

Вознюк О.В. Духовність як парадоксальність // Світоглядні читання з нагоди 200-річчя Ч. Дарвіна : зб. наук. праць та матеріалів Міжнар. наук.-практ. конф. «Світоглядний вибір і майбутнє науки та освіти в ХХІ столітті» / Т-во «Знання» України, Ін-т проблем походження і розвитку Всесвіту і життя, Нац. НДІ українознавства, Центр «Українознавство» Т-ва «Знання» України, Від-ня заг. біології НАН України; [відп. ред. Б.А. Рудий]. – К.: Четверта хвиля, 2010. – С. 62–68.

ДУХОВНІСТЬ ЯК ПАРАДОКСАЛЬНІСТЬ

Вознюк О.В.,

кандидат педагогічних наук, доцент кафедри іноземних мов Житомирського військового інституту С.П. Корольова Національного авіаційного університету.

Вознюк А. В. Духовность как парадоксальность: к проблеме духовности украинства

На стыке философии и социологии исследуется духовность украинского народа в контексте концепции целостности. Показывается, что духовность имеет гранично-парадоксальную природу, характерную для украинского этноса, являющегося наиболее выразительным воплощением духовности как целостности.

Вознюк О. В. Духовність як парадоксальність: до проблеми духовності українства

На перетині філософії та соціології досліджується духовність українського народу у контексті концепції цілісності. Показується, що духовність має гранично-парадоксальну природу, притаманну українському етносу, що є найбільш виразним втіленням духовності як цілісності.

Voznyuk O. V. Spirituality as a paradoxical essence: to the problem of the spirituality of the Ukrainian people

The spirituality of the Ukrainian people is analysed in the context of the concept of wholeness on the crossroads of philosophy and sociology. It is shown that spirituality has interface and paradoxical nature by which the Ukrainian people is characterized, being the most expressive embodiment of spirituality as wholeness.

Для кожного історичного періоду, для кожної епохи характерно деяке ключове слово, що виражає дух цієї епохи, її матеріальні й ідеальні домагання й устремління, ніколи до кінця не реалізовані. Ключовим словом сучасної епохи постає “цілісність”. Можна сказати, що одним з фундаментальних відкриттів сучасної науки як форми суспільної свідомості є явище цілісності (синергії, інтегративності, емерджентності, екзистенції), яка характеризує феномен “непричинних” циклічно-синхронічних зв’язків (феномен яких аналізується в працях К. Юнга, В. Паулі, П. Девіс, М. О. Козирева та ін. [див. 1; 2]), а цілокупності, виявляється такими, що володіють властивостями, котрі принципово не можуть бути виведеними з властивостей їх складових частин. Тут маємо системний ефект, коли у системі (цілісності) з’являються властивості, що не притаманні її окремим компонентам. Цей ефект був відомий ще Аристотелю та християнським містикам: “Бо де двоє чи троє в Ім’я Моє зібрані – там Я серед них” (*Матф. 18, 20*). Синергія відображає ефект зв’язку, організації цілого, що проявляється, наприклад, у фізичному ефекті “дефекту маси”. В загальній теорії систем також визначається, що система не може бути зведеною до суми її складових елементів, а навпаки – сама визначає їх функцію [3, с. 234]. В плані фізіології можна навести концепцію про адитивний, потенційований, чи взаємно нейтралізуючий ефект комбінації різних факторів [4].

Цілісність є, насамперед, парадоксальною сутністю, оскільки вона постає там, де спостерігається процес досягнення єдності протилежностей, синтезу функціонально й субстанціонально відмінних об’єктів. Цілісність актуалізується там, де відмінність як фаза розвитку діалектичного протиріччя переходить у тотожність, де різноманітні дискретні сутності формують універсум, у якому все пов’язано зі всім і немає нічого абсолютно ізольованого й самостійного. Тобто цілісність є самодетермінованою сутністю, вітальною основою, “душею” Всесвіту, що можна пояснити у вигляді категорії духовності на полюсі релігійного, та “принципово нового суб’єкта науки” – на полюсі наукового пізнання [5, с. 191–202].

Відмітимо, що духовність, яка є переважно категорією міфологічно-релігійного, цілісