пізнання духу – це принципова відмінність “духу” та “душі”. Душа належить природі, її реальність є реальністю природного порядку, вона не менш природна, ніж тіло” [10, с. 26].

Однак, на думку мислителя, “душа є інше... у природному світі, ніж тіло, ніж матерія” [10, с. 26]. Це стає можливим тому, що “дух ізсередини з'єднується з душею, перетворюючи душу” [10, с. 26]. Можна сказати – одухотворює душу. Іншими словами, під впливом духу (пізнання) душа розвивається, еволюціонує. У цьому сенсі дуже важливим є плекання душі, турбота про душу, де головне – її не втратити, не згубити.

Тут варто пригадати, що примат Серця в українській філософії, її кордоцентризм означає освоєння в цій філософії саме душевного виміру людського буття, який виражений у таких архетипах української ментальності й культури як глибинний оптимізм та світоглядна толерантність, на чому акцентує нашу увагу Н. Хамітов.

Цікаві міркування про феномен духу й душі ми зустрічаємо в роботах Карла Юнга. Насамперед треба зазначити, що, на відміну від З. Фрейда, К. Юнг ототожнює поняття “душа” й “особистість”: “Під душею..., – пише він, – я розумію певний... комплекс функцій, який найкраще за все можна було б охарактеризувати як “особистість” [169, с. 91]. Певною мірою учений має рацію. Але особистість наділена не тільки душевністю, а й, скажімо, егоїстичністю.

Як далі зауважує Н. Хамітов, юнгівські поняття “Аніма” й “Анімус” також описують душу та дух. Як відомо, вони є архетипами колективного позасвідомого й, певною мірою, складають ту реальність, яку К. Юнг називає самістю.

Неважко поміти, що душа, за К. Юнгом, має подвійний характер – це душа-особистість і душа-Аніма. На думку Н. Хамітова, “душа-особистість має більш самодостатній характер, однак вона є більш поверховою; тоді як душа-Аніма при всій своїй обмеженості є глибиннішою структурою людського буття. Більше того, цей глибинний характер душі-Аніми є результатом її обмеженості – залежності від духа-Анімуса і органічної пов’язаності із ним” [156, с. 125]. Душа-як-Аніма є глибинним з’єднуючим, “з-цілюючим” принципом.

Тому самість для К. Юнга є чимось більшим ніж особистість і, водночас, дійсною особистістю. Самість означає всю особистість. Вона є цілісною. Тільки описати її практично неможливо, адже не піддається опису людське підсвідоме. Учений також зауважує, що свідоме і підсвідоме не обов’язково протистоять одне одному. Вони, радше, доповнюють одне одного до цілісності (=самості). Такі положення більш ніж підтверджують нашу думку стосовно цілісності людського буття. Вони вказують на ті орієнтири, де слід шукати таку цілісність.

Варто зазначити, що архетип Анімуса виступає для К. Юнга “архетипом смислу”, тоді як архетип Аніми – “архетипом життя”. Це також підтверджує нашу думку про те, що цілісність можлива як “з-цілення” (“душевне з-цілення”, “архетип життя”) і як “цілющість” (духовність, “архетип смислу”).

К. Юнг розрізняє також зовнішню особистість та внутрішню. Відповідно, “персона” – це зовнішній принцип людини, її соціальна маска; “душа” чи “особистість” – її внутрішній принцип. Єдність обох принципів здатна привести людину до цілісності, що так чи інакше повинно позначитися на тілесності, про що нині пишуть багато науковців і не тільки.

Отже, людина – це тілесно-душевно-духовна єдність. Тому наступний підрозділ нашої роботи присвячений аналізу цієї єдності-цілісності.

### 3.4. Особистість як тілесно-душевно-духовна єдність

Що найважливіше в цій єдності: тіло, душа чи дух? Чи, можливо, їх оптимальне поєднання та взаємодія? Мабуть, і те, і те, й інше. А може, це первинна та необхідна установка людини на цілісність? Так чи інакше, пошуки відповідей на подібні запитання здатні пролити світло на досліджувану проблему цілісності людського буття.

Насамперед зауважимо, що розгортання тілесного, душевного та духовного вимірів людського буття залежить від багатьох чинників, виявленням і вивченням котрих займається ряд наукових напрямів, які виробили безліч різноманітних підходів і концепцій. У такому ракурсі, завдання філософії, зокрема філософської антропології в її екзистенційному прояві, полягає в тому, аби певною мірою об'єднати, урівно-важити, скоординувати наявну різноманітність, при цьому з необхідністю акцентуючи увагу на проблемі єдності, цілісності, причетності, аж до виявлення їх надскладних механізмів.

Отже, насамперед нас цікавлять механізми тілесно-душевно-духовного “зцілення”, які тільки й здатні по-справжньому про-являтися на межі взаємодії, де наступний результат, більшою мірою, залежить від внутрішнього вибору (рішення, рішучості) особистості, аніж від зовнішніх, скажімо, обставин.

Зрозуміло, щоб результат був позитивним, корисним, чи то “цілющим” для кожної конкретної особи, їй варто діяти відповідно до “виклику буття”, голос якого, говорячи образно, має свій тембр, інтонацію й т. д., тобто ті найрізноманітніші ознаки, за якими особистість здатна розпізнавати смисли та діяти з ними в унісон. На цьому шляху досягнути майстерності, чи то віртуозності, можливо лише завдяки постійному налаштуванню себе на цілісність.

Загалом, не тільки обов'язок поета, але й ученого полягає в тому, щоб *об'єднувати*, щоб побачити живу цілісність за численними й часто зовні суперечливими фактами.

Без сумніву, для виявлення так зрозумілої цілісності повинен бути залучений деякий простір *між* (*по-між*), у цьому випадку між тілесним і душевним, між душевним і духовним. Ось як про це пише у своїй статті В. Зінченко: “Для обговорення шляхів одушевлення тіла і набуття душею плоті, повинен бути залучений простір *між*, в якому знаходилося б дещо, що належало б в однаковій мірі і душі, і тілу, але не було б ні тим, ні іншим. Або, точніше, було б плоттю і душі, і тіла. Живий рух як мінімум – посередник між душею і тілом” [110, с. 6]. Додамо, що цей *живий (живильний) рух* здатен проявлятися як “з-цілення”, більше того – як “душевне з-цілення”, яке становить собою простір пере-осмислення, виникнення нових смислів, простір, що поєднує протилежності.

Про плідотворну властивість простору *між* ідеться у роздумах М. Бубера (*між* Я – Ти), М. Бахтіна (Я – інший, Я – чужий, діалог), Л. Виготського (опосередкування переходу від інтеріндивідуального до інтраіндивідуального) і т. д. Власне, душа з усією її нібито непросторовістю міститься в просторі *між* духом і тілом. Усе разом утворює цілісну людину, котру постійно роз’єднують наука й життя [110, с. 10].

Стосовно духовного життя, то В. Зеньковський називає його невивідною функцією та бачить його джерело в одкровенні про образ Божий: “Духовне життя в нас не тільки ні із чого не виводиться, але, навпаки, є джерелом смислового освітлення душевного життя нашого” [55, с. 160]. Учений наголошує на тому, що ми не тільки не є власниками духовного життя, але наше я, наша особистість жива в міру цієї проникливості її для безупинного потоку духовного життя [55, с. 160]. Приблизно так само писав Г. Шпет і про духовне життя, і про свідомість у статті “Свідомість і її власник”. Щодо джерел духовного життя, то він бачив їх у культурі та в історії.

Схоже і з душею. Аналізуючи філософську фразу Данте про те, що “потомство як таке душі не має”, Мамардашвілі пояснює її на прикладі культури: “Культура народжується заново (або не народжується) кожним поколінням,



якщо воно здійснює якийсь акт, котрим зав'язується все, що було до. На його основі ми визначаємо, до якої історії ми належимо, що продовжуємо, із чим у наступності знаходимося, оскільки на цьому акті зав'язується і наступність. І саме всередині таких актів існує зв'язок з усім сущим. В них живе самого акту (його актуальність) пов'язує того, хто здійснює цей акт, з усім живим... Живі акти сприйняття, живі думки і т. д. – живі, якщо потенційні в деякій протяжності нашої свідомості” [91, с. 148–149]. Додамо, і протяжності душі. Для “живої протяжності душі” час, у тому числі й час змісту історії, традиції виступає як єдиний синхронічний акт спільного “тримання часу”, як сказав би О. Мандельштам. Рівно, є акти тримання думки або тримання себе в думці. А якщо ця думка про цілісність?! Відбувається не інакше, як “свідоме з-цілення” особистості.

Зрештою, душа й дух мають багато джерел, що допомагають їх розкриттю та укріпленню. Поза сумнівом, найважливішими є культура й мистецтво.

Про те, що є душа, читаємо в М. Мамардашвілі: “Людина як людина існує або не існує в полі совісті та розуміння. Воно, це поле, існує незалежно від людини, і вона може в цьому полі виникати і народжуватися в якості людської істоти, яка дізнається про себе, наприклад, що у неї є душа. Тобто їй боляче, безпричинно боляче. Те, що болить без причини, за визначенням є душа” [91, с. 143]. Як би не називати це поле, саме в ньому відбувається народження – друге народження людини, тобто її “з-цілення”, після чого можна починати розмову про людську душу.

Багато мислителів говорили про друге, істинне народження людини. Так, Гегель у “Філософії права” у зв'язку з другим народженням визначав завдання педагогіки, котра розглядає людину як природну істоту та вказує шлях, слідуючи якому вона може знову народитися, перетворити свою першу природу в другу, духовну таким чином, що це духовне стане для неї звичкою [92, с. 205–206]. Значить, людина – істота, яка не зовсім є продуктом природи. Природа наша створюється.

Як відомо, Мамардашвілі не дуже турбує проблема місцезнаходження душі, хоча саме в неї він поміщає совість. Стосовно останньої він говорить, що ми всі знаємо, що це таке, й таким шляхом установлюємо, наприклад, що таке добро. Душа, як багато чого іншого в людському житті, теоретично не виводиться ні з яких законів, але емпірично очевидна. Для її виникнення або розкриття необхідне деяке поле, котре можна назвати полем совісті та розуміння, полем культури, духовної атмосфери або пневмосферою. Таке поле Мамардашвілі називав також колективним “тілом” історії людини. Важливо, щоб у цьому полі здійснювалися деякі акти. Серед них – акт дарування душі.

Про те, що душа – дар, говорить М. Бахтін, а також Б. Пастернак. Відомо, що дар, як правило, іде від надлишку: “Чи можна *по-рабському* любити? Любов завжди *дар від надлишку серця*” [141, с. 421]. Або, – за М. Бахтіним, – від надлишку духу. Останній, – згідно зі Г. Шпетом, – джерело всякого, у тому числі й любові. Цей дар, оскільки дарувальник знаходить удячний відгук, стає взаємним і безкінечним, що розкриває обидві душі.

“Дарування” душі найчастіше довільне та не може бути повним. Навіть продаючи душу, людина дещо залишає собі. І це внаслідок неповного її знання. Адже душа – це глибина, про що писав ще Геракліт.

Про те, наскільки важлива й можлива цілісність людського буття, написано дуже багато, особливо про душевність та духовність, про чоловічість і жіночість. У цьому ракурсі важливе місце відводиться також тілесному виміру. Зрозуміло, що без нього ні про яку реальну життєву цілісність не варто говорити. Більше того, на цьому шляху слід звернутися до такого наукового напрямку, як “філософія життя”.

**3.4.1. “Філософія життя” в пошуках цілісності.** Розглядаючи проблему цілісності людського буття з допомогою компаративістського підходу, слід зауважити, що, окрім психологічного та екзистенційно-антропологічного

аспектів, варто також розглянути й “філософію життя”. Остання, на нашу думку, покликана доповнити ці підходи, адже предметом її розгляду є людське життя, як відкрита цілісність.

Простором для перетину вищеназваних підходів є той самий простір *між*, простір, де здатні проявлятися душевні пере-живання, “архетипи життя”, зрештою, здатні розгортатися механізми “з-цілення”. Поза сумнівом, це екзистенційний простір і водночас життєвий, що дає підставу говорити нам про людське життя-буття як цілісність, як повноту життя.

Про те, що в центрі уваги багатьох філософів були проблеми життя, годі й казати. Як результат, у кінці XIX – на початку XX століть виникає “філософія життя”, яку представляють учення Ніцше, Дільтея, Зіммеля, Бергсона, Шпенглера, Клагеса та інших.

Зауважимо, що хоча розуміння життя було дуже неоднозначним, усе-таки мислителі переважно розглядали його “як нестримний, внутрішньо суперечливий, постійно мінливий і неосяжний, непідвладний ніякому раціо нестримний потік буття” [5, с. 30].

На неабияку увагу заслуговує концепція Альберта Швейцера, який визнає, що оскільки у світовому процесі не можна знайти тієї цілеспрямованості, яка б могла підкорити собі діяльність людини й людства, то її треба шукати не у світі, а в самому житті. Такою цілеспрямовуючою силою є, на думку Швейцера, “воля до життя”, сутністю якої є прагнення прожити життя та прожити його якомога досконаліше. Воно породжує в людини *благоговіння перед життям*, і вище знання полягає в тому, що людина повинна довіряти своїй волі до життя, віддаватись їй безоглядно, тому що “воля до життя є воля до здійснення ідеалів” [173, с. 204]. Тому, робить висновок Альберт Швейцер, “ми не можемо тепер наївно вважати, що житебачення породжується поглядом на світ. Ми не можемо більше таємно возводити житебачення в світобачення. Ми переживаємо поворотний пункт у мисленні... Ми повинні зважитися надати житебаченню і баченню світу свободу і потім почати відверту полеміку між

ними. Ми повинні визнати, що з життєбаченням, що складається з переконань, народжених нашою волею до життя, але не підтверджених даними пізнання світу, ми виходимо за межі того, що створює наш світогляд” [173, с. 200].

Ці погляди показові тим, що проблема життя стає однією з центральних проблем у філософії ХХ століття. Вона проходить червоною ниткою і через екзистенціалізм, і через персоналізм, і через учення Періхів і т. д.

Так, Р. Арцишевський пропонує, збагативши філософську рефлексію надбаннями конкретних наук про людське життя, започаткувати в рамках філософської антропології нове науково-філософське вчення – *віталогію*.

Предметом віталогії є життя людини, зокрема індивідуальне життя. І хоча воно є неповторним і своєрідним, усе ж обов’язково має щось спільне із життям усіх інших людей. Тому їх життєвий досвід може бути цікавим і корисним для кожної людини. А значить, повинен використовуватися задля підвищення коефіцієнту корисної дії, збільшення суми людського щастя, справедливості й добра і т. д. [5, с. 31]. Звичайно, це має безпосередній стосунок до цілісності людського буття. Адже часто-густо досвід інших дає нам змогу уникнути негараздів, швидше прийняти те чи інше, причому оптимальніше рішення, “зцілитися” і т. д.

До найголовніших завдань віталогії Р. Арцишевський відносить визначення сутнісних характеристик людського життя; розкриття органічної єдності різноманітних проявів цих сутнісних характеристик у людському житті; розкриття спонукальних сил і енергетичних джерел людського життя; кількісні характеристики й етапи людського життя; визначення сенсу людського життя; обґрунтування можливих та оптимальних способів і стилів життя, життєвих шляхів, ставлення до життя; аксіологічні проблеми людського життя й, зрештою, визначення та обґрунтування якісних вимірів, як-от: повноти, щастя, свободи, справедливості, добродійності та інших [5, с. 31].

Ці завдання, так чи інакше, розкривають проблему цілісності, вказуючи на життя людини у всій його повноті.

### *Підсумки третього розділу*

Отже, оскільки сучасна наука пропонує різноманітні варіанти вирішення проблеми цілісності людського буття, то ця тема вимагає компаративістського підходу. Так *зовнішню цілісність* здебільшого розглядають соціальна філософія, соціологія, соціальна антропологія, соціальна психологія та інші науки про людину. Будучи результатом випадкової злагоди людини й соціального середовища, *зовнішня цілісність* здатна проявлятися як у фізичній, так і в психологічній формах. Близькість останніх полягає в тому, що їхні причини постають зовнішніми стосовно до екзистенційних глибин людини.

*Внутрішня цілісність*, навпаки, є результатом злагоди людини із собою, що насамперед призводить до своєрідної самотності, швидше само-стійності, та вже на цій основі – до злагоди людини й суспільства. *Внутрішня цілісність* постійно породжується принциповою відкритістю людського буття до глибинних змін. Тому її фундаментальною передумовою є уз-годження (з-цілення) між попереднім і наступним станом людської особистості. У такому вигляді *внутрішня цілісність* може бути досягнена як психологічними, так і філософськими дослідженнями.

Так, сучасна психологія, розрізняючи такі емпіричні модуси свідомості, як *хілотропний* (грец. *hyle* – матерія, *trepein* – рухатись у напрямку) та *холотропний* (грец. *holos* – ціле), акцентує свою увагу на останньому і, покладаючись на універсальні архетипи К.-Г. Юнга, доводить, що *холотропні стани свідомості* є ключем до розуміння духовних вимірів буття. Більше того, вони з необхідністю вказують на певні еволюційні зміни в надрах людської свідомості й не тільки. Останні склались історично, і, що характерно, кожна людина проходить їх в онтогенезі. Так, пере-живаючи послідовно перші чотири контури, такі як *оральний контур біовиживання; анальний емоційно-територіальний контур; семантичний, зв'язуючий час контур; моральний соціосексуальний контур*, – людина здатна активізувати п'ятий *холістичний нейросоматичний контур*, а згодом і *колективний нейрогенетичний контур*, де має місце Юнгівське

“колективне безсвідоме”, Шелдрейківське “морфогенетичне поле”, що існує між генами, але не може бути знайдене “в” них, тобто *нелокальне*. Таким чином, людська свідомість набуває здатності до квантових стрибків, де в *контурі метапрограмування* вона зможе репрограмувати всі вищеназвані контури, у тому числі й останній, “роблячи можливим свідомий вибір між альтернативними світами, або тунелями реальності”. Ця можливість залежить від формування восьмого *нелокального квантового контуру*. Тільки завдяки його наявності ми можемо говорити про так звану “*нелокальну особистість*”, яка, у свою чергу, вказує на хорошу інтеграцію між хілотропним та холотропним модусами свідомості, між зовнішньою і внутрішньою цілісністю, між інволюцією та еволюцією і т. д.

Філософсько-антропологічне дослідження цілісності акцентує увагу на єдності *тілесного, душевного й духовного* вимірів людського буття, причому вказуючи на умову первинної *установки на цілісність*. *Екзистенційна антропология*, відображаючи єдність пере-живання реальності та життя в реальності, здатна константувати повноту (цілісність) людського буття, при цьому постійно апелюючи до його сенсу. Доповнити ці підходи покликана “*філософія життя*” (віталогія), яка вивчає людське життя-буття як відкриту цілісність.

Для того, щоб побачити цілісність у її розвитку (“живу” цілісність), необхідно звернутися до аналізу екзистенційно-особистісних вимірів людського буття, про що йтиметься в наступному розділі.

## РОЗДІЛ 4

### ЦІЛІСНІСТЬ В ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОСОБИСТІСНИХ ВИМІРАХ БУТТЯ

#### 4.1. Цілісність в буденному бутті людини: замкненість та відкритість

Буденність – це звичайність. Ми звикли до нашого оточення й себе в ньому. Буденність – це монотонне пере-бування. Вона не вимагає від нас прояву неповторно-особистісного начала і, дозволяючи заснути, робить із нас усіх однаково безликими. У такому специфічному сні ми відганяємо буття як привид. Нас улаштовує пере-бування, хоч його лише умовно можна назвати людським, бо воно пасивне й залежне. У ньому звучить відмова від власного Я. У ньому – невизначеність власного шляху та небажання вибору. Це – завороженість несвободою. Це – насолода відсутністю відповідальності. Таку характеристику буденного буття людини ми знаходимо в роботах Н. Хамітова й абсолютно погоджуємося з філософом.

Про те, що в буденності, як пере-буванні, можна проявляти значну зовнішню активність, годі й сперечатися. Але, що характерно, вона завжди задана ззовні, а не ізсередини, і тому, певною мірою, абсурдна. Адже вона не породжує нічого оригінального й нового, тобто не породжує нічого “живого”.

Цілісність у буденності – це *зовнішня цілісність*, що є результатом випадкової злагоди людини та, скажімо, соціального середовища. Така цілісність не отримує дійсної форми існування (справжньої безпосередності). Вона лишається своєрідною особливістю цього індивіда, його частковим досягненням у вигляді певного розв’язання нагальних проблем, у вигляді виконання дії чи відмови від її виконання. Отже, цілісність у буденності можлива лише як випадок-злагода.

Як бачимо, цілісність властива буденності. От тільки розгортатися вона може у двох принципово різних напрямках – як *цілісність-замкненість* і як

*цілісність-відкритість*. Цілісність-замкненість – це такий шлях людини, який веде до замкнутості в собі, егоцентризму. Принципово іншим є шлях самозаглиблення, яке, згодом, породжує відкритість світу. Цілісність-відкритість є результатом бажання Бути, а не мати. Тому цей шлях не може не привести до відкритості іншим людям.

Так розуміючи цілісність-відкритість, ми звертаємося до феномену *внутрішньої цілісності*, яка є специфічним людським буттям. Його переживання є вельми позитивним процесом. З одного боку, це свідчить про глибинні еволюційні зміни в надрах особистості, а з іншого – виражає можливість єдності між різними вимірами людського буття, можливість виходів до принципово іншого буття, виходу за межі буденності в граничні виміри.

Можливість виходу в інші виміри буття дана людині самим Буттям. Так, М. Гайдеггер виходить із того, що людина завжди була, є і буде тим, хто лише відповідає на нечутний виклик Буття.

Життя людини лише в другу чергу визначається її не-особистісним буттям, яке становить лише зовнішню оболонку, що поєднує в собі все випадкове, що оточує людину в соціумі. Екзистенція як граничне людське буття є устремління до абсолютної незалежності. І вона прагне реалізуватися будь-яким шляхом у лабіринті соціальних необхідностей.

Таким чином, буття на межі виступає буттям виявлення особистісного начала. Та це лише стан заперечення буденного. Для набуття смислу необхідне устремління до нової цілісності. Її ми можемо шукати лише за межами граничного буття.



## 4.2. Цілісність у граничних вимірах людського буття: феномен з-цілення та цілющості

Бути на межі – значить, водночас, “мерехтіти” двома світами. Межовість – це своєрідна передумова й перехідна ланка до іншого виміру буття. На відміну від пере-бування в буденності, її варто означувати як пере-живання (страждання).

Та ця передумова і сама вже є буття, котре закликає людину до становлення. Тому бути на межі – значить ставати, ставати Кимось Іншим. Це при-відкриття в людині раніше не відомого. У цьому й приховано вищий смисл граничного буття. Водночас тут прихована небезпека, небезпека глибинного руйнування людського. Ось як про це пише Ніцше: “Тільки великий біль, той довгий, тривалий біль, при якому ми ніби згораємо на сирих дровах, який не поспішає, – тільки цей біль змушує нас, філософів, опуститися в останні наші глибини і все довірливе, добродушне, прикриваюче, легке, посереднє – в чому, можливо, раніше ми самі покладали свою людяність – відкинути від себе” [157, с. 46]. Як бачимо, це завжди трагічне напруження людського. Та тільки завдяки йому можна відірватися від попереднього, піднятися над буденністю.

Як стверджує Н. Хамітов, буття-на-межі є звільненням від буденності та її запереченням. Буденність зникає, бо стає на сходинку нижчою. Наступна ж сходинка переповнена стражданням, причому граничним стражданням, яке, повторимося, здатне зруйнувати все людське. Але водночас у цьому граничному стражданні проявляється істинне існування людини, її ек-зистенція, окреслюються раніше розмиті контури її духовного лица, настає “з-цілення” людини як *тілесно-духовної* істоти, що супроводжується неабиякими душевними переживаннями. Досить часто вони переростають у творчість і виливаються у творах мистецтва, які, у свою чергу, здатні активізувати особистісні начала

інших людей і т. д. Таким чином людина при-лучається до символічного світу культури.

Отже, процес “з-цілення” має “характер рухомого відношення, орієнтованого на максимальний вияв активності й самореалізації елементів за певних тоталічних умов, цебто передбачає наявність близьких до виділення індивідуальних якостей (суб’єктів), можливість їхнього прямого чи опосередкованого розкриття” [64, с. 36].

Поза сумнівом, це надзвичайно екзистенційно напружений стан, своєрідне “безладдя повноти життя”. У такому стані можна створювати об’єкти культури, які містять у собі “напругу”, що робить їх не підвладними часу. У цьому сенсі завдання людини полягає в тому, щоб жити життям, у якому така напруга можлива. “Тут майбутнє не просто ілюзія, і час не просто тече, але стає Кайросом (поворотною точкою, моментом прийняття рішення), значущим часом – тобто часом, здатним перед лицем Вічності заявити про мить реальності” [19, с. 28].

У статті “Тотальність і сизигійна “душа” культурних трансформацій” В. Кізіма зазначає: “Здійснюючи парсично-генерологічні переходи, людина живе в ритмах і зв’язках різних часів, як трансісторичний і транскультурний маргінал, котрий перебуває у постійному сизигійному прагненні до гармонії зі світом – стану, якого він іноді досягає, але це не буває тривалим. Його ж власний стан – виходи на межі, подолання-зняття їх, звільнення від них, лібертація через відкриття нових світів і можливостей” [64, с. 58]. Поза сумнівом, така думка вченого заслуговує на неабияку увагу.

Вихід за межі граничного, із його фундаментальною дисгармонією та частковою гармонією об’єктивацією є результатом екзистенційного катарсису, який, на відміну від художнього, є здатністю очищуватися всім буттям, а не лише в межах сприйняття або написання художнього (чи іншого) твору [158, с. 324]. Цілісність тут здатна проявлятися як “цілющість”. “Особистість, що народжується у лабіринтах буття-на-грані і віддається

об'єктивації як волі до влади та волі до пізнання й до творчості, виходить у стихію розгортання на власній, метаоб'єктивній основі” [158, с. 324]. Інтерсуб'єктивній – додамо.

Як зазначає Н. Хамітов, трансформація творчості у творення означає глибинне очищення й олюднення буття людини через його роз-речевлення, де-об'єктивацію. Це – глибинна катарсизація людського буття. Філософ додає, що слушним тут є трансформувати аристотелівське поняття катарсису в поняття катарсису екзистенційного. Останній виростає із таких виявів людського буття, як *віра, надія, любов* [176, с. 145–150].

Справді, саме *віра* приводить до такої метаморфози людського Я, коли людина вільно впускає в надра своєї екзистенції *трансцендентне*, робить його *антропо-трансцендентним*, *антропотрансценденцією*. Ідеться саме про трансцендентне, тому що вірити ми можемо тільки в ту реальність, що лежить за межами наявного буття, емпіричного світу. Ми віримо лише в трансцендентне. Ми віримо в май-буття. Ми віримо в те, що має збутися. І віра ця “з-цілює” людину.

Екзистенційний катарсис відбувається тоді, коли ми реалізуємо віру у власному зусиллі – зусиллі волі та натхнення. Не можна не погодитися з В. Шинкаруком, який пише: “Найглибші генетичні корені віри містяться саме в оберненості (“інтенції”) людської свідомості у майбутнє. Це пояснюється тим, що людина екзистенціально відрізняє свою сутність від свого буття. Сутністю людини є свобода. У вимірах часу – минулого, теперішнього й майбутнього – єдиний вимір свободи – майбутнє” [176, с. 147–148]. Пасивно-замкнена віра, віра без натхнення як вільно-актуалізуючої дії, що творить людське май-буття, знищує можливість та дійсність екзистенційного катарсису. Ця віра стає фанатизмом, який завжди забруднює людське Я волею до влади, тією волею, що не може перейти в натхнення. Такі висновки робить у своїй роботі Н. Хамітов. Нам залишається лише погодитись з думкою філософа.

Вчений також пояснює нам явище *надії*, яка стає можливою лише завдяки внутрішньо-активній вірі; по суті, надія – це віра, що почала реалізовуватись, увійшла в процес людського самотворення. “Надія сприймає майбутнє не лише як можливе і тим паче не як вигадку, а як певне, здатне сповнитися, що в самому собі містить сприятливість для настання... Надія синтезує знання і віру, мрію і реальність” [176, с. 150], – зазначає В. Шинкарук.

Надія є тим екзистенційним просвітленням людини, просвітленням екзистенції, що виводить її із замкненості граничного буття в метаграничну відкритість – відкритість майбутньому й трансцендентному. “Без надії не можливе світоглядне виживання і переживання майбутнього, не може бути віри в буття в трансцендентному світі, в реалізацію ідеалів...” [176, с. 150]. Саме тому надія з необхідністю породжує *любов* до всього суцього – абсолютну відкритість (“цілющість”) людського буття, яка найбільшою мірою знаменує собою метаграничну метаморфозу людини.

Перш ніж зрозуміти природу любові, необхідно звернутися до *феномену толерантності*, який ґрунтується на вірі в людину, на до-вірі людині, а також на надії на можливість плідної *комунікації* з іншим. Толерантність виражає екзистенційну *готовність до любові*, що не дає самій любові виродитися, набути екстатично-руйнівних рис. І це справді так.

Отже, у результаті екзистенційного катарсису творчість, влада та пізнання – як способи виходу за межі буденності, за межі буденної самотності, за Хамітовим, і з’єднання (“з-цілення”) зі світом у граничному бутті – через віру та надію виходять за межі граничного й стають толерантністю та любов’ю. Останні наділені справді “цілющою” силою, що здатна “з-цілити” все довкола.

На цьому шляху, на думку Н. Хамітова, яку ми також поділяємо, принципово змінюється характер людського трансцендування. Людська екзистенція стає не просто самотрансцендуючою реальністю, вона стає антропотрансцендуванням, більше того – антропотрансценденцією.

### 4.3. Реабілітація повсякденності: дійсна єдність різноманітного

Безперечно, об'єднуючим життєвим виміром людського буття, де цілісність виступає в єдності своїх екзистенціалів, є *по-всяк-денність*, яка постійно оновлюється, *“реабілітується”*. Її можна окреслити як постійний перебіг величезної кількості можливостей і вибрати можна будь-яку. Цей вибір залежить від багатьох чинників, та насамперед – від рівня розвитку особистості, від її індивідуального досвіду.

Як справедливо зауважує Т. Титаренко, щоб особистісний розвиток не уповільнювався, не гальмувався, кожному необхідне, так зване, традиційне середовище з його усталеністю, передбачуваністю, звичністю. Поза таким порівняно константним фоном повсякденна світобудова практично унеможлиблюється. Сірі будні є тим неоціненним, але, безумовно, необхідним і бажаним фундаментом, який забезпечує змогу чергового кроку вперед. Це саме те непомітне тло, завдяки якому ми час від часу відчуваємо себе постатями [130, с. 212].

Науковець продовжує: “Зануреність у буття, природний синкретизм світосприймання дають такі важливі відчуття сталості, тривкості, правильності того, що відбувається” [130, с. 212]. Для такої “природної людини” єдність зі світом є органічною, що дає змогу зберегти здорову натуральність світосприймання.

Варто зазначити, що певний пріоритет у вивченні явища повсякденності належить соціології. Саме соціологія побачила буденність як виразний предмет наукового дослідження.

Соціологічний словник тлумачить буденну свідомість як спонтанні непрофесійні способи освоєння світу, що базуються виключно на безпосередньому досвіді практичної діяльності людей. Оскільки буденна свідомість має справу зі звичними, типовими, повторюваними кожного дня відношеннями між речами та людьми, у неї є можливість постійно перевіряти

свою ефективність, і тому вона, безумовно, має чималу пізнавальну цінність [130, с. 215].

Як підкреслює С. Белановський, значне місце в структурі буденної свідомості посідають звичні для даної культури цінності, оцінки, що транслуються через систему освіти, виробляються індивідуально й колективно. Дослідник також слушно зауважує, що контакт із буденним знанням може виконувати функцію очищення свідомості від різних “міфів” та недостовірних уявлень, що сформувалися в його власній зоні некомпетентності [9].

Визнаним засновником соціології повсякденності є А. Шюц. Повсякденність, як її розумів Шюц, – це весь соціокультурний світ, який сприймається нами, впливає на нас... Цей світ, що існує до наукової рефлексії, є світом безпосередності, почування, прагнення, фантазування, бажання, сумнівів, ствердження, пригадування минулого та передбачення майбутнього. Це – життєвий світ, у якому ми як людські істоти переживаємо культуру й суспільство, залежимо від них і впливаємо на них [76, с. 104]. Шюц вводить у повсякденність уявлення про минуле, історичне тією мірою, якою воно представлене в нашому досвіді, та майбутнє, як ми його уявляємо.

Світ моєї повсякденності, як уважає Шюц, – не мій особистий, власний світ. Це світ об’єктивний, який я поділяю з усіма іншими. Вони переживають цей світ так само, як і я. Більше того, люди, котрі поруч, не тільки поділяють зі мною цей світ, але і є його складовою частиною, елементами моєї “біографічної ситуації”, як і я – елементом їхньої ситуації.

Дві основні риси характеризують повсякденну поведінку та повсякденне мислення. По-перше, повсякденне – це те, що сприймається як стійке, стабільне, постійне, нормальне. Нормальне не є нормативним, адже останнє є належним, метою, ідеалом, завданням; нормальне, натомість, – це звичайний перебіг життя до того часу, поки той чи інший аспект його не загостриться. Важливо не сплутати повсякденне життя із життям рутинним, оскільки рутинне сприймається як щось нудне, таке, що стомлює, монотонне. По-друге,

повсякденне життя організоване типологічно. Сприймання особистостей, ідей, подій у межах повсякденності – це сприймання з точки зору їхньої типової визначеності [31, с. 123]. Для повсякденного життя своєрідність, оригінальність, неповторність не є цікавими, необхідними.

На думку Шюца, повсякденність є первинною щодо інших сфер реальності, інших світів. Це верховна реальність, порівняно з якою, всі інші сфери життя є квазіреальностями [31, с. 126]. Із цією думкою важко не погодитись.

Передусім, повсякденність є активною свідомістю, вона характеризується *напруженою увагою до життя – attention a la vie* (термін, запозичений Шюцем у А. Бергсона).

Інші дослідники, серед них і Н. Хамітов, бачать у ній лише напівреальність, буття, що заснуло. Та якщо це сон, то переважна частина нашого життя проходить марно. На нашу думку, повсякденність є своєрідним фоном, де розгортається людське буття в його екзистенційно-особистісних вимірах.

Буденність визначається Н. Хамітовим як усе те звичне, що, оточуючи нас, не дає виявитися неповторно-особистісному. Духовне обличчя людини буденності дивно розмите, і всі здаються однаково безликими. І знову не погодимося із філософом. Адже саме буденність дає нам змогу вийти в будь-який інший вимір людського буття й не “заблукати” в ньому.

“Буденність – це пере-бування... Це пасивне, несвобідне буття, застиглість переживання і дії. У перебуванні звучить відстороненість від власного Я. Це примарне й сонне буття, підкорення Іншому. Це невизначенність свого шляху і небажання вибору. Це захоплення несвободою. Це насолода відсутністю відповідальності” [157, с. 27]. Не можна погодитись із думкою філософа про примарність буденного буття. Стосовно ж насолоди відсутністю відповідальності, то з цим, навпаки, важко сперичатися.

Буденність, на думку Хамітова, завжди задана ззовні, а не ізсередини. На нашу думку, може бути й навпаки. Адже навіть для активної та творчої людини часто дуже бажаним є стан буденного спокою. Це нормальна людська потреба.

У буденному житті, як вважає філософ, можна бути активним, але ця активність не породжує нічого нового, оригінального. Для перебування в буденності, вважає Хамітов, характерне переживання нудьги як максимально сконцентрованої буденності. Нудьгуючи, людина не відчуває повноти життя, переживає його безбарвність і безсенсовість. “Буденність можна визначити як світ, де пристрасть постійно переходить у звичку, руйнуючи тим самим повноту життя” [157, с. 33]. Та саме повноти життя не буває і не може бути поза буденністю.

Загалом, такі протилежні думки на природу буденності, що належать Шюцу та Хамітову, легко примирити, як вважає Т. Титаренко. І ми абсолютно з нею погоджуємось.

Буденність насправді є верховною реальністю, адже людина живе практично все життя в її межах. “Буденність не можна вважати по-справжньому активним, свобідним буттям, хоча саме в її глибинах вибухи активності, суб’єктності зріють, готуються. Це пасивне перебування, але таке, в якому завжди є прихований рух” [130, с. 221]. У буденності визрівають нові задуми, вона є підґрунтям креативності. Буденний спокій дає сили для стресостійкості, готує до сприймання трансцендентної реальності.

У психологічному аспекті, а саме в психології особистості, здавна досліджується відома настанова на перевагу того, що більш знайоме. За К. Левіним, “знайоме набуває позитивної валентності”, а за Дж. Д’юї – “сутність повсякденності – у її повторюваності”. Для Юнга психічна реальність як досвід включає в себе все, що здається людині реальним або несе в собі силу реальності.

У концепції Томе інтегровані положення К. Левіна про психологічну єдність людини й світу, що її оточує, деякі настанови когнітивної теорії



поведінки, ідеї Г. Мюррея про тематичне структурування особистістю своїх життєвих ситуацій і власні оригінальні підходи до вивчення особистості у світлі повсякденного життя шляхом психологічної біографії, напівструктурованого інтерв'ю.

Томе й Лер на конкретних прикладах показують, як сильно можуть змінюватися переживання та поведінка людини в конкретній ситуації, залежно від її психічної переробки, асиміляції та інтерпретації. Але вони підкреслюють, що переоцінювати внутрішню детермінацію не слід [4, с. 6].

Важливим є одне з основних для Томе понять його концепції – “когнітивні репрезентації”. Це не безпристрасні відтворення об’єктів і ситуацій, а результат особливої активності особистості, яка досліджує й тлумачить обставини, що склалися під впливом своїх життєвих “тем”, потреб, мотивів і реактивних тенденцій [4, с. 7].

Завдяки емоційній насиченості когнітивні репрезентації виступають у внутрішньому світі особистості як значущі переживання, у які, за словами Г. Томе, “втягуються” мотиваційні процеси. До форм когнітивних репрезентацій Томе відносить сприймання, уявлення, схеми (організовані структури знань про світ і себе), переконання, очікування, прототипи, сценарії та плани [4, с. 7].

Повсякденність живе “комунальним життям”, у груповій єдності та життєвій цілісності. “Відлите у форму почуття єдності розвиває свої власні ритми у церемонії і молитві, танці й пісні... [28, с. 116]”.

У буденності на всі стрижневі випадки життя є свої ритуали, які відомі кожному й активно виконуються. Вони й відміряють ті самі макроритми комунального життя (вислів про макроритми належить Ф. Вілрайту), посилюючи почуття спільності.

Функцією ритуалів, на думку Вілрайта, є зняття психічного напруження. Машина ритуалу переробляє в концентрованому соціальному акті спільного дійства індивідуальні афекти в структуру колективного тіла. Це джерело стабільності та безпеки. Американський культуролог Л. Мемфорд вважає, що

вирішальним у ритуалі є принцип повторення. Ритуальна стандартність, мірність і точність повтору надає почуття передбачуваності й безпеки, індивідуального введення в колективний та космічний порядок [28, с. 117].

У К. Бйорка, який закладає фундаментальне підґрунтя для злиття лінгвістики, літератури та соціології в певну синтетичну антропологічну дисципліну, є термін “неформальне мистецтво жити”, який дуже слушний для характеристики людини буденності. Світ людини, за Бйорком, є світом вільних комунікацій із собі подібними. Людина вторить іншій людині, повторює її, як один член метафори несподівано повторює інший. Текстура соціуму зіткана з таких повторень, “метафор”, що виникають у процесі кооперації людей [28, с. 121].

За Бйорком, соціальне життя – це передусім проблема бажань.

Якщо під час спілкування людей у межах повсякденності виникають паузи, порожнечі, вони тут же заповнюються порадами, рекомендаціями, пропозиціями допомоги. В іншій реальності, наприклад реальності психотерапевтичній, терапевт, навпаки, намагається розчистити діалоговий простір, створюючи для клієнта можливість самостійно заповнити порожнечу [17, с. 48].

Поняття спільноти є одним із ключових у такому сучасному напрямі соціальної філософії та психології, як соціальний конструктивізм. Саме тоді, коли соціальні науки рушили в бік більш інтерпретативної позиції та смисл став центральним поняттям, як пише Дж. Брунер, культуру стало можливим розглядати як текст, який учасники читають самостійно. Цінності, настанови, звичаї, закони та все інше, що створює наші соціальні реальності, конструюється представниками культури в міру взаємодії одне з одним, покоління за поколінням, день за днем. Іншими словами, спільноти конструюють “лінзи”, крізь які їхні члени інтерпретують світ [150, с. 36–37].

Серед основних ідей соціально-конструктивістського, постмодерністського світогляду слід назвати такі:

- реальності соціально конструюються;
- реальності конструюються через мову;
- реальності організовуються й підтримуються через наратив;
- не існує абсолютних істин [150, с. 45].

Людина створює свою повсякденність, однією з основних характеристик якої є її суб'єктивність повсякденно-біографічного [76, с. 79].

Індивід творить себе, власну історію одноразово (“без чернеток”), при цьому він усвідомлює себе швидше як людину в повсякденності, ніж як людину для історії [78, с. 144]. Кожна людина ставиться до свого досвіду з великою повагою, довіряючи йому, не помічаючи вад, що їх бачать інші. Суверенність досвіду старанно охороняється [78, с. 145].

У досвіді є й латентні структури, тобто неререфлексовувані надсвідомі (чи підсвідомі?) складові, що походять від мотиваційно-ціннісних орієнтацій. Це, наприклад, стереотипи або самооцінка. До латентних структур О. Лактіонов відносить і оцінку власного дитинства [78, с. 150].

Буденна свідомість є в чомусь міфологічною сферою свідомості, оскільки вона не є історичною, їй залишається тільки міфологізація. Адже саме міф надає знанню особливої сугестивної сили, порівняно із системою раціональної мотивації. Ця думка належить Дж. Вікері – відомому систематизаторові міфологічного мислення [28, с. 116].

Однорідна й сучасна людині реальність не потребує розуміння, адже вона є контекстом її життя. У цьому сенсі, як вважає І. Касавін, розуміння протилежне життю; інтерпретація іншої культури чи духовного світу – це форма їх штучного воскресіння як свого іншого, чужого, того, що стає, але ніколи до кінця не стане своїм [60, с. 75].

Буденна мова є формою буденного життя. Мова може визначати розуміння життя. Не лише світи, але й форми життя є різними в носіїв різних “мовних каркасів” [93, с. 25].

Сфера дискурсу, що відповідає буденності – це не завжди сфера мови, а досить часто сфера образів, уявлень. Варто провести аналогію з психоаналітичним дискурсом, про який писав П. Рікер. У психоаналітичній ситуації, на його думку, відбувається “розширення семіотичної сфери до темних меж мовчазного бажання, яке передує мові” [113, с. 6].

Буденний текст має бути зрозумілим. Ще Х. Гадамер писав про можливість розуміння як одну з ключових здібностей людини, що забезпечує її спільне життя з іншими людьми шляхом взаємної розмови. Він постулює наявність у людей доброї волі до розуміння, а досвід буття трактує як досвід розуміння.

Інтерпретаційні комплекси, яким ми користуємось у повсякденному житті, не можуть повноцінно працювати лише на когнітивному рівні, поза емоційною сферою. Досвід не є розсудковою єдністю чуттєвої багатоманітності, він постійно спростовує неправильні узагальнення, і те, що вважалося типовим, ніби детипізується.

Особистісний інтерпретаційний комплекс розширюється протягом життя людини. Зрештою, людина володіє різними інтерпретаційними комплексами відповідно до різних сфер людського буття. При чому ставлення до себе завжди залишається відкритим, незавершеним, проблемним.

Проживаючи власне життя, людина конструює його історію. Так, ланцюг успішних рішень і досягнутих цілей приводить до позитивної інтерпретації життя, хоча може виникнути і песимістична інтерпретація.

Під час спілкування з іншою людиною “повсякденна особистість” переосмислює свою власну історію завдяки діалогу. Людина починає по-новому не лише розуміти окремі епізоди свого життя, але й переживати їх. Так поступово ставлення до власного минулого, теперішнього й майбутнього все більше інтегрується, стає цілісним [130, с. 233].

Правда деякі історії гальмують процес змін, а деякі все ж підштовхують. А вибір типу історії багато в чому залежить від слухача, від рівня довіри, від взаєморозуміння, що виникає. Т. Титаренко наголошує, що “нарратив, класичний

чи індивідуальний, є засобом рефлексування, усвідомлення, розширення, переструктурування особистого досвіду людини” [130, с. 233].

На думку деяких учених, наратив у точному значенні навряд чи трапляється в повсякденному спілкуванні з усіма його семантичними критеріями. Але основні ознаки наративу, а саме зміна в кінці розмови стану персонажа й ситуації порівняно з початком розповіді, все ж є. Людина по-новому пояснює собі й своєму слухачеві події власного життя, відшукує їхні причини та цілі [130, с. 234].

Для буденної особистості однією зі звичних форм осмислення власного досвіду є форма спонтанного рефлексивного життєпису. В такому життєписі переплітаються фрагменти реальні та нереальні, презентується “Я-реальне” і “Я-ідеальне” як одне ціле. Людина ніколи не думає про себе холодно-об’єктивно, ще менше це стосується розповіді про себе. Вона завжди хоче себе побачити іншими очима, в іншому контексті, з іншими можливостями [130, с. 234].

Ще М. Гайдеггер писав: “...мислення, що розуміється традиційно як уявлення, є особливого роду хотіння, воління... Мислити – значить хотіти” [155, с. 112].

У рефлексивному життєписі судження людини про себе розглядаються як форма її активності у специфічній життєвій ситуації; вербальна поведінка наділяється самостійним онтологічним статусом [130, с. 234].

Як зауважує Т. Титаренко, “для повсякденної особистості основне – публічність презентації, наявність уважного слухача. Вона не може осмислювати свій досвід просто наодинці з собою, подумки, звертаючись до щоденника чи пишучи листа. Для неї природніше висловитися і тут же побачити враження, яке її текст про себе справляє на іншу людину” [130, с. 235]. Отже, буденність без комунікації просто неможлива.

Саморозуміння, за М. Гайдеггером, пов’язане з проникненням у світ, що здійснюється завдяки цьому проникненню. А непрозорість, нерозуміння себе пов’язане не з егоїзмом суб’єкта, а з незнанням світу. Таке незнання з

необхідністю підштовхує людину до пізнання себе і світу, з метою віднайти своє місце у світі. На певному етапі життя провідною стає та чи інша базова метафора як до рефлексивний особистісний стереотип.

Якщо всерйоз сприйняти такий світогляд, то відповідальність за власне життя стає набагато вагомішою. Тоді стає зрозумілим, чому немає нейтральних учинків, як писав А. Роше. Тоді контексти, до яких ми належимо, взаємини, які підтримуємо, перестають бути невиразним тлом нашого повсякденного життя. Плинна реальність сьогодення постійно перетворюється саме нами, авторами своїх власних життєвих історій [130, с. 227]. Таким чином, буденний досвід може стати матеріалом самоосмислення, а відтак і самомоделювання.

Головне – бажання пошуку, готовність до нього, вміння врівноважувати буденність з небуденністю, відчувати власні обмеження й актуальні стани, інколи відмовляючися від безпосередності щоденного буття заради можливого повернення до нової цілісності, а інколи в пошуках нової повноти і єдності зі світом занурюючись у сірі будні, зливаючись з ними [130, с. 287].

Отже, буденність водночас є найголовнішою, верховною реальністю людського життя і пасивним, безвідповідальним напів-існуванням. У межах буденності людина стабільно живе більшу частину свого життя, лише зрідка вириваючись у небуденні стани, а деякі з них бувають дуже небезпечними. Буденність не можна вважати по-справжньому активним, відповідальним, індивідуалізованим буттям, хоча саме у її надрах вирують енергетичні потоки, дозрівають вибухи справжньої суб'єктивності. В цьому пасивному перебуванні ніби на околиці життя завжди є сили, зваженість, прихований рух уперед, непомітна, на перший погляд, зрілість і мудрість [130, с. 288].

Отож, людина, яка в межах граничного буття актуалізує своє особистісне начало (“з-цілюється”) в культурі, у метаграничному вимірі виступає як особистість, що відкрита (“цілюща”) для внутрішньої комунікації, у царині буденності є “нелокальною особистістю”, яка “сродна” зі світом, і людьми, і з

собою, бо чинить з-гідно со-вісті, тій мудрості життя, тим даром-дороговказом, що пере-творює особистість в Людину цілісну (Homo holos).

“Реабілітована буденність” – особливий вимір людського буття, який дає змогу говорити про його цілісність. До нього людина приходять завдяки специфічному рухові своєї душі, націленому вгору. Позбавившись численних вад у граничному бутті, у метаграниччі вона наближається до Бога. Та саморозчинитися в ньому їй не дозволяє форма, яка знову й знову змушена віднаходити себе в природності.

Усе ж душа здатна здійнятися до найвищої точки, яка водночас є найглибшою таїною сокровенного лона Природи, сягаючи якого, людина усвідомлює свою мізерність і тим самим відчуває неабияку безпеку у світі, у якому вона пере-буває. Вона відчуває довіру до цього світу, який, турбуючись про неї, за-безпечує її всім необхідним.

Людині вже не потрібно “мерехтіти” двома світами – трансцендентним і поцейбічним. Вона беззастережно стверджує себе в нетрансцендентному. Перебуваючи в спокої, вона водночас відгукується всьому сущому.

У даоській традиції такі відносини трактуються в значенні спів-буття: серце того, хто осягнув дао порожнє, при зіткненні з речами він ніби супутник для них. Це подібно до того, як тінь слідує за предметом, луна – за звуком. Тому, “коли з’являються речі [досконало-мудрий здатний слідувати за ними, а коли вони зникли – звільнитися [від прив’язаності до них]. Звільнення [від прив’язаності до речей] знову повертає серце до порожнечі” [17, с. 31]. Ідеться не про те, щоб річ “залишити в спокої”, а про те, щоб не турбувати її взагалі, як, утім, і себе – це головна умова природного ходу речей.

Річ повинна бути сама собою, до неї варто не прислухатися, а відгукуватися їй, як луна відгукується на голос. “Зберігати природність речей” означає слідувати формам речей, бути “текучим як вода, спокійним, як дзеркало, відгукуватись як луна і бути незворушним як тиша”, тобто таким слухняним і водночас таким чужим для неї.

Як бачимо, ідеться про дуже своєрідний різновид контакту (швидше неконтактний контакт) із сущим, який є від-вертістю. Відверта людина – “цілюща” для інших. “З-цілюючи” світ, вона сама є цілісною.

Буття одне, єдине. Та у нього – безліч вимірів. Найпомітнішими є буденний, граничний, метаграничний. Вони найбільше піддаються дослідженню й опису. Так буденність або повсякденність розглядає соціологія. У дослідженні граничного буття пріоритет належить психології. Метаграничне – описує філософія.

Усі ці виміри й цілий ряд проміжних характерні для людського буття. Більше того, вони проявляються тією чи іншою мірою в житті кожної людини.

Безперечно, фоном для розгортання буття в його цілісності виступає буденність. Завдяки їй є можливим цілий калейдоскоп різноманітних проявів людського буття. Саме те, що перебуває в полі нашого зору тут і зараз є істинно присутнім, властивим, безперечним, безпосереднім та актуальним.

Для декого – це буття на межі, яке супроводжується неабиякими переживаннями, для іншого – вихід у метаграничне з його цілющими властивостями й т. п.

Від чого залежить актуалізація того чи іншого виміру людського буття? Від обставин, бажань, знань і т. д.? Чи від усього відразу? А можливо від свободи як усвідомленої необхідності?

І знову все спочатку. Аж поки ми не усвідомимо цього безкінечного руху. І тоді, як у дзен-буддизмі, наш світ стане трішки яскравішим, чіткішим, не таким розмитим та навіть ближчим.

Ми набираємося нового досвіду. У буденності ми навчаємося споглядати. У граничному бутті – з-цілюватися. У метаграничному – бути цілющими для інших. Тож вибір за нами?

Саме вибір, за Сартром, дає людині змогу несподівано змінюватися. Поки існуємо, ми повинні робити свої вибори. В межах екзистенціального підходу



вільний вибір є творчим самоздійсненням, постійним розв'язанням проблемних ситуацій [130, с. 308].

Для Сартра трансцендентальною умовою буттєвості, світу, людської дійсності є свобода. Не випадає уникнути свободи вибору свого світу і відповідальності за свій світ.

Сартр, відстоюючи свободу вибору, рішуче відмовляється від свободи людини як випадковості, довільного волевиявлення. Свобода передбачає існування оточення, що потребує змін, перешкод, які треба долати, інструментів, які необхідно для цього використовувати. Свобода визначає ці перешкоди, але вона може лише по-своєму інтерпретувати їх. Наявність факторів, незалежних від особистості, є абсолютно необхідною умовою для існування свободи вибору.

Ставати перед необхідністю вибору і складно й не дуже приємно. Як зауважував М. Бердяєв, величезна маса людей зовсім не любить свободу, не готова до неї. Свобода не демократична, вона аристократична, вона для обраних. Вона – важкий тягар. Тому люди легко відмовляються від свободи, щоб полегшити своє життя [130, с. 309].

Коли вибір усе ж таки зроблено, боротьбу мотивів закінчено, життєве рішення прийнято, відчувається перший ковток свободи. Як справедливо зауважує М. Бердяєв, "...свобода є моя творча сила, не вибір між поставленим переді мною добром і злом, а моє творення добра і зла" [130, с. 309].

Свобода не означає зняття відповідальності за ближніх. Рухаючись висхідним шляхом, людина з-добуває духовну силу, творить найвищі цінності. Але вона пам'ятає й про тих, хто духовно слабкий і починає спускатися вниз, аби допомогти їм. Не можна просто жити, знімаючи з себе відповідальність за інших. Кожен відповідає за всіх.

В генезисі духу слідом за М. Бердяєвим можна виокремити три стадії: первісну стихію, райську досвідому цілісність, яка не зазнала свободи та рефлексії; рефлексію, оцінку, свободу вибору; й цілісність і повноту після свободи, рефлексії та оцінки, надсвідому цілісність і простоту.

Т. Титаренко проводить аналогію з пізнавальними процесами, які також бувають мимовільними, довільними і післядовільними. “Природність, цілісність самопочуття можливі лише до діяльності вибору або після неї. Під час вибору, рефлексування, сумнівів, вольових зусиль про внутрішню цілісність і простоту не йдеться” [130, с. 310]. На нашу думку, саме в граничному бутті в момент вибору, людина має можливість з-цілитися й перейти до цілісності, означеної як цілющість.

На думку М. Мамардашвілі, проблема вибору ніякого стосунку до проблеми свободи не має. Свобода – це феномен, який існує там, де немає ніякого вибору. Свобода у самій собі містить необхідність. Те, що є необхідністю себе, і є свободою.

Свобода – причина самої себе. Це самопричинне явище. Так, совість не робить ніякого вибору. Немає вибору! Совість є феноменом, який сам у собі містить свою причину. Зовнішніх причин совісті немає. Саме такі явища називають трансцендентальними.

#### ***Підсумки четвертого розділу***

Отже, в *екзистенційно-особистісних вимірах буття* цілісність проявляється *по-різному*. І в цьому неважко переконатися. Варто лише звернутися до характеристики буденного та граничних вимірів людського буття.

Про те, що *буденність* – це насамперед рутинність, одноманітність, повторюваність, “сірість” (“сірі” будні) і т. д., написано багато й ще більше прожито. Адже кожна людина часто-густо відчуває на собі важкий тягар буденного пере-бування. Справжнє Буття тут ніби заснуло та чекає “сприятливих” умов свого про-будження.

*Цілісність* у таких умовах не отримує дійсної форми існування. Вона залишається своєрідною особливістю даного індивіда, його частковим досягненням у вигляді певного розв’язання нагальних проблем, виконання дії чи відмови від її виконання. Вона здатна розгортатися як *цілісність-замкненість* і

як *цілісність-відкритість*. Цілісність-замкненість призводить до замкнутості в собі, до его-ценризму. Цілісність-відкритість, навпаки, веде до відкритості іншим людям і світу в цілому. Такий стан досягається шляхом само-заглиблення і є результатом швидше бажання бути, аніж мати.

Потрапивши таким чином у *ситуацію граничного буття*, яке, в свою чергу, приховує небезпеку глибинного руйнування людського, особистість відчуває надзвичайне психічне напруження. Воно супроводжується неабиякими пере-живаннями, що вимагають від людини розважливості й терпимості, адже є тим періодом людського життя, коли особа повинна з-буватися, від-буватися, зрештою, ставати особистістю.

Цілісність у граничному бутті проявляється як процес “з-цілення”, скажімо, тілесного та духовного лиця людини й може бути означений як “душевне з-цілення”, як ек-зистенція. Тоді людина стає спроможною до творчості, аж до само-творення. Результатом останнього з необхідністю є прояв толерантності та любові у ставленні до Інших, що виявляє справжню цілісність і означається як “цілющість”.

Отож, “цілісність”, “з-цілення” й “цілющість” мають місце в людському житті-бутті. А вихідним аспектом тут виступає *повсякденність*, що постійно оновлюється, “реабілітується”. Людина в такій ситуації є “*нелокальною особистістю*”, адже повсякчас змушена вибирати найоптимальніший, найактуальніший варіант відповіді на все більш чутний “виклик Буття”. Саме від її вибору залежить той, чи інший інваріант цілісності. Хоча людина також може вчинити із точністю до навпаки. Ось вам і свобода вибору.

## ВИСНОВКИ

Результати проведеного дослідження конкретизовані у наступних положеннях. Найважливішими з них є такі:

1. Ключовим поняттям у дослідженні людського буття є “цілісність”, що означає повноту й органічність, своєрідну ситуацію, яка забезпечує співвіднесення, від-повіддя, уз-годження, що відбувається також за умов нестабільності, мінливості, перехідного стану та істотних трансформацій. Більше того, “цілісність” є ключовим поняттям для означення тієї екзистенційної ситуації, яка є результатом переживання людиною антропо-трансцендентних станів. Останні можливі за умов активізації особистісного начала й самі по собі є передумовою творчості, швидше само-творення, яке, зазвичай, супроводжується рядом позитивних емоцій.

