

образ світу, в якому людина здійснює свою життєдіяльність. Діяльнісна концепція розвитку людини й суспільства методологічно адекватно зумовлює досягнення єдності осмислення явищ людського існування – і власне культурних, так і явищ цивілізаційного характеру, які протистоять одне одному за принципами їхнього формування. У контексті споживацького ставлення до світу культура як спосіб творчого, соціально значущого ставлення людини до світу не проявляється, так само як не проявляється мова як явище культури.

**Ключові слова:** мова, світовідношення, слово, знак, знакова система.

**Guseva Nina. Concept of Language as an Outlook Model.** This paper presents a philosophical analysis of the concept of language as a model outlook, understanding language in terms of different «subject» orientation, within the historically conditioned, meaning «coordinate system», which form some type of understanding of the language that plays at the same time the essential features of the respective culture period. The author has reproduced the logic of conceptual examination of language in historical and philosophical progress, address a number of contemporary philosophical theories concerning language. It appears a prerequisite for proper human relationship to the world. Knowledge of this condition can not be meaningfully important to address any issues that characterize the current relationship of man with the world. Different understanding of language as a condition of the human connection to the world involves awareness of the possibility of the presence of different specificity patterns, forms of exercise, how to play so that significantly adjust image of the world in which a person performs its vital functions. Activity-conception of man and society methodologically adequate causes for unity reflection phenomena of human existence as its own cultural and civilizational phenomena of nature, opposing each other on the principles of their formation. In the context of consumerism for the world culture as a means of creative, socially meaningful relationship between man and the world does not appear. Just as it does not manifest itself as a cultural phenomenon.

**Key words:** language, outlook, word, sign, sign system.

Стаття надійшла до редколегії  
20.03.2013 р.

УДК 101.1 (165.6)

**Іван Донець**

### **Онтологічні засади феномену «Я»**

У статті проаналізовано проблему «Я», що може бути пізнана тією мірою, яку дає змогу пізнати ступінь проникнення людини у власне свою здатність – осягнення світу, себе як його частини та здатності, що проявляється як можливість осягнення будь-якої проблеми, зокрема й вибраної нами.

**Ключові слова:** онтологія, гносеологія, «Я».

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Аналізуючи феномен «Я» як поєднання феноменального, ноуменального, трансцендентального аспектів, які надто теоретично ускладнені, важливо дослідити практичні аспекти досягнення межового «Я» в релігійних, псевдорелігійних чи містичних практиках і східної, і західної культур.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Виділимо, наприклад, онтологічну основу герметизму. Вважають, що герметизм поєднав у собі теологію і філософію. Читаємо: «Одного разу, коли я розпочав роздуми про суще, думка моя витала в небесах, у той час як усі мої тілесні відчуття були притуплені, як у важкому сні, який наступає зразу ж після перенасичення їжею чи великою втомою. Мені здалося, ніби щось велике, без певних обрисів появилось переді мною. Назвавши мене моїм ім'ям і, сказало мені.. « [8, с. 13–14]. Далі описано відому практику... появи Світла, тобто Святого Слова, Сина Божого та деякі метаморфози. Однак усе прочитане має своєрідну й сугестивну силу, оскільки спирається на не визначене, не ідентифіковане. А ось і форма такого впливу-навіювання: «Зосередь свій розум на Світлі й осягни се... Ти побачив у своїй думці форму одвічну, що передує безкінечному началу... Бог – життя й Світло... Це світло – це я, Розум, твій Бог» [8, с. 15]. Далі йде опис демонів як пекельного світла тощо.

Уважають, що герметизм закликав не до віри в Бога, а формував знання про Бога [8, с. 19]. Головна вада (гандж) душі, згідно з герметизмом, – неуцтво (неосвіченість). Неуцтво – і є сліпота, тобто душа не знає себе [8, с. 50].

Така практика, по суті, вела до можливості споглядальних моментів, які могли бути ідентифіковані й засобами буденного мислення. Суб'єкт такого сприйняття мав справу з реальністю, яка не може бути піддана сумніву саме за її онтологічний зміст. Однак ми маємо справу з метафізичною онтологією, сила впливу якої вже не може бути ідентифікована поза філософським дискурсом. Уся історія людства наповнена такими феноменами, включеними в людське «Я» як його потрібний складник.

Інший приклад ґрунтується на тексті Єв. Іоанна (гл. 9, 1–41) [2], виділимо власне онтологічний аспект. Як виявляємо з тексту, *покарання* сліпотою відсутнє, оскільки не йдеться про провину, вину тощо (9, 3). Читач має справу лише з параболічним (натяковим) змістом, міфологемою, «уроком», ціна якому, за біблійними мірками, – «вистава». Сліпота була великим *задумом*. Та й чи справжніми муками були муки сліпого чи його батьків? Так, ніхто ж цього не відав. Аж ось появляється *цїлитель*, який зробив неможливе, зціливши сліпонародженого (9, 16; 9, 32; 9, 33). Але, водночас, виявляється, що жодній людині це не під силу, та якщо зцілення сталося, то, отже, це – посланець Бога, тобто Христос. А звідси й неочікуваний висновок: «...на суд Я прийшов у цей світ, щоб сліпі прозріли, а зрячі стали сліпими» (9, 39).

Виникає питання: якщо особливе *прозріння* (бачення) є моментом *Істини*, то який зміст такої кари? І, до того ж, покарані повинні бути саме фізично зрячі фарисеї, оскільки їх бачення є простим і, звідси, є гріхом, особливою (духовною) сліпотою. З іншого ж боку, чому не покарані інші присутні, що теж були персонажами? Чому покарання поширювалося лише на фарисеїв? На що ж натякав сам Іоанн, тобто записана ним «вистава», фіксуючи особливе бачення («Я – світло для світу» (9, 5))?

Міркування Іоанна про «бачення» як здатність «Я» можна тлумачити через параболічне й такий зміст спирався на онтологічну, сутнісну основу. Не міркування закладались в основу Євангелія, тобто формально-логічне. Необхідне соціальне спорядження визначало дієвість прочитаного чи почутого священного тексту.

Ми можемо попутно стверджувати, що ранній етап формування християнського вчення відзначався і неприйняттям його частиною простого люду, і, водночас, жорстоким переслідуванням із боку держави тих, хто схилився до християнства. Параболічна вимога ставала «способом», вимогою програмованого пізнання чи самопізнання, коли суб'єкт «розкривав» для себе таємницю за таємницею, не підозрюючи, що йому навіювалося суспільне, одержавлене, необхідне. Так, формуючи змістову сторону «Я», отримуємо керований соціальний (політичний) процес, який, водночас, необхідно споряджався і як соціально-політична чи економічна вимога.

А ось приклад відповіді (проповіді) Будди на запитання одного з членів общини [6, 54–55]:

*Субхуті*: О Найвеличніший у світі, Так Являючогося... у чому повинні перебувати добрий чоловік чи жінка, що задумали отримати досконале й повне просвітлення (аннута-самьяк-самбодхі), як вони повинні оволодівати своєю свідомістю?

*Будда*: Усіх... я маю привести в нїрвану, знищивши їх «Я» (Его)... І з якої причини? ...Якщо бодхїсатттва має образ «я», образ «людина», образ «істота» і образ «довгожителю», то він не є бодхїсаттвою... Субхуті, як ти думаєш, чи можна розпізнати Так Являючогося за тілесним образом?

*Субхуті*: Ні, о Найвеличніший у світі...

*Будда*: Коли є образ, то є й омана. Якщо ж дивитися на це з позиції образу, який не є образ, то тоді й розпізнаєш того, хто Являється.

Отже, сам термін «Я» наявний, однак під час аналізу свідомості заперечується той образ, який би мав тілесні виміри. Або, інакше кажучи, ідеться про якийсь особливий зміст, який, власне, і стає онтологізованим, сутнісним. Душа може бути сліпою, згідно з герметизмом, але тоді переважають тілесні відчуття. Сліпота ж, за Єв. Іоанна, двояка, оскільки мається на увазі і фізичне око, і духовне.

Уся філософська культура, культура загалом проходять відбір на соціально-біологічну придатність (зрілість, готовність) індивіда, не намагаючись навіть засумніватись у реальності (психічній!) таких сутностей. Відбору та порівнянню підлягають і так звані самодостатні сутності. Водночас, створювалася слабо ідентифікована ситуація, коли простолюдину пропонувалось охопити найскладніші в його бутті проблеми, однак які оформлялись як прості й буденні. Сумнів підлягав жорстокому

осудові. Так, найскладнішою проблемою людського пізнання ставало екзистуюче буття, існування тих онтосів, що не знаходили жодного підтвердження в буденному житті. Такі думки не могли бути відрефлектованими, їх діалектика не могла бути так просто збагнутою.

Діалектика, як така, уже з давніх-давен формувалася для досягнення згоди із самим собою. Поняття «Єдиний, яким воно виступало в Плотина та Прокла, продовжив Й. Фіхте, який уважав, що сам по собі існує лише Бог, який є у собі найсправжніше життя. Тому «Я» є ще й явленням абсолюту, співвіднесеністю всіх рівнів буття. У наведених вище прикладах ідеться про залежність суб'єкта сприйняття від такого змісту, який стає невизначеним, недиференційованим, неідентифікованим тощо. Чи ми визначимо таке «Я»-буття як любов, якої не торкається рефлексія (Л. Фейєрбах) чи «Я» як не співвіднесене (абсолютне) буття (Й. Фіхте), воно існує лише в абсолютній формі, тобто для себе, у його онтологічній суті.

Закон моральності, як сказав би І. Кант, на рівні категоричного імперативу, тобто в душі – це стійка байдужість щодо зовнішнього, джерелом якої стає віра у формальну самостійність онтологізованої сфери, нашого «Я», яка, власне, і породжує ілюзію виокремленого, екзистуючого буття, закладаючи теоретичні основи, тепер уже, лише феноменологічного буття.

Феномен релігії, за таким підходом, постає як принадна екстатична практика, а феномен «Я» – як практичний засіб соціального занурення в проблеми соціобіологічного: виховання, соціалізації тощо. Причетність людини до таких способів спілкування з Вищою суттю робить людину залежною не від цієї онтологізованої суті, а власне, від того, хто споряджає цю лялькову машкару-виставу. Таке «Я» постає як моральна (містична, тобто непояснювана єдність), на протигагу дуалістичній розрізненості. Отже, релігійність може розглядатись як форма особливої творчості на рівні підструктур «Я», які виконують спонукально-вольову функцію.

Так, те, що Єдине не несе в собі жодного розрізнення і багатообразності. Воля, знання та бажання мають предметний характер, тому заперечення має прийняти так званий абсолютний характер. Заради такого обоження ми мусимо відкинути не лише все тварне і самих себе, а й Того, ради Кого ми заперечували тварне, – Творця. Для отримання досконалої простоти такої Єдності має бути відкинута саме заперечення. Зливаючись із принципом згасання, наприклад у буддизмі, воля та розум, що одне й те ж, за Фіхте, повинні також згаснути, відмовляючись від себе самого. Але коли людина починає запитувати не в зовнішніх сферах, а в середині себе самого, у глибинах свого «Я», вона, на своє здивування, знаходить там і відповіді, уважаючи, що вони прийшли саме від Вищої суті як суб'єкта. У цьому й полягає велика проблемність феноменального «Я», яке, володіючи змістом, вважає його отриманим тільки що ззовні, чи навпаки, не мати змісту, але вважати, що такий зміст є наявним. Такі проблеми створює когнітивний зміст «Я», тобто знання у його двох формах: словесній, формально-логічній, чуттєво-образній. Водночас, і перше, і друге можуть бути оманливими. Цю проблему саме й вирішує «Я» як оперантна здатність людської свідомості.

З іншого ж боку, рефлексія над рефлексією, мисленням мислення, тобто ідентифікаційні моменти в процесі сприйняття (онтологізованого) образу, породжують екстатичні стани, зворотною стороною яких є сходження як згорання, чи сходження як розгортання суб'єктивного (екзистуючого) буття. Образ як «чиста» мить і є чистою трансценденцією, психічною реальністю, яка, за певних (у т. ч. патологічних) умов може отримати для суб'єкта статус і фізичного буття.

Людина, споглядаючи картину на двох рівнях буття, фізичного й екзистуючого, виходить за межі сприйманого й може не фіксувати зв'язку цих двох рівнів у самому «Я» чи свідомості. У такому тлумачному ключі, наприклад, А. Босенко вважає, що людина сама собі є межею і тому трансцендентна собі [3, с. 138]. Її «Я» породить ілюзію нескінченної завершеності, тобто ілюзію вічності або «небуття», що й буде визначати сутність (цінність) буття і об'єктивного, і суб'єктивного.

Трансценденції отримують статус нашарувань, викликаючи враження (почування) єдиного, тобто буття, Бога, Універсуму тощо. Однак їх нашарування, як сприйняття, модифікується кожною новою і перцепцією, і трансценденцією, формуючи трансцендентальну (апперцептивну) єдність (Г. Лейбниц), не примушуючи людину щоразу, при міркуванні, розпочинати один і той самий мислительський процес. «Я» – це миготіння миті в безкінечності нашарувань, але визначених як свідомість. Мислення у своєму переживанні завжди має топологічні параметри (*це, тут, зараз*), а свідомість містить їхню негативну сторону, «Я» – лінійне, дискретне, адитивне, а свідомість – континуальна, потокова, неперервна.

С. К'еркегор, розмірковуючи над цими проблемами, визначив, що емоція виростає до концентрованої думки, образ – концентрованої ідеї. Ідеї, мислеформи породжують відчуття постійного «тепер». Тому людина, незважаючи на наявність розуму, залишається істотою, що перебуває під владою миттєвості [11, с. 53,]. «Я», на його думку, і визначається такими миттєвостями-трансценденціями «Я» при зустрічі з власне новим змістом. І виявляє себе як об'єкт, виявляючи своє існування. Діалектична пара «суб'єкт–об'єкт» і є тим комплексом, який фіксується оперантною здатністю мислення, дискурсу, відкриваючи нові можливості взаємопроникнення, що і є основою трансцендування, тобто ідентифікації (ототожнення, розрізнення), переходу, розчинення в об'єкті, зникнення «Я» тощо, визначаючи темпоральні особливості самого «Я».

Трансцендуючий суб'єкт може прийти й до хибного висновку, що його суб'єктивне буття – це лише спроба зачепитися за інше буття і, отже, може знецінити своє буття [23, с. 198]. Бажання, ентелехія, воля, сила, влада тощо – усе форми вияву і духу, і душі, тобто «Я». Дух провокує розум і Душу, змушуючи відчувати біль, а розум сподіватися. Релігійні, містичні культури, наприклад схильність до екстатичного, як любов до Бога, видають найнеобхіднішою і найсильнішою [23, с. 220]. Окрім цього, «Я» фіксується як перетин життєво важливих устремлень людини, що традиційно виражаються такими категоріями, як краса, любов тощо, визначаючися через такі поняття, як самість, «Его», самосвідомість тощо. Важливим є і те, що «Его», як екзистуючий пункт, керується задоволенням, а зникаючи, – любов'ю. Такий прагматичний підсумок, на нашу думку, власне релігійних чи містичних культур. Саме таку функцію посилюють мистецтва, особливо музичне, яке, єдине зі всіх мистецтв, дає людині можливість пізнавати час як процес, поглиблюючи в переживанні вісь минулого-теперішнього-майбутнього. У той час як інші види мистецтв задають «ігрові» форми сприйняття простору-часу, модифікуючи емпіричний досвід людини, людства, пошуковим механізмом якого і є «Я» як екзистуючий, трансцендуючий пункт на осі біологічно впорядкованого буття людини й, зокрема, індивіда.

Уся історія філософії головним пунктом визначала дух, який у своїй усеохоплюваності, всеєдності трактували як першу причину мислеформ, образів. Образ як мислеформа завжди й породжував ті філософські дискусії, які виростили в могутнє дерево метафізики. Інакше кажучи, через образ людина пізнавала світ, слово лише позначає його. Без власне образу як форми мислення людина, на нашу думку, залишається, по суті, твариною, яка оволоділа мовою.

Не дивно, що «вічне світло» як самопізнаючий Дух, стає основою всіх, без винятку, релігій, східних і західних. «Я» як межовий суб'єктивний пункт пізнаючого суб'єкта розкриває саму сутність пізнання, маючи її як свою властивість. Світло душі і є феноменом незнищеного, пізнаючого «Я» [24].

Веди, Китайське П'ятикнижжя, Біблія – усе це форми так званого одкровення, тобто отримання суб'єктом тієї форми знання, яке дається безсуб'єктною, божественною формою, тобто без посередника, безпосередньо закладаючи можливості маніпулювання великими масами людей. Водночас, такий спосіб оформляється як найвища форма людського буття, постаючою заповітною мрією кожної людини, постулюючи так звані вищі рівні буття людини.

Наприклад, «Тибетська книга мертвих», ставлячи за мету осягнення Пустоти, могла цим поняттям визначити «Не-буття» античної філософії, маючи на увазі власне межові стани «Я». Сама книга виділяє три сходинки: підготовчу, основну, заключну. Суть книги зводиться до мистецтва переносу свідомості від земного світу в так званий світ Бардо [36, с. 24]. Книга для нашого аналізу важлива тим, що ми натрапляємо на поняття «душа», «індивідуальна свідомість», «принцип свідомості», «сума свідомості», «життєвий потік» тощо. У книзі наведено теоретичні й практичні поради щодо самого осягнення стану Бардо. Саме «помирання» і є алегоричним терміном, філософемою в східній парадигмі чи міфологемою в західній. Велика роль належить Слову як вищому «Я». Психофізичні сучасні методики виявляють у «Тибетській книзі мертвих» такі символічні образи: відчуття ваги в тілі (земля), прохолоди (вода), тепла (вогонь). Водночас, такі відчуття супроводжуються зовнішніми (тілесними) змінами: втрата контролю над м'язами, втрата слуху й зору та інші зміни [36, с. 33]. Такий опис книги засвідчує, що тут ідеться саме про те «Я», яке, власне, завжди було предметом філософії, але вилучене з її предмета в осучасненій філософії. Досліджуваний зміст «Я» перестав бути її предметом, перекочувавши, по суті, у спеціальні методики різного професійного спрямування.

Наше дослідження важливе тим, що фіксує, власне, історію проблеми «Я», яка, найчастіше, усувалась як споглядальна, метафізична, соліпсична, суб'єктивна, ідеалістична, ненаукова тощо.

Розмаїття концепцій і доктрин, так звані медитативні методики (тобто способи діяльності, які дають змогу звичайному мисленню досягнути межового мислення) розширюють межі «Я», по суті, виділяючи філософські підходи, системи, школи, напрямки, методи тощо. Існують і спеціальні методики досягнення межового стану: танець; качання по підлозі; спів; плескання в долоні; голосні крики; позіхання; тяжке дихання; сміх тощо. Усі ці симптоми виявляють і відповідні закономірності [5, с. 65]. Людське «Я» як самість здатне довести себе до крайнього відособлення [37, с. 222], що має бути визнано як науковий факт, який використовують у політиці, етиці, праві.

Проаналізуємо позицію Г. Гегеля, який визначав свідомість як безпосереднє знання, до якого не домішується розуміння [7, с. 79]. Чуттєве, на думку Гегеля, видається найбагатшим на перший погляд, тому таке тлумачення найубогіше. Чуттєве постає як «Я» і *це* [7, 80]. Свідомість – це Я і більш нічого чи свідомість як переживання єдності – *це, тут, зараз*. Щодо поняття, то Г. Гегель визначив його як рух знання. Істиною, за Гегелем, ставав зміст свідомості [7, с. 95]. Гегель міг би сказати і про континуальність свідомості, що містить у собі весь рух минулого і можливого майбутнього, залишаючись, водночас, увімкненим теперішнім [7, с. 152]. Свідомість, збігаючись з «Я», за Г. Гегелем, не може сама скасувати реальність, але якщо і спромагається, то незмінне позбувається своєї форми [7, с. 160].

Гадка, сприйняття, тьма – це ще не справжнє знання, лише *єдність апперцепції* є істиною знання [7, с. 173]. Але, переформулюючи поняття як форму мислення, Гегель почав вести мову про судження, його суб'єкт та предикат, силогізм тощо. Саме тут філософська система Г. Гегеля зробила відчутний поворот до нового типу мислення, отже, і визначення змісту «Я», наділяючи його відповідними ознаками формально-логічного мислення. Тоді як за самоусвідомленням (самосвідомістю) він ще зберіг суб'єктивну реальність як міфологему, філософему, тобто не відмовив межовому «Я» у власне існуванні його, тобто онтологізованій субстанції, – душі, духу, розуму, волі, сили, влади тощо.

Кармінний поступ душі, як ідея прагнення духовної чистоти, може бути доповнена виразом волі як інтенційністю. Екзистенційна етика має стати виявом нової етики, з її акцентом на індивідуальному становленні особистості, де переживання свого «Я» є суттєвішим із боку біологічного виживання, поступаючись його соціальній компоненті.

Самоусвідомлююче «Я», як механізм самоактуалізації, дедукує думку адаптивного мислення і, звичайно ж, не виключає осяяння, просвітленості тощо, тобто історично сформованих форм осягнення світу і фізичного, і духовного. Дух на всіх етапах його поставання залишався поліморфним, утілюючи в пізнанні свої іпостасі – простору й часу.

Людина, як носій чи перехрестя двох природ пізнання, володіє і двома образами самості, що й визначають дуальний символ, поширюючися на всю історію людства загалом [32, с. 406]. Феномен «Я» тому формується як процес-образ, де «Я» залишається, водночас, відображеним, схопленим та відбитим, набуваючи ознак тотальності, яка проявляється в здатності переходу від однієї форми (мислення, пізнання загалом) до іншої і, водночас, зберегти цілісність «Я».

Саме цей розвиток, становлення «Я» як проблеми загалом складає буття і сутність філософії. Початок думки, «елементи» думки, у яких існує і живе філософія; наука, що отримує своє завершення і прозорість для самого себе лише завдяки рухові власного становлення тощо. Лише філософія може поставити запитання: чи варто мислити інтелектуальні символи, які складають глибинну основу свідомості, мислення взагалі, й завдяки яким окремі науки спроможні описувати дійсність?

М. Кузанський стверджував, що людина, з одного боку, здатна вимірювати свій розум здатністю діяти, а, відповідно до цього, наділяє божественний розум Вищою істиною, вимірюючи і її, тобто пізнає Бога через Його *символи та натяки*. З іншого боку, людини наділена такою здатністю самим Богом, звідси й Вища форма бачення (споглядання), завдяки якій він бачить, що символ є символ істини і розуміє, що Істина є чимось слабодиференційованим символом [13, с. 99]. Світ форм, по суті, і є світом символів, де кожна форма діє в сукупності цих форм та способів (ідеальної) діяльності як типових манер поведінки, які можна виділити й описати [9, с. 30].

Виділяючи релігію, мистецтво, філософію як символічні форми, ми стверджуємо, що дійсність схоплюється нами не інакше як через своєрідність цих форм. Вона ховається за цими формами, відкриваючися нам. Прагнення філософа проникати своїм «Я» крізь множинність символів культури приймає особисту форму, і ця форма постає як межа, а не як сам предмет, який був сприйнятий. Форми, у яких виявляється життя і завдяки яким енергія руху отримує свій об'єктивний вираз

(вимір), допомагають чистій суб'єктивності знайти саму себе. Символічний процес є *єдиним* потоком і життя, і мислення, пронизаний свідомістю.

Виходячи зі з'ясованого вище, ми вважаємо «Я» особливим символом, який набуває динамічності, рухливості та ритмічності, об'єднуючи всі інші можливі символи. Розгляд феномену «Я», тобто його динамічності, потребує й особливого способу осягнення його суті, включаючи і творче сходження до меж «Я» і, зокрема, як у релігійно-філософських практиках.

Експлікуючи форми «Я», як буття внутрішнього (онтологізованого, метафізичного) життєвого світу, ми приходимо й до особливого, феноменального світу. Це персоналістське переосмислення поняття «Я» стає потенціюванням у сфері символів.

Від поняття «світова душа» (Платон, Плотін), як першої сходинки пізнання, філософський дискурс переходить до вищого в людині – її розуму, як наступної сходинки (Нус). Неоплатонічний спосіб філософування формувався також як діалектика, тобто як спосіб поєднання суперечливого, живого як цілого.

Сутність межового «Я», відповідно вже до діалектичного методу Гегеля, передбачає діалектичну тінь, комплементарний складник, який філософ визначав як антитезу, протилежність, суперечливість, заперечення тощо. Саме ця натякова форма феномену «Я» і виводить нас на трансцендентальну структуру «Я», способи конструювання як концепту, закономірності вияву змісту [16, с. 13]. «Я», як поняття «є охопленням усього суцього в неподільній місцині, що настільки повно і всебічно охоплює все суще, що крім нього більше нічого не залишається іншого, так, що немає нічого такого, від чого воно чим-небудь відрізнялося б. Це значить, що воно взагалі не може бути чим-небудь, тобто для нього не характерна жодна якість, жодна кількість, воно вислизає від будь-якого мислення і пізнання, воно вище будь-якого буття й сутності, воно не є яке-небудь поняття чи категорія, і воно вище будь-якого імені й назви» [15, с. 176]. Якщо шукати тут ейдетичну основу духу, а в ньому субстанціональну, то філософ по-новому експлікуватиме поняття «матерія» загалом. Тому цілком закономірно, що історія культури розпочинала своє поставання з онтологічного уявлення душі, духу, матерії тощо, тобто і «Я».

Феномен «Я», на нашу думку, виявляє єдність трансцендентальної апперцепції та факт зведення трансцендентального «Я» до форм вияву ейдетично-психічної сфери й вольового «Я». Воля розуміється як утримання форми феномену «Я», тобто його трансцендентального аспекту.

Для вияву онтологічного вияву змісту «Я» важливою стає позиція, наприклад, А. Шопенгауера, який визначав «світ як волю й уявлення». Подібну ідею запропонував і К. Маркс, визначивши «волю» світу вже як «історичний закон». Якщо ж співвідносити їх позиції як системи «Я», то перший говорив би про загальне «Я», в основі якого особистісне «Я», а другий – про загальне «Я», не виділяючи його складової частини.

«Я», як вияв природної сили, жаги життя, наприклад у християнстві, отримало й відповідну форму – любові, як момент трансцендування, що дає внутрішню силу (можливість) виходу за власні межі, аж до втрати здатності до ідентифікації.

Саме на цю здатність указував і Г. С. Сковорода: «Все проходить, любов же ніколи, всі тебе залишать, крім люб'язного, усередині тебе суцього. Се: цей стоїть за стіною нашою, у в'язниці нашій він – світло. Якщо взхвилюється море, якщо заграє плоть і кров, якщо повіють смертним страхом хвилі, не біжи шукати допомоги по вулицях і по чужих будинках. Ввійди усередину тебе, мимо йди, плоть і кров твою пройди, усю тлінь і дрян' – от тобі рятівна паска» [32, с. 277].

Любов можна трактувати і як інстинкт, тобто бути одним з основних принципів трансцендування, оскільки закладає причинну основу і буття, і самобуття. «Будь-яка продуктивна причина іншого, перебуваючи сама в собі, робить те, що після неї і настане. Справді, якщо вона наслідуює єдине, а єдине дає існування наступному нерухоме, то все вироблене в такий само спосіб містить у собі причину виведення. Єдине справді дає існування нерухомого» [26, с. 31].

Отож під «нерухомим» слід розуміти «єдине», що постулює і саму «межу», і саме воно задає так звану силову основу впливу, набираючи ознак недиференційованості, невизначеності, нечіткості, тобто такі поняття формуються як негативні, задаючи й таке поняття, як Абсолют. Воля і ставала ідентифікацією такого впливу, але у філософській парадигмі вона називалася тим поняттям, що найточніше для відповідної епохи виражало позиціонування автора в системі культури.

Отже, весь зміст людини й світу загалом – це моменти становлення єдиного буття, але в іншому – результат взаємопроникнення і взаємооформлення самобуттів різних рівнів: світу загалом та

індивіда. У традиції класичного західноєвропейського раціоналізму суб'єктна самість виступала чимось самодостатнім. Вона розгортала свої визначення як певний центр самосвідомості через наперед визначену (апріорну) структуру.

Цим і визначається творчий пошук періоду класичної німецької філософії: інтерпретація природи людської суб'єктивності (Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, І. Кант, Г. Гегель, Л. Фейєрбах). Наприклад, Л. Фейєрбах стверджував: «Окрема людина, як щось відрубане, не містить людської сутності в собі ані як в істоті моральній, ані як мислячій. Людська сутність є наявною тільки в спілкуванні, у єдності людини з людиною, в єдності, що спирається на реальність відмінності між Я і Ти» [36, с. 203]. Людська сутність, за Фейєрбахом, міжіндивідуальна, інтерсуб'єктивна. Він уводить у свою філософію феномен «Ти» як конструктивний, необхідний елемент: «Я єсьм Я тільки через тебе і тобою. Я усвідомлю себе самого тільки тому, що ти протистоїш моїй свідомості як очевидне й відчутне Я, як інша людина» [37, с. 617]. Якщо позицію Гегеля визначити як філософський могологізм, то останньому суперечить позиція Л. Фейєрбаха: «Справжня діалектика не є монолог самотнього мислителя із самим собою, це діалог між Я і Ти» [36, с. 203]. Позицію Л. Фейєрбаха щодо проблеми «Я» ми визначаємо як прагнення повернути в культуру її онтологічний (теологічний, метафізичний тощо) складник, на відміну від Г. Гегеля, тоді як останній діалектиці «Я» вже надавав формально-логічного забарвлення, заганняючи поняття в прокрустове ложе силогістики.

Відомо, що К. Маркс і прагнув діалектико-логічно виокремити людську сутність у її двох атрибутах: практично-діяльнісному та комунікативному (суспільному, соціальному). Сутність людини не може бути лише абстрактом, у своїй дійсності людина є «ансамблем усіх суспільних відносин», має історичне походження, формуючись у культурі. Він зазначав: «Особливо слід уникати того, щоб знову протиставляти «суспільство», як абстракцію, індивідові. Індивід є суспільна істота. Тому всякий прояв його життя, навіть коли він і не виступає в безпосередній формі колективного, здійснюваного разом з іншими, прояву життя, – є проявом і утвердженням суспільного життя» [19, с. 549]. Отже, у Маркса суспільне не є антитезою індивідуального «Я». Однак якщо Фіхте надавав перевагу індивідуальному, то Маркс – суспільному, вважаючи, що людина спочатку вдивляється, як у дзеркало, в іншу людину [20, с. 62].

С. Л. Франк, міркуючи про неосяжні аспекти «Я», не поспішав називати його іменем «Я». Самобуття, самість містить у собі лише момент усвідомлення цього самобуття. Ця самість, на його думку, «здійснюється завжди якось у самотності, у замкненості й не може бути вичерпана...» [40, с. 393]. Він також відзначав: «Це явище зустрічі з «ти» саме й є тим місцем, у якому вперше в справжньому смислі виникає саме «я» [40, с. 355].

Звернемо нашу увагу саме на це «виникає». С. Л. Франк запропонував радикальний варіант розуміння, а саме: у подібні відношення «я–ти» ми маємо справу не із зустріччю між двома реальностями, які існували б «самі по собі» до цієї зустрічі, реальностями готових «я» і «ти», жодного готового сущого-в-собі «я» взагалі не існує до зустрічі з «ти» [40, с. 356]. Отож, за С. Л. Франком, суверенність і безпосередність буття «я» виявляється як його специфічне, іманентне відношення до «ти». Звідси і його категоричне твердження: до зустрічі з «ти» в-собі-сущого «я» не існує.

На нашу думку, «ти» і є, по суті, об'єктною основою частини «Я», що створює ефект присутності «іншого» і є обов'язковою умовою свідомості взагалі, особливий лад буття, через який і в якому виявляється сама реальність у її неосяжності. Відношення до «Ти» є конституюючим стосовно «Я», з одного боку, а, з іншого, – це відношення водночас репрезентує найістотніші глибини реальності як такої. Таке відношення «Я–Ти» існує поза будь-яким опосередкуванням та причинними зв'язками, це ситуація одкровення і зустрічі, основа трансцендентальної філософії, екзистенціалізму тощо, тоді як релігійно-філософська (теологічна) традиція вбачала в істотності цих «Я–Ти» сутнісно-онтологічну основу.

Найповніше, на нашу думку, узагальнює таку ситуацію М. М. Бахтін: «Свідомість є там, де є дві свідомості» [1, с. 27]. Далі: «Запитуючи своїм буттям інше буття, відповідаючи своїм буттям на інше буття, я вперто не збігалося із самим собою, напружено змінюю, перетворюю, перевищую свій власний смисл» [1, с. 123]. Однак, на нашу думку, автор виходить за межі соліпсичного «Я», а саме: у сферу комунікації з іншими суб'єктами, тобто не йдеться про односуб'єктну основу, наприклад, як у філософії тотожності класичної німецької філософії.

Однак і в такому дискурсі ми можемо віднайти аргументи на користь того, що Я іманентне саме собі, трансцендує себе, існуючи не «всередині» самого себе, а ніби на межі. Цю думку продовжив

Мартін Бубер: «Найяскравіші вияви діалогічного, безумовно, засвідчують, що не індивідуальне й не соціальне, а щось третє є тим місцем, де відбувається справжня подія. По той бік суб'єктивного, по цей бік об'єктивного, на тій вузькій стежині, де зустрічаються Я і Ти, й міститься царство міжлюдського буття» [4, с. 105].

Що ж до теоретико-екзистенційного обґрунтування того факту, що буття «Я» аж ніяк не починається зі звертання до світу речей (об'єктів) чи обґрунтування первинності суб'єкт-об'єктних стосунків на рівні онтологічного буття, то ці власне питання зникають саме для формально-логічної мисленневої напруги, оскільки в ній зникає екзистуюче буття. Історія філософії знає дві тенденції, що виводять на дві концепції самосвідомості – *об'єктивну гносеологію* і *суб'єктивну онтологію*. Їх перехрестя, по суті, і визначають те третє, що визначається терміном «Я», яке перебуває на перехресті минулого й майбутнього, завжди маючи ознаки «це, тут, зараз», тобто теперішнього, екзистуючого буття, яке, водночас, неявно утримує весь можливий (апперцептивний!) досвід, а тоді вже й можливе пояснення самого трансцендування, тобто як виходу в розмаїття змістів «Я.» «Я» – це єдина категорія, що утримує екзистенційно-буттєве та знаково-символічне як єдність, фіксує, по суті, традиційно визначувані рівні комунікації: аутокомунікацію, міжособистісні стосунки тощо.

Однак зрозумілим постає і той факт, що будь-яка філософсько-методологічна парадигма не в змозі вичерпати зміст проблеми «Я», тобто не вирішує її, а лише вказує на неї. Тому у всі епохи філософія мала справу з таїною, розгадка якої буде рівнозначна розкриттю останньої таїни всезагального буття як такого, що, в принципі, і було визначене в середні віки як апофатична (негативна) чи катафатична (позитивна) теологія. Філософії належала пропедевтична (підготовча) роль.

Суто персоналістське розуміння «Я» дає змогу нам пояснити, наприклад, що язичницький ієрархізм античної доби чи неоплатонізм Середньовіччя припускав відділення цінності нижчого ступеня від цінності вищого, постулюючи так звану онтологічну збитковість чуттєвого пізнання.

Принцип, який відбиває ж динамічний характер «Я», як і людського буття загалом, становлення, зв'язок людського буття із зовнішнім буттям, зі світом, а також даний у релігійному одкровенні як єдина першооснова буття, моментом якого є людина, не виводиться, але постулюється як інтуїтивно даний через інтеційне, любов, волю, історичний закон тощо. Наприклад, цю ж проблему досліджував і Б. Спіноза [34, с. 188; 190], де любов розглядається як життєвий потяг, радість, досконалість, спокій душі, що супроводжуються *ідеєю самого себе*, ідеєю Бога як причиною буття. Саме так визначав цю проблему і П. Флоренський, досліджуючи метафізичну природу надчуттєвого, тобто і «Я» [38, с. 91]. У силі Божій він бачив і аспект «Я», доказом чого і є одкровення, через яке пізнається його суть як суб'єктнісного начала. Однак головне питання, яке досліджував автор, – це трансцендентальна онтологія у філософських позиціях І. Канта та Г. Гегеля в тому числі. І. Кант заперечував, на думку П. Флоренського, пізнання розумом існування бога, а Г. Гегель зводив проблему до діяльності мислення, що пізнає самого себе.

«Я», за П. Флоренським, – це суб'єкт, де суб'єктивне «Я» робиться об'єктивним «Він» через «Ти», тобто суб'єкт приходить до предметності як «Я». У його термінах це записується так: Істина споглядає Себе через Себе у Собі [41, с. 119–120]. З. Е. Чернишкова говорить мову про філософські засади (техніки) позиції П. Флоренського, де бог є єдиним началом між органічним і неорганічним світом.

Серед найдавніших форм теоретичного узагальнення (читай: мистецтво, релігія, філософія) філософія є його вищою формою, утрачаючи, відповідно, безпосередність такого узагальнення. Якщо ж вважати, наприклад, що аналітична філософія, як предтеча філософії позитивізму, звела всю людську мудрість до зовнішніх форм, тобто формально-логічного мислення, тобто мислення формами як словами, у їх теперішньому тлумаченні, то чи варто дорікати «перших» філософів, які в проблемі «Я» бачили міфологеми, Живе слово, Логос, Вищий Розум, тобто Абсолют, Дух, Вищий Вогонь тощо.

Однак еволюціоністам, з одного боку, хочеться звести будь-який поступ до розвитку, де кожна наступна форма якого би заперечувала попередню. Тоді ж як у розв'язанні теологічної проблеми «Я», його онтологічного аспекту, тобто екзистуючого буття, з іншого, на нашу думку, не можна вважати еволюційно подоланою саме цей, потрібний складник «Я», які фіксує безпосереднє переживання себе, як суб'єкта, індивіда, особистості, громадянина, людини.

Так, П. Флоренський стверджував: «Акт пізнання є акт не тільки гносеологічний, а й онтологічний, не тільки ідеальний, але і реальний. Пізнання є реальне виходження того, хто пізнає із себе



чи, що те ж саме, реальне входження пізнаваного в те, хто пізнає. Це основне й характерне положення всієї... філософії» [41, с. 73].

Так, людина стає перехрестям онтологічного й гносеологічного, а власне історія культури надає переваги, то одному, то іншому. Наприклад, поняття «атман» ведичної культури є ознакою межі, де «Я» ще зберігає момент усвідомлення на межі зовнішнього й внутрішнього. Якщо ж ідеться про вираз «Атман є Брахман», то вже розуміється єдність «Я» як індивідного, та Єдиного. Поняття «Ісус Христос» тут збіглося б із поняття «Атман». Не дивно, що міфологеми ведуть мову про тотожність останніх понять із Богом, розчинення їх у Ньому, як краплі води в океані. Так, ми отримуємо розуміння «Я», але з опорою на його компоненти безпосередності. Саме оця безпосередність й отримує відповідне спорядження в усіх формах теоретичного узагальнення, набираючи то теологічних (субстанціональних, онтологічних), то змістових як формально-логічних, гносеологічних, емпіричних тощо, але вже в термінах суто зовнішнього, матеріального буття, тобто онтологічного, але не в його метафізичному тлумаченні.

Ф. Ніцше, наприклад, ведучи мову про «Я» надлюдини, мав на увазі саме внутрішні (метафізично-онтологічні) проблеми людини [22], тобто бачення світу зсередини. Чи, за В. Лоським: «...стан людини піддався катастрофічній мутації аж до її біологічної реальності. Але людська любов не була б пронизана такою тугою за раєм, якби в ній не залишилося сумного спогаду про першостворений стан, коли «інший» і увесь світ пізнавався зсередини, і тому не існувало смерті» [17, с. 294].

Отже, онтологічний аспект, за його двома тлумаченнями, і складають усю історію філософії як намагання розкрити проблему «Я», тобто формуються поліморфні, символічні, модусні стани тощо, але загалом ідеться не лише про стани свідомості, а й про сфери самовідображення «Я».

В. Соловйов, досліджуючи «Я» як божественну любов, виявляв такі його моменти: 1) перебування в собі, 2) самозаперечення себе в любові до іншого і 3) самоствердження себе через іншого. Далі він вів мову про поділ п. 3: як змішування або зовнішню єдність, роз'єднання і відокремлення, внутрішню органічну єдність, виражаючи позицію загалом: «Усякий самопрояв укладається в собі з боку того, хто проявляє, у три необхідні моменти: 1) таке, що проявляється в собі чи про себе, у якому прояв полягає в схованому, чи потенційному, стані, 2) прояв як такий, або утвердження себе в іншому, 3) повернення того, хто проявляє, в себе, чи самоперебування проявляючого в прояві» [33, с. 242]. Водночас, автор вів мову і про силу (любов) екзистуючого буття, шукаючи цю силу і в Абсолюті: «Цей верховний логічний закон є тільки опосередковане вираження для усякого фізичного й морального факту любові. Любов є самозаперечення істоти, твердження її іншого, і тим часом цим самозапереченням здійснюється її вище самоствердження. ...Отже, коли ми говоримо, що абсолютна першооснова за самим своїм визначенням є єдність себе і свого заперечення, то ми повторюємо, тільки в більш опосередкованій формі, слова великого апостола: Бог є любов» [33, с. 234]. Ці три модуси любові є в наявності в абсолютному в такий спосіб: Автор виділив і модуси такого «Я»: а) «абсолютне саме по собі, б) саморозрізнення своїх частин, в) розрізняючи, розрізнені залишаються самими собою» [33, с. 242].

Загалом же ми отримуємо: 1) *суцє* (як те, що перебуває в собі), 2) *буття* (як покладання себе ззовні, самороз'єднання, природу), 3) *сутність* (як твердження себе в цьому положенні, ідею). Три складники – це і є позитивний зміст феномену «Я», а звідси й розуміння його як суб'єкт-об'єктної основи, а через її поставання і розуміння «Я» як динамічного смислоутворюючого символу. Природа фіксується в модусах символу, уявлення і почуття, визначаючи життєвий світ усякої істоти, його почуттєву даність, *згортання* чи *розгортання* символу (М. Кузанський).

Виявляється і похідна проблема: Благо, Краса, Любов, Істина можуть бути витлумачені лише в термінах онтологічного бачення (споглядання), що недоступне власне фізичному баченню. Звідси і проблемне поле: Логос, Живе Слово можуть бути витлумачені й особливою філософією, що поєднувала би і міфологію, і релігію. Що ж до «слова» як формально-логічної основи мислення, то масовидна культура вже може претендувати на осмислення, але, знову ж таки, у її догматичному варіанті матеріалістичної парадигми.

Проблема людської суб'єктивності – одна з найголовніших і в західній, і в східній філософії. Пошуки межі людського існування поділяються і на два підходи: природний і такий, що має трансцендентальне призначення, спрямований на самореалізацію та самонаповнення як актуалізацію феномену «Я». Філософія Сходу, починаючи з Упанішад, вважає людину частиною Абсолюту, хоча

Абсолют протипокладений усьому осяжному, незалежно від того, іманентна реальність чи трансцендентна.

Узагальнюючи власне онтологічні (метафізичні) аспекти проблеми «Я», ми можемо стверджувати, що усталена теорія гріха в християнстві та вчення карми ведичної культури збігаються. Г. Гегель, наприклад, визначав теорію карми як теорію причинності й, отже, і детермінізму. Проблема Єдиного, або безособового Бога (Брахмана, Господа, Аллаха), не є предметом нашого розгляду, однак є основною темою протистояння «Я» в різних культурних ареалах.

Лінія самопізнання, як онтологічний примус, лежала в основі пізнання взагалі, що й досягається наукою, філософією і релігією. Діяльність свідомості, сутність «Его», усвідомлення «Я», відчуття «Я» тощо обмежує «Я» протилежною ідеєю «не-Я». Однак різні аспекти визначення «Я» в метафізичних підходах приходять, зокрема кінців, до тотожності людини й Бога. Бог, як верховний, – це самовисвітлююча, нескінченна свідомість. Душа здається обмеженим, кінцевим «Я» через її зв'язок із тілом як незнання [14, с. 93–94]. Мету пізнання тоді визначають як перехід від аналізу людського «Я» до аналізу реальності єдиного абсолютного «Я» [14, с. 94]. Утвердження тотожності людського «Я» та Єдиного, як абсолютного «Я», веде й до розв'язання гносеологічних проблем і, зокрема, щодо свідомості й у тому пункті, що свідомість завжди *змістова свідомість*.

Поглиблення вивчення свідомості, «Я» передбачає стадію такого ступеня свідомості, на якому долається «імплікаційний дуалізм» *свідомості* та її *змісту*. Саме такій свідомості відповідає поняття *Абсолют*, яке є трансцендентним і вільне від його складників, тобто дуалізму загалом. Абсолют – це сфера Істини, реальністю якої стає божественна воля. Звідси й тотожність Абсолюту та Істини.

Абсолют та Істина, за теологічним тлумаченням, на нашу думку, зближують філософію з релігією. Вони уособлюють: а) рух від емпіричного (у різних сферах!), формуючи й відповідні теоретичні рівні узагальнення: онтологічний та гносеологічний. Перший рівень вимагає безпосередньої присутності суб'єкта як учасника (споглядача), тоді як інший – міркування про... зміст свідомості; б) об'єктивна думка (об'єкт свідомості); в) суб'єктивна думка; г) трансцендентальна думка. Змісти цих чотирьох рівнів і задають власне людське мислення (об'єктивне, суб'єктивне, трансцендентальне) [14, с. 133].