У *граничних ситуаціях* людського буття цілісність набуває граничних виявів, що, відповідно, означається такими екзистенціалами, як “з-цілення” і “цілющість”, які, у свою чергу, вказують на можливість само-здійснення особистості в культурі (“з-цілення” в культурі) та її відкритість (“цілющість”) для внутрішньої комунікації.

Використання понять “з-цілення” й “цілющості” є досить-таки органічним і правомірним. Воно прояснює реалії буття української людини з відповідно притаманним йому *глибинним оптимізмом* і *світоглядною толерантністю*. Саме через таке локальне етноантропологічне та етнонаціональне прояснення, відбувається узгодженість із загальноантропологічними та загально-екзистенційними тенденціями.

Спираючись на традицію розуміння понять “екзистенція” й “трансценденція” у західній філософії, саме “з-цілення” можна було б окреслити як екзистенцію, а “цілющість” – як трансценденцію. З-цілення, як і екзистенція, фіксує й позначає людське існування в його фундаментальній, глибинній онтологічній специфічності, яка полягає в здатності людини “збирати

себе” та бути незавершеною, відкритою, живою процесуальністю, котра, очікуючи, себе творить. Цілющість, як і трансценденція, означає можливість прояву з-цілення (екзистенції), вона виражає недосяжну повноту всіх з-цілень (екзистенцій) і від-чувається людиною тільки в її свободі.

2. У філософській культурі стосовно проблеми цілісності буття накопичені невичерпні знання й досвід. Їх варто освоювати та пояснювати з позицій сучасних філософських теорій, і насамперед задля того, аби побачити живу цілісність за численними й часто зовні суперечливими фактами.

Початок третього тисячоліття з необхідністю засвідчує, що *Схід і Захід* відображають різні шляхи осмислення людського буття. На це вказують такі граничні поняття, як *Дао і Логос*, які з’явилися майже одночасно та існують донині, виказуючи свою не випадковість, а причетність до *Цілого*.

Їх справедливо називають двома точками зору, двома парадигмами, двома глобальними ідеями: *Логос (Розум)* – до чого спрямований світ; *Дао (Шлях)* – як він (світ) це робить. Одне доповнює інше. Якщо світ слідує дао, то Піднебесна живе в мирі. Якщо світ слідує Логосу, то відступає Хаос і створюється Гармонія, Космос. І те, й інше по-своєму організовує життя у Всесвіті.

Який світ, така й людина, і навпаки. Схід акцентує увагу на *безпристрасності дао-людини*. Західна цивілізація постійно перебуває в *пошуках ідеальної Логос-Боголюдини*.

*Ситуація Премодерну*, охоплюючи Античність, Середньовіччя й Ренесанс, засвідчує нам ідеал такої людини, а саме: Античність указує на *народження особистості* та її цілісність на рівні космосу; Середньовіччя – створює *ідеальний (цілісний) образ особистості*, хоча перебуває він тільки в Бога; Ренесанс – *надає даному образу особливого блиску*, переводячи його на площину, де він був би помітний кожному.

У “*проекті модерну*” на передній план виноситься *суб’єктивність як констатуюча ознака особистості*. Установка на цілісність, дана попередніми

епохами, поспішно переноситься на периферію, а людське буття у світі не стільки укріплюється, скільки проблематизується.

*Постмодерн* покликаний відновити “втрачену” установку на цілісність. Але реабілітація останньої проходить “болісно”, адже “Бог помер”... Знесилена й безпорадна людина постала на межі та перед вибором... Вона дивиться водночас у минуле й уперед, у “не зумовлене Богом майбуття”. Цей погляд людини Постмодерну, поки що невпевнений і роз-гублений. Адже в “Постмодерністському світі” старі способи мислення, життя і бачення просто не працюють, ... отже мають бути ще віднайдені і випробувані цілком нові шляхи...”

У такій ситуації *су-часній людині* залишається “пильніше придивлятися”, щоб за деяким “шифром трансценденції”, зуміти розгледіти несправжність будь-якого протиставлення, зокрема Сходу й Заходу, Європи та Азії, чоловічого й жіночого, тілесного та духовного, тощо. Такий підхід дасть змогу *су-часній особистості* пробитися до істинності буття, водночас урівноважуючи низку його різноманітностей.

3. Необхідно розрізнити *зовнішню цілісність* та *цілісність внутрішню*, або *екзистенційну*. Під зовнішньою цілісністю варто розуміти таку, яка є результатом випадкової злагоди людини й соціального середовища. Вона проявляється як у фізичній, так і в психологічній формах, які близькі в тому, що їхні причини постають зовнішніми стосовно до екзистенційних глибин людини.

*Внутрішня цілісність* є результатом злагоди людини із собою, що спочатку призводить до своєрідної самотності, швидше само-стійності, і вже на цій основі – до злагоди людини й суспільства. Внутрішня цілісність постійно породжується принциповою відкритістю людського буття до глибинних змін. Тому її фундаментальною передумовою є уз-годження (з-цілення) між попереднім та наступним станами людської особистості.

Оскільки *зовнішня цілісність* є предметом соціально-філософського, соціологічного, соціально-антропологічного й соціально-психологічного

досліджень, то *цілісність внутрішня* може бути досягнена як психологічними, так і філософськими дослідженнями. Відмінність полягає в тому, що психологія та філософія розглядають різні аспекти цілісності, а саме: психологія досліджує прояви внутрішньої цілісності (*холодропності*) в психічному житті людини, тоді як філософія розглядає їх у людській екзистенції, що виражає єдність переживання реальності й життя в реальності – виражає повноту (цілісність) людського буття.

Філософсько-антропологічне дослідження цілісності розглядається в межах *екзистенційної антропології* та “*філософії життя*”. Ураховуючи те, що центральним в екзистенційній антропології є вчення про сенс людського буття й можливості набуття сенсу в особистісних його вимірах, “філософія життя” покликана доповнити ці підходи, акцентуючи свою увагу на вивченні життя людини як відкритої цілісності.

4. В *екзистенційно-особистісних вимірах буття* цілісність проявляється по-різному, а саме: у буденності вона може розгортатися як цілісність-замкненість і як цілісність-відкритість; у граничних вимірах – відповідно, як зцілення та цілющість.

*Цілісність у буденності* – це насамперед зовнішня цілісність, оскільки вона не отримує дійсної форми існування (справжньої безпосередності), а залишається своєрідною особливістю даного індивіда, його частковим досягненням у вигляді певного розв’язання нагальних проблем, виконання дії чи відмови від її виконання.

Така цілісність може розгортатись у двох принципово різних напрямках – як *цілісність-замкненість* і як *цілісність-відкритість*. Цілісність-замкненість – це такий шлях людини, який призводить до замкнутості в-собі, егоцентризму. Принципово іншим є шлях само-заглиблення, що є результатом бажання бути, а не мати. Він обов’язково породжує відкритість світу й не може не привести до відкритості іншим людям.

У *граничних вимірах буття* цілісність проявляється як “з-цілення”. На відміну від пере-бування в буденності, цей стан означається як пере-живання, що приховує небезпеку глибинного руйнування людського. Водночас у такому граничному стражданні окреслюються раніше розмиті контури духовного лиця людини, від-бувається її “з-цілення” як тілесно-духовної істоти, що є передумовою творчості й пере-живається людиною як ек-зистенція.

Трансформація ж творчості у творення, що здійснюється шляхом глибинного очищення й олюднення буття людини, його роз-речевлення, де-об’єктивації, здатна привести людину до толерантності та любові, прояв якої є справжньою “цілющою”, живильною силою для інших.

На цьому шляху принципово змінюється характер людського трансцендування. Людська екзистенція стає не просто самотрансцендуючою реальністю, вона стає антропо-трансцендуванням, більше того, антропотрансценденцією.

5. Вихідним аспектом людського існування, що уможлиблює граничне буття людини, її виходи на межі та, зрештою, уможлиблює саме життя, є *повсякденність*, яка по-всяк-час оновлюється, “реабілітується”. Її можна окреслити як постійний перебіг величезної кількості можливостей, і вибрати можна будь-яку. Цей вибір залежить від багатьох чинників, та насамперед – від рівня розвитку особистості, від її індивідуального досвіду тощо.

Саме в царині повсякденності цілісність виступає в єдності своїх екзистенціалів – “з-цілення” та “цілющості”. Саме тут людина є “нелокальною особистістю”. Будучи водночас від-повідною (“сродною”) із світом, і з людьми, і з собою, вона чинить з-гідно із со-вістю, тією мудрістю життя, тим даром-дороговказом, що з-годом пере-творює особистість у Людину Цілісну (Homo holos).



## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аверинцев С. София – Логос : словарь / Аверинцев С. – К. : Дух і Літера, 2000. – 912 с.
2. Алексеев И. С. Концепция дополнительности. Историко-методологический анализ / Алексеев И. С. – М. : Наука, 1978. – 276 с.
3. Антология мировой философии : в 4 т. / ред.-сост. В. В. Соколов – М. : Мысль, 1969. – (Философия древности и средневековья). Т.1. – 1969. – 576 с.
4. Анцыферова Л. И. Психология повседневности : жизненный мир личности и “техники” ее бытия / Л. И. Анцыферова // Психол. журн. – 1993. – № 2. – С. 3–16.
5. Арцишевський Р. А. Віталогія як філософське вчення про життя людини / Р. А. Арцишевський // Наук. вісн. ВДУ ім. Лесі Українки : Філософ. науки. – 1999. – № 11. – С. 28–32.
6. Афанасьев В. Г. Проблема целостности в философии и биологии / Афанасьев В. Г. – М. : [б. и.], 1964. – 406 с.
7. Бахтин М. М. Из жизни идей / Бахтин М. М. – М. : Лабиринт, 1995. – 151 с.
8. Бахтин М. М. Архитектоника поступка / М. М. Бахтин // Социологические исслед. – 1986. – № 2. – С. 156–169.
9. Белановский С. А. Индивидуальное глубокое интервью / Белановский С. А. – М. : [б. и.], 1995. – 135 с.
10. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Бердяев Н. А. – М. : Республика, 1994. – 480 с.
11. Бичко І. В. Український національний характер: персоналістський підхід / І. В. Бичко // Філософсько-антропологічні читання'96. Випуск 2. – К. : СтилоС, 1996. – 178 с.

- 12.Блауберг И. В. Философско-методологические проблемы системного исследования : автореф. дис. на соиск. уч. степени д-ра филос. наук. / И. В. Блауберг. – М., 1983. – 34 с.
- 13.Больнов О. Ф. Новая укрытость. Проблемы преодоления экзистенциализма / Больнов О. Ф. – М. : Директ-Медиа, 2009. – 36 с.
- 14.Бор Н. Избранные научные труды / Бор Н. – М. : Наука, 1971. – 675 с.
- 15.Бубер М. Образы добра и зла / Бубер М. // Два образа веры. – М. : Мысль, 1995. – 326 с.
- 16.Быстрицкий Е. К. Феномен личности : мировоззрение, культура, бытие / Быстрицкий Е. К. – К. : Наук. думка, 1991. – 200 с.
- 17.Василюк Ф. Е. Семиотика психотерапевтической ситуации и психотехника понимания / Ф. Е. Василюк // Моск. психотерапевтический журн. – 1996. – № 4. – С. 48–69.
- 18.Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Велецкая Н. Н. – М. : София, 2003. – 240 с.
- 19.Вильгельм Р. Понимание “И цзин” / Р. Вильгельм, Г. Вильгельм; пер. с нем., англ. В. Б. Курносовой. – М. : Алетейа, 1998. – 208 с.
- 20.Воропай О. Звичаї українського народу : [Етногр. епос] / Воропай, Олекса ; післям. І. Андрусяка. – К. : Школа, 2006. – 384 с.
- 21.Гадамер Х.-Г. Что есть истина / Гадамер Х.-Г. // Философские и социологические мысли. – 1992. – № 5. – С. 28–35.
- 22.Газнюк Л. М. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття : [монографія] / Газнюк Л. М. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 368 с.
- 23.Гачев Г. Национальные образы мира / Гачев Г. – М. : [б. и.], 1985. – 445 с.
- 24.Гвардини Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Вопр. философии. – 1990. – № 4. – С. 127–163.
- 25.Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2-х т. / Гегель Г. В. Ф. – М. : Мысль, 1977 – Т. 2. – 1977. – 573 с.

26. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. / Гегель Г. В. Ф. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1 : Наука логики. – 1974. – 452 с.
27. Головки Б. А. Філософська антропологія. – Львів : ЛГУ, 1997. – 250 с.
28. Горных А. А. Англо-Американская “Новая критика” : антропологические проблемы текста / А. А. Горных // Метафизические исследования. Язык. – СПб., 1999. – Вып. 11. – С. 108–130.
29. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения / Горфункель А. Х. – М. : Изд-во Либроком, 2009. – 370 с.
30. Гриб А. А. Неравенства Белла и экспериментальная проверка квантовых корреляций на макроскопических расстояниях / А. А. Гриб // Успехи физ. наук. – 1984. – № 4. – С. 619–634.
31. Григорьев Л. Г. “Социология повседневности” Альфреда Шюца / Л. Г. Григорьев // Социол. исслед. – 1988. – № 2. – С. 123–128.
32. Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур) / Григорьева Т. П. – М. : Наука. Гл. ред. восточной лит., 1992. – 424 с.
33. Гроф С. За пределами мозга / Гроф С. ; пер. с англ. А. Андрианова, Л. Земской, Е. Смирновой; [2-е изд.]. – М. : Изд-во Трансперсонального ин-та, 1993. – 504 с.
34. Гроф С. Космическая игра / Гроф С. ; пер. с англ. Ольги Цветковой – М. : Ин-т трансперсональной психологии, изд-во САТТВА, 2000. – 256 с.
35. Гуманістична психологія : антологія [в 3-х т.] / за ред. Р. Трача, Г. Балла. – К. : Унів. Вид-во ПУЛЬСАРИ, 2001. – Т. 2 : Психологія і духовність – 2005. – 279 с.
36. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт – М. : Прогресс, 2000. – 400 с.
37. Гуревич П. С. Человек как объект социально-философского анализа / П. С. Гуревич // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 518–546.

38. “Даодецзин” цитується або за “Древнекитайской философией”. Т. 1. – М. : [б. и.], 1972, або в перекладі Григор’євої Т. П. за “Дао и логос” (встреча культур). – М. : Наука. Гл. ред. восточной лит., 1992. – 424 с.
39. Демократичні цінності, громадянське суспільство і держава : матеріали XIII Харківських міжнар. Сквородинівських читань. – Х. : ТОВ “ПРОМЕТЕЙ-ПРЕС”. – 2005. – 328 с.
40. Джеймісон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / Ф. Джеймісон ; пер. з англ. П. Дениска. – К. : Вид-во “Курс”, 2008. – 504 с.
41. Дмитренко М. Українська фольклористика другої половини XIX століття : школи, постаті, проблеми / Дмитренко М. – К. : Сталь, 2004. – 384 с.
42. Добронравова І. С. Нелінійне мислення / І. С. Добронравова // Філософ. і соціологічна думка. – 1991. – № 6. – С. 47–60.
43. Добронравова І. С. Новітня західна філософія науки / Добронравова І. С., Білоус Т. М., Комар О. В. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 216 с.
44. Добронравова І. С. Синергетика : становлення нелінійного мислення / Добронравова І. С. – К. : Лыбидь, 1990. – 149 с.
45. Доброхотов А. Л. Категорія бытия в класической западно-европейской философии / А. Л. Доброхотов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1986. – 246 с.
46. Досвід людської особи : нариси з філософ. антропології / упоряд. : Т. Добко, Ю. Підлісний, В. Турчиновський. – Л. : Свічадо, 2000. – 388 с.
47. Древнекитайская философия : [в 2 т.]. – М. : Мысль, 1972. – Т. 1. – 1972. – 336 с.
48. Древнекитайская философия : [в 2 т.]. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. – 1973. – 384 с.
49. Дроздовський Д. Код майбутнього : Криза людини в європейській філософії : від екзистенціалізму до укр. шістдесятництва / Д. Дроздовський – К. : Вид. дім “Всесвіт”, 2006. – 192 с.

- 50.Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная практическая немецкая философия) / Ермоленко А. Н. – К. : Наук. думка, 1994. – С. 98–110.
- 51.Ермоленко А. М. Комуникативна практична філософія / Ермоленко А. М. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
- 52.Ермоленко А. М. Філософія – гарант практичного розуму / А. М. Ермоленко // Філософ. думка. – 2003. – № 2. – С. 5–13.
- 53.Загороднюк В. Образ людини у філософії модерну та постмодерну / В. Загороднюк // Філософсько-антропологічні студії’ 2008. – К. : Стилос, 2008. – С. 129–138.
- 54.Загороднюк В. П. Целеполагание в практике, культуре, познании / Загороднюк В. П. – К. : Наук. думка, 1991. – 172 с.
- 55.Зеньковский В. В. Об образе Божиим в человеке / В. В. Зеньковский // Вопр. философии. – 2003. – № 12. – С. 160–171.
- 56.Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство / Иванов В. П. – К. : Наук. думка, 1977. – 251 с.
- 57.Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас ; пер. з нім. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.
- 58.Казначеев В. П. Космопланетарный феномен человека : Проблемы комплексного изучения / В. П. Казначеев, Е. А. Спиринов – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991 г. – 304 с.
- 59.Капра Ф. Дао физики / Капра Ф. – СПб. : ОРИС, 1994. – 304 с.
- 60.Касавин И. Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания / Касавин И. Т. – СПб. : РХГИ, 1999. – 408 с.
- 61.Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблемы человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 3–31.
- 62.Кащенко А. Ф. Оповідання про славне Військо Запорізьке низове / Кащенко А. Ф. – К. : Веселка, 1992. – 270 с.

- 63.Кизима В. В. Социум и Бытие / Кизима В. В. – К. : Изд. ПАРАПАН, 2007. – 204 с.
- 64.Кизима В. В. Тотальність і сизигійна “душа” культурних трансформацій [Текст] / В. В. Кизима // Філософська думка. – 1998. – № 1. – С. 31–61.
- 65.Киселева О. А. Феномен человеческой жизни / Киселева О. А. – К : Наук. думка, 1994. – 84 с.
- 66.Кобець Р. Феноменологія як філософія культури / Р. Кобець // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 7/8. – С. 120–156.
- 67.Козловський П. Постмодерна культура / П. Козловський // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. – К. : Ваклер, 1996. – С. 213–294.
- 68.Колізії антропологічного розмислу / [Табачковський В. Г., Шалашенко Г. І., Дондюк А. М. та ін.]. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 156 с.
- 69.Кондрашов В. И. Гармония мироздания / Кондрашов В. И. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 84 с.
- 70.Конкин М. И. Проблемы формирования и развития философских категорий / Конкин М. И. – М. : Высш. шк., 1980. – 204 с.
- 71.Конрад Н. И. Избранные труды. История / Конрад Н. И. – М. : Наука, 1974(7). – 470 с.
- 72.Корет Эмерих. Основы метафизики / Корет Эмерих ; пер. с нем. – Киев : Тандем, 1998. – 248 с.
- 73.Кримський С. Б. Запити філософських смислів / Кримський С. Б. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
- 74.Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопр. философии. – 1992. – № 12. – С. 18–28.
- 75.Крисаченко В. С. Людина і біосфера. Основи екологічної антропології : підручник / Крисаченко В. С. – К. : Заповіт, 1998. – 688 с.
- 76.Критика современной буржуазной теоретической социологии. – М. : Наука, 1977. – 279 с.

77. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / Кульчицький О. – Мюнхен; Львів, 1995. – 164 с.
78. Лактионов А. Н. Координати індивідуального опыта / Лактионов А. Н. – Харків : Бизнес Інформ, 1998. – 492 с.
79. Лекторский В. А. Субъект. Объект. Познание / Лекторский В. А. – М. : Наука, 1980. – 358 с.
80. Лісовий В. Що таке національна (українська) ідея? // Націоналізм. Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 593 – 626.
81. Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос / Лосев А. Ф. ; сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – 958 с.
82. Лукьянов А. Е. Истоки Дао / Лукьянов А. Е. – М. : ИНСАН ; РМФК, 1992. – 160 с.
83. Лутай В. С. Основной вопрос современной философии. Синергетический вопрос / Лутай В. С. – К. : ПАРАПАН, 2004. – 156 с.
84. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / [Табачковський В., Дондюк А. та ін.] – К. : Наук. думка, 2004. – 248 с.
85. Людина в цивілізації ХХІ століття : проблема свободи / [Табачковський В. Г., Булатов М. О., Лютий Т. В. та ін.] – К. : Наук. думка, 2005. – 272 с.
86. Людина і культура в умовах глобалізації : зб. наук. ст. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 400 с.
87. Лютий Т. В. Нігілізм : анатомія Ніщо / Лютий Т. В. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 296 с.
88. Лютий Т. В. Розумність нерозумного : монографія / Лютий Т. В. – К. : ПАРАПАН, 2007. – 420 с.
89. Малахов В. А. Етика : Курс лекцій : Навч. посібник. – К. : Либідь, 1996. – 304 с. – (Трансформація гуманіт. освіти в Україні).

- 90.Малявин В. В. Традиционная эстетика в странах Дальнего Востока / Малявин В. В. – М. : Знание, 1987. – 64 с.
- 91.Мамардашвили М. К. Эстетика мышления / Мамардашвили М. К. – М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. – 416 с.
- 92.Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / Мамардашвили М. К. – М. : Прогресс, 1990. – 365, [1] с.
- 93.Марков Б. В. Философия языка / Б. В. Марков // Метафизические исследования. Язык. – СПб., 1999. – Вып. 11. – С. 9–45.
- 94.Мифы народов мира / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энцикл., 1980. – Т. 2. – 1980. – 673 с.
- 95.Мовчан П. М. Мова – явище космічне [Текст] : есе, літ.-крит. ст. / М. П. Мовчан ; ред. В. Клічак. – К. : Всеукр. т-во “Просвіта”, 1994. – 168 с.
- 96.Мунье Э. Манифест персонализма. В кн. : Мунье Э. Манифест персонализма. – М. : 1999. – С. 267 – 411.
- 97.Носова А. Людина у цивілізації : Захід і Схід / Носова А. – К. : Візант; Авторська агенція “Результат”, 1998. – 61 с.
- 98.Одиссей. Человек в истории / ред. А. Я. Гуревич. – М. : Наука, 1990. – 222 с.
- 99.Опейда Л. М. Цілісність у вимірах людського буття / Л. М. Опейда // Наук. вісн. ВДУ ім. Лесі Українки. – Луцьк, 1999. – № 11. – С. 37–41.
100. Осипов А. О. Онтологія духовності : монографія: [у 2-х кн.] / Осипов А. О. – Миколаїв : Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. – Кн. I. – 240 с. ; Кн. II. – 232 с.
101. Підтиченко В. І. Багатомірний світ / Підтиченко В. І. // Totallogy. Постенкласичні дослідження. – К. : ЦГО НАН України, 1995. – С. 149.
102. Пієрс, Джон Дарем. Слова на вітрі : історія ідеї комунікації / Пієрс, Джон Дарем ; пер. з англ. А. Іщенка. – К. : Вид. дім “КМ Академія”, 2004. – 302 с.



103. Плеснер Х. Ступени органического и человек / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 96–152.
104. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття / Попович М. В. – К. : Сфера, 1997. – 290 с.
105. Потебня А. А. Мысль и язык / Потебня А. А. – К. : СИНТО, 1993. – 191 с.
106. Пригожин И. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках / Пригожин И. – М. : Наука, 1985. – 288 с.
107. Пригожин И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопр. философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.
108. Пролеев С. Духовность и бытие человека / Пролеев С. – К. : Наук. думка, 1992. – 112 с.
109. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / Пропп В. Я. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1983. – 364 с.
110. Психология телесности между душой и телом / ред.-сост. В. П. Зинченко, Т. С. Леви. – М. : АСТ, 2005. – 731 с.
111. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней : [в 4 т.] – Спб. : ТОО ТК “Петрополис”, 1994. – Т. 1 : Античность. – 338 с.
112. Рижко В. А. Концепція як форма наукового знання / Рижко В. А. – К. : Наукова думка, 1995. – 212 с.
113. Рикер П. Повествовательная идентичность / П. Рикер ; пер. с франц. // Герменевтика. Этика. Политика. – М. : [б. и.], 1995. – С. 19–37.
114. Ружмон Дені де. Любов і західна культура / Ружмон Дені де. ; пер. з франц. Ярина Тарасюк. – Л. : Літопис, 2000. – 304 с.
115. Савельева М. Ю. Введение в метатеорию сознания / Савельева М. Ю. – К. : Изд. ПАРАПАН, 2002. – 334 с.
116. Садовский В. Н. Системный подход и общая теория систем : статус, основные проблемы и перспективы развития / В. Н. Садовский // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1979. – 1980. – С. 39–51.

117. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм это гуманізм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богів. – М. : Політиздат, 1990. – С. 319–344.
118. Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії / Ситниченко Л. А. – К. : Либідь, 1996. – 176 с.
119. Сковорода Г. Вдячний Еродій / Сковорода Г. // Тв. у 2-х т. Т. 2. – К. : АТ “Обереги”, 1994. – С. 295–317.
120. Смирнов Г. А. Целостность и конструктивность: постановка проблемы : материалы IX Всесоюзн. совещ. по логике, методологии и философии науки [“Логика и системные методы анализа научного знания ”]. – М. : [б. и.], 1986. – С. 290–305.
121. Соболь О. М. Постмодерн і майбутнє філософії / Соболь О. М. – К. : Наук. думка, 1997 – 187 с.
122. Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги ; примеч. С. Л. Кравца и др. – М. : Мысль, 1990. – 892 с.
123. Солопов Е. Ф. Концепции современного естествознания : учеб. для вузов / Солопов Е. Ф. – М. : ВЛАДОС, 1999 – 232 с.
124. Сороко Э. М. Структурная гармония систем / Сороко Э. М. – Мн. : Наука и техника, 1984. – 264 с.
125. Сорочук Л. Вода і вогонь як життєдайна основа в українській фольклорній традиції (образно-символічне наповнення) / Л. Сорочук // Українознавство – 2005. Календар-щорічник. – К., 2004. – С. 88–94.
126. Станкевич Л. П. Проблема целостности личности. Гносеологический анализ / Станкевич Л. П. – М : Высш. шк., 1987. – 134 с.
127. Табачковський В. Людина – Екзистенція – Історія / Табачковський В. – К. : [б. в.], 1996. – 79 с.
128. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу : нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / Табачковський В. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 300 с.

129. Таланчук О. Українознавство. Усна народна творчість / Таланчук О. – К. : Либідь, 1998. – 248 с.
130. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості : у межах і за межами буденності / Титаренко Т. М. – К. : Либідь, 2003. – 376 с.
131. Тягло А. В. Рациональный холизм / Тягло А. В. – Харьков : Центр образоват. инициатив, 2003. – 180 с.
132. Тягло А. В. Становление научной концепции целосности / Тягло А. В. – Харьков : Выща шк., 1989. – 133 с.
133. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Уайтхед А. Н. ; пер. с англ. общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. – М. : Прогресс, 1990. – 716 с.
134. Уайтхед, А. Н. Символизм, его смысл и воздействие / Уайтхед А. Н. – Томск : Водолей, 1999. – 64 с.
135. Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем / Уемов А. И. – М. : Наука, 1978. – 272 с.
136. Уилсон Р. А. Квантовая психология / Уилсон Р. А. ; пер. с англ. под ред. Я. Невструева. – К. : “ЯНУС”, 1998. – 224 с.
137. Уилсон Р. А. Психология эволюции / Уилсон Р. А. ; пер. с англ. под ред. Я. Невструева. – К. : “ЯНУС”, 1998. – 304.
138. Українські народні казки : [в 2 кн.]. – К. : [б. в.], 1994. – Кн. 1. – 320 с.
139. Усі крилаті вислови, прислів'я, приказки, загадки / укладач Н. В. Курганова. – Х. : ТОРСІНГ ПЛЮС, 2005. – 320 с.
140. Успенский П. Д. Новая модель Вселенной / Успенский П. Д. – СПб. : Изд-во Чернышева, 1993. – 560 с.
141. Ухтомский А. А. Письма / А. А. Ухтомский // Пути в неизвестное. – М. : [б. и.], 1997. – С. 421– 437.
142. Учення Григорія Сковороди про дух, духовність та істину : історія та сучасність // Матеріали II Міжнар. наук.-теорет. конф. : Наук. вид. – Суми : Вид-во СумДУ, 2007. – 163 с.

143. Філософія : підручник : [2-ге вид.] / [ Бичко І. В., Бойченко І. В., Табачковський В. Г. та ін.]. – К. : Либідь, 2002. – 408 с.
144. Философский энциклопедический словарь. – М. : Сов. энциклопедия, 1983. – 840 с.
145. Філософські стратегії ХХІ століття : Матеріали ХІV Харк. міжнар. Сквородинівських читань / за заг. ред. О. М. Кривулі. – Х. : ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2006. – 260 с.
146. Філософсько-антропологічні студії '2001. – К. : Стилос, 2001. – 358 с.
147. Філософсько-антропологічні студії '2003. – К. : Стилос, 2003. – 416 с.
148. Філософсько-антропологічні читання. – К. : Стилос, 1997. – 178 с.
149. Філософсько-антропологічні читання '97. – К. : Стилос, 2000. – 291 с.
150. Фридман Дж. Конструирование иных реальностей : Истории и рассказы как терапия [Текст] / Дж. Фридман, Дж. Комбс – М. : Класс, 2001. – 368 с.
151. Фуко М. Герменевтика субъекта. / М. Фуко // Социо-Логос. Вып. 1 – М. : Прогресс, 1991. – С. 284–311.
152. Хайдеггер М. Бытие и время / Хайдеггер М. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
153. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / Хайдеггер М. // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 261–313.
154. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Хайдеггер М. // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988 – С. 314–356.
155. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества / Хайдеггер М. – М. : Высш. шк., 1991. – 192 с.
156. Хамітов Н. Духовний та душевний виміри людського буття / Н. В. Хамітов // Філософсько-антропологічні читання. – К. : Стилос, 1997. – С. 122–129.
157. Хамитов Н. Философия человека : поиск пределов. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию / Хамитов Н. – К. : Наук. думка, 1997. – 175 с.

158. Хамітов Н. В. Самотність як феномен людського буття : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.04 / Хамітов Назіп Віленович. – К., 1998. – 392 с.
159. Хамитов Н. В. Философия человека : от метафизики к метаантропологии / Хамитов Н. В. – К. : “Ника-Центр”, 2002. – 334 с.
160. Цехмістро І. З. Голістична філософія науки / І. З. Цехмістро. – Х. : Акта, 2003. – 279 с.
161. Цехмістро І. З. О парадоксе Эйнштейна – Подольского – Розена / Цехмістро І. З. // Филос. науки. – 1984. – № 1 – С. 45 – 53.
162. Цит за : Н. В. Абаєв. Чань-буддизм / Н. В. Абаєв. – М. : Прогресс, 1989. – 552 с.
163. Цит. за : Богомолов А. С. Античная философия / А. С. Богомолов. – М. : МГУ, 1985. – 588 с.
164. Цит. за : Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур) / Григорьева Т. П. – М. : Наука. Гл. ред. восточной лит., 1992. – 424 с.
165. Цит за : Гроф С. Космическая игра / Гроф С. ; пер. с англ. Ольги Цветковой. – М. : Институт трансперсональной психологии; изд-во САТТВА, 2000. – 256 с.
166. Цит. за : Лобковиц Н. Что такое “личность”? / Н. Лобковиц // Вопр. философии. – 1998. – № 2. – С. 54–64.
167. Цит за : Мовчан П. М. Мова – явище космічне [Текст] : есе, літ.-крит. ст. / М. П. Мовчан ; ред. В. Клічак. – К. : Всеукр. т-во “Просвіта”, 1994. – 168 с.
168. Цит за : Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней : [в 4 т.] / Дж. Реале, Д. Антисери. – Спб. : ТОО ТК “Петрополис”, 1994. – Т. 1 : Античность. – 1994. – 338 с.
169. Цит. за : Теории личности в западно-европейской и американской психологии. – Самара : Изд. дом “БАХРАХ”, 1996. – 479 с.
170. Цит за : Філософія : підручник : [2-ге вид.] / Бичко І. В., Бойченко І. В., Табачковський В. Г. та ін.]. – К. : Либідь, 2002. – 408 с.

171. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Чижевський Д. – Мюнхен : [б. в.], 1983. – 176 с.
172. Читанка з історії філософії : у 6 кн. / під ред. Г. І. Волинки – К. : Фірма “Довіра”, 1992. – (Філософія стародавнього світу). – Кн. 1. – 1992. – 208 с.
173. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер // Благоговение перед жизнью. – М. : Прогресс, 1992. – 573 с.
174. Шелер М. Ф. *Ordo Amoris* // Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1994. – С. 292–293.
175. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания / Шелер М. // Избр. произв. – М. : “Гнозис”, 1994. – С. 98–128.
176. Шинкарук В. І. Віра, Надія, Любов / В. І. Шинкарук // Віче. – 1994. – 3 № (24). – С. 145–150.
177. Шицзин. Книга песен и гимнов / пер. с кит. и коммент. А. А. Штукина. – М. : Худож. лит., 1987. – 351 с.
178. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Эко У. – М. : ТООК “Петрополис”, 1998. – 432 с.
179. Югай Г. А. Диалектика части и целого / Югай Г. А. – Алма-Ата : “Наука”, 1965. – 171 с.
180. Югай Г. А. Общая теория жизни / Югай Г. А. – М. : Мысль, 1985. – 256 с.
181. Юнг К.-Г. Архетип и символ / Юнг К.-Г. – М. : Ренесанс, 1991. – 304 с.
182. Юнг К. Архетипы коллективного несвідомого / Юнг К. // Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993. – 239 с.
183. Юркевич П. Д. З науки про людський дух // Юркевич П. Д. Вибране. – К. : Абрис, 1993. – С. 115–221.
184. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М. : Политиздат, 1991. – С. 28–287.
185. *Nomo viator* : пролегомени до метафізики надії / Г. Марсель; пер. В. Шовкуна. – Київ : Пульсари : Академія, 1999. – 320 с.

186. Heidegger M. *Early Greek Thinking* / Heidegger M. – New York. – 1975, P. 51.
187. Heidegger M. *The Basic Problems of Phenomenology* / Heidegger M. – Bloomington, 1982. – P. 23.
188. Heidegger M. *Being and Time* / Heidegger M. – New York, 1972. – P. 44.
189. Foucault M. *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writing* / Foucault M. – N. Y., 1980. – P. 48.
190. Kuczynski Janusz. *Dialogue and universalism as a new way of thinking* / Kuczynski Janusz. – W., 1989. – P. 85.