Історико-культурний паралелізм філософування, Сходу чи Заходу, простежується й у розумінні Бога (Єдиного) й людського «Я». Наприклад, стан нірвани може тлумачитись як відсутність Бога й душі, а в християнстві – розчинення, тобто йдеться про тотожні екзистенційні стани, хоча різні гносеологічні наповнення. Однак обох випадках ідеться про Абсолют, тобто Істину – в останньому. Не дивно, що О. Розенберг так визначав шляхи пізнання: «Шлях діянь, шлях філософського мислення, шлях споглядання, шлях віри – ось чотири шляхи, на яких жива істота рухається в напрямку до кінцевої мети» [27, с. 38]. Саме ці шляхи читаються, відповідно, і як карма-йога, джнана-йога, раджа-йога, бхаткі-йога. Отже, ідентифікуючи, професійне мислення конче приходять до ідентичності так званого Східного чи Західного типів світогляду, мислення загалом.

*Дхарма*, як основа моралі східної парадигми, має відповідний еквівалент у кожній культурі: право, етика, мораль, моральність і, звідси, обов'язок, совість, відповідальність тощо. Учення *сансара*, як теоретична основа буддизму, наближається до теорії спасіння в християнстві. Якщо ведичне поняття *мокша* передбачає остаточне звільнення, то християнське її тлумачення наближається до розуміння екстатичного – злиття з Єдиним, тобто обидва способи ведуть власне до одного й того ж онтологічного стану, який визначається вже як Абсолют. Водночас, якщо в буддизмі йдеться про *згасання* всіх форм усвідомлення, тобто вичерпання всіх змістів «Я», то в християнстві під екстатичним переживанням Єдності розуміється «зникнення» «Я». З іншого боку, у християнстві йдеться про пробудження волі Божої, тому тілесне визнається сном душі, тобто тимчасовим. Ідеться про те, що знищується лише тимчасове, тіло, але не сам Дух [32, с. 409]. У буддизмі ж ідеться нібито про зникнення суб'єкта, але таке зникнення проголошується лише на підставі опозиції «суб'єкт–об'єкт», тобто йдеться про феноменологічне вичерпання змісту свідомості. Отже, зникнення душі (читай: «Я»), подолання тілесного, його згасання, «зникнення» суб'єкта є достатньою мірою алегоричним, наближаючись до змісту так званих міфологем, тобто носіїв параболічного змісту, натяку.

М. Рою, наприклад, належать слова: «Як не існує горщика без форми, так не має форми без горщика» [28, с. 327]. Тут, на нашу думку, ідеться всього лиш про свідомість як таку та її зміст. Сказане слід уважати правильним і щодо форм «Я», індивідуального та загального.

Отже, дедукована тотожність суб'єкта й об'єкта, із позиції, наприклад, філософії тотожності, а тепер буддизму нагадують принципову діяльну тотожність між ілюзорним «Я» та «не-Я», вже згадуваного нами Фіхте. Трансцендуючи власні межі, людина починає з тіла та його усвідомлення. Будучи першим об'єктом і способом для самоідентифікації, «Я»-тіло формується як процесуальний символ мікрокосму, абсолюту тощо. Тіло, як складова частина функцій символу Абсолюту, є водночас і фокусом світу, і фокусувальним «транзитом» єдності трансцендентальної апперцепції. Наприклад: «Очевидно, що в будь-якій частині тіла душа присутня вся цілком, а ні трохи, попри це, не применшується, навіть якщо тіло втрачає будь-яку зі своїх частин» [24, с. 126].

Так, тіло, володіючи сутнісною єдністю зі світом, повинно володіти і знанням про світ, і, отже, брати участь у процесі пізнання. Наприклад, у своїй «Феноменології сприйняття» М. Мерло-Понті зазначав, що тіло бере участь у звичайному розумовому пізнанні (мова, звук, жестикуляція, поза тощо) і що у цьому звуко-тілесному цілому й розкривається значеннєвий зміст. М. Мерло-Понті також писав: «Функція тіла в спогаді – це та ж функція проектування, що і при ініціації руху: тіло звертає визначену моторну сутність у голосову, розгортає артикуляційний стиль слова в чутний феномен, розгортає відтворений ним колишній свій образ дій у панораму власного минулого і проектує інтенцію руху на дійсний рух, оскільки воно є здатність природної виразності» [21, с. 59]. Спосіб осягнення світу за допомогою тіла, незалежний від емоційної й інтелектуальної сфер, на думку Ж.-П. Сартра, є соматичним пізнанням, а звідси і його позиція: «Тіло служить видимим і відчутним (на дотик) символом Я» [29, с. 50]. Отже, до символів «Я» ми можемо приєднати й людське тіло.

Символізм виступає архетипом мислення, пронизучи всю творчу суть людини й, зокрема, релігійно-філософській думці. Яскравим прикладом може слугувати смислоутворюючий образ, який задавав Максим Сповідник [18, с. 154–184], де він осмислює церкву як універсальний символ, у якому взаємовідображаються всі сфери буття, і, зокрема, церква як людина, людина як світ, світ як церква. Цій ідеї тотожності мікро- і макрокосмів присвятив статтю П. Флоренський, у якій говорить: «У Середовищі немає нічого такого, що в скороченому вигляді, хоча б у зачатку не було в Людини; і в Людині немає нічого такого, що в збільшених, – скажімо, тимчасово розмірах, але розрізнено, не було б у Середовищі. Людина є сума Світу, скорочений конспект Його» [39, с. 168]. Подібні думки знаходимо й у позиції М. Кузанського: «...треба ...повчитися навичок медитації в кого-небудь, здатного пояснити тобі символи, – і ти...порадієш знайденому духовному скарбу» [12, с. 97–98] чи: «Але чи може хто більш ще до Нього наблизитися? І чи можна піднятися туди, до безмірної висоти Його? Коли я міркую так, Він сам усередині є, блищачи в серце немічному, Мене Він опромінює знову Безсмертним осяянням, всі органи тілесні Променями висвітлюючи мені. Усього мене огортає Він, усього мене цілує Він, Себе ж віддає усього мені, грішнику великому. Любов'ю насичуюся я, Безмірною красою Його, Божественною насолодою, Блаженством наповнююся я, і світла причащаюся я, і до слави прилучаюся я, сяє все обличчя моє, як Бога лик улюбленого, всі органи тілесні бувають світлоносні» [30, с. 281].

Отже, молитва, мовчання розуму, соматична практика – усе це потрібні моменти пізнання, які формувались історично, задаючи й відповідні психотехнічні методики, теоретичне спорядження, і наукове, і втаємничене, езотеричне, пізнання серцем тощо. Інакше кажучи, тіло (плоть) починає розглядатись як необхідний момент єдності розуму, душі, задаючи цим і нові підходи до розуміння проблеми «Я».

Задаючи сутнісні основи людського мислення, онтологічне спорядження задавало не лише віру людини в божественну (природну) суть людини, її мислення, а й формувало теоретичні засади філософсько-теологічного дискурсу, проникнення в надскладні процеси так званого духовного осягнення і світу взагалі, світу людини. Сфера споглядання породжувала діалогічну парадигму зі своїм «Я», яке поставало, насамперед, як Абсолют, визначаючи суттєву ознаку людини – визначеність (залежність) будь-якої її діяльності від природи загалом. Ця залежність формувалась як сила, незалежна Сила (Абсолют), набираючи відповідних форм, тобто постаючи як ідея, образ, символ, засіб і виразу думки, і спілкування.

Дух, душа, психіка, свідомість філогенетично наповнювалися тим змістом, який задавався можливостями ідентифікації, тими символами, що задавалися культурою і в культурі. Тому цілком закономірними стають доробки релігійно-філософського спорядження: наприклад, іпостасі Трійці

(Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий), опозиція «Ісус Христос–сатана», диспозиція «Адам і Єва», комплементарні складника «Будда-Ісус Христос-Аллах» тощо – це не просто поняття. Це гіпостазування, персоніфікації, уособлення тих сутностей (онтосів!), які власне й задавали класифікаційні підходи, розуміння головного аспекту завжди екзистуючого людського буття – свідомості (Духу, Абсолюту, Розуму), де визначальним чинником поставало її (свідомості) організуюче начало – «Я», як принцип, як феномен, що зникав у кожний раз виникаючій пізнавальній (епістемологічній) спокусі.

І, як сказав би Е. Кассіер, у будь-якому разі ієрархії станів свідомості, що відповідають емпіричній фіксації, потребують їхнього теоретичного обґрунтування і дослідження, знаходячи певне пояснення феномену «Я» та його концептів [10, с. 231].

Так, «Я» від його онтологічного обоження як неусувної, вічності, всеосяжності, прийшло й до тлумачення його як способу, дійового образу. Так, пізнання «Я» як божественної суті породжувало відповідні практики, що потрібно наближали людину до розуміння й феномену (таємниці) «Я». Навіть Г. Гегель, який нібито звів «Я» до поняття, запропонувавши й саму схему силогістичного осягнення його, визначив свою філософську систему як богопізнання.

Отже можемо зробити попередній висновок: проблема «Я» може бути пізнана тією мірою, яку дає змогу ступінь проникнення людини у власне свою здатність – осягнення світу, себе як його частини та здатності, яка проявляється як можливість осягнення будь-якої проблеми, включаючи й вибрану нами.

#### *Джерела та література*

1. Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры / В. С. Библер. – М. : Искусство, 1991.
2. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – К. : [б. в.], 2010.
3. Босенко А. О другом / А. Босенко. – Киев : ТОО «ВЕК+», 1996. – 350 с.
4. Бубер М. Перспектива / М. Бубер // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Знання, 1996.
5. Бхактиведанта Свани Прапхупада. Учение Шри Чайтаньи. Шри Шримад. – СПб. : [б. и.], 1989. – 383 с.
6. Ваджра[Чхедика]Праджняпарамита-Сутра / Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск : Наука. 1986. – С. 53–69.
7. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / пер. з нім. П. Таращук ; наук. ред. Ю. Кушаков / Г. В. Ф. Гегель. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 548 с.
8. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада: [сост., коммент., пер. с др.-греч., латин., фр., англ., нем., польск. К. Богуцкогго]. – Киев : Ирис ; М. : Алетея, 1998. – 623 с.
9. Кассирер Э. Философия символических форм /Э. Кассирер. – М. ; СПб. : Университет. кн., 2002. – 272 с. – Т. 1. Язык.
10. Кассирер Э. Философия символических форм /Э. Кассирер. – М. ; СПб. : Университет. кн., 2002. – 280 с. – Т. 2. Мифологическое мышление.
11. Киркегор С. Афоризмы эстетика / С. Киркегор. – Л. : Наука, 1990. – 124 с.
12. Кузанский Н. Сочинения : в 2-х т. Т. 2. / Н. Кузанский. – М. : Мысль, 1980. – 471 с.
13. Кузанский Н. Сочинения : в 2-х т. Т. 1. / Н. Кузанский. – М. : Мысль, 1979. – 448 с.
14. Литман А. Д. Современная индийская философия / А. Д. Литман. – М. : Мысль, 1985. – 399 с.
15. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1980. – 766 с.
16. Лосев А. Ф. Из ранних произведений / А. Ф. Лосев. – М. : Правда, 1990. – 655 с.
17. Лосский В. Н. Догматическое богословие / В. Н. Лосский // Мистическое богословие. – Киев : Путь к Истине, 1991. – С. 95–335.
18. Максим Исповедник. Мистагогия // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн.1. – М. : Мартис, 1993. – С. 154–184.
19. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року / К. Маркс // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. – К. : Політвидав, 1973.
20. Маркс К. Капитал. К. Маркс // Маркс К., Енгельс Ф. Сочинения : изд. 2-е. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1956. – Т. 23.
21. Мерло-Понти М. Тело как выражение и речь / М. Мерло-Понти // Онтология. Эстетика. Религиозная философия // Тр. Высш. религ.-филос. шк. – СПб. : [б. и.], 1993.
22. Ницше Ф. Антихрист / Ф. Ницше. – М. : ОЛМА – ПРЕСС, 2001. – 383 с.
23. Ошо. Беседы об наречениях Иисуса, взятых из Евангелия от Фомы / Ошо. – СПб. : [б. и.], 1995. – 446 с.
24. Плотин Эннеады (II) / Плотин. – Киев : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА». – Киев : [б. и.], 1996 – 240 с.

25. Плотин. Эннеады / Плотин. – Киев : Уцимм-пресс, 1995. – 400 с.
26. Прокл. Первоосновы теологи / Прокл. – М. : Прогресс, 1993. – 319 с.
27. Розенберг О. О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке / О. О. Розенберг. – Прага : [б. и.], 1919. – 52 с.
28. Рой М. История индийской философии / М. Рой. – М. : Иностр. лит., 1958. – 548 с.
29. Сартр Ж.-П. Трансценденция его / Ж.-П. Сартр // Філософські студії Київського університету. – 1997. – С. 17–63.
30. Симеон Новый Богослов. Гимн 16 // Символ 26. – Париж : [б. и.], 1991. – 308 с.
31. Сковорода Г. С. Сочинения : в 2-х т. Т. 2 / Г. С. Сковорода. – М. : Мысль, 1973. – 486 с.
32. Сковорода Г. Сочинения : в 2-х т. Т. 1 / Г. С. Сковорода. – М. : Мысль, 1973. – 511 с.
33. Соловьев. В. С. Философские начала цельного знания // В. С. Соловьев. Сочинения. – Т. 2. – М. : Мысль, 1988. – 824 с.
34. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза. – Минск ; Москва ; Харвест : АСТ, 2001. – 336 с.
35. Тибетская книга мертвых. – М. : Двойная звезда, Фаир, 1994. – 224 с.
36. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2-х т. Т. 1. – М. : [б. и.], 1955.
37. Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Избранная философия произведения : в 2-х т. – М. : [б. и.], 1955.
38. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 840 с.
39. Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм // П. А. Флоренский. У водоразделов мысли. – Новосибирск : [б. и.], 1991. – 184 с.
40. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. – М. : Правда, 1990. – 608 с.
41. Чернышкова З. Е. Идея бога в русской религиозной философии начала XX века / З. Е. Чернышкова // Отношение человека к иррациональному. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1989. – С. 117–129.

**Донец Иван. Онтологические основания феномена «Я».** Становление «Я» как проблемы в целом составляет бытие и сущность философии. Начало мысли, «элементы» мысли, в которых существует и живет философия; наука, получает свое завершение и прозрачность для самого себя лишь благодаря движению собственного становления и т. д. Только философия может поставить вопрос: стоит ли мыслить интеллектуальные символы, которые составляют глубинную основу сознания, мышления вообще и благодаря которым отдельные науки способны описывать действительность.

**Ключевые слова:** онтология, гносеология, «Я».

**Donets Ivan. Ontological Foundations of the Phenomenon of «I».** Formation of the «I» as a problem in general, is the essence of being and philosophy. Start thinking «elements» of thought, in which there is a living philosophy, science, gets its completion and transparency for itself only through the movement of its own formation, etc. Philosophy can only raise the question : Is it worth thinking intelligent characters that make up the deep foundation of consciousness, thinking in general, and to help separate science can describe reality.

**Key words:** ontology, gnosseologiya , «I».

Стаття надійшла до редколегії  
30.04.2013 р.

УДК 294.11

**Ірина Ковальчук**

### **Значення ведичного знання в розв'язанні антропологічної кризи: можливості та потенціал**

У статті проаналізовано світоглядну кризу сучасності, її ознаки. Виявлено потенціал світоглядних ідей ведичної літератури й можливості їх використання в житті сучасної людини для її самореалізації та самоусвідомлення.

**Ключові слова:** ведичне знання, антропологічна криза, світоглядна проблематика, самоусвідомлення, духовність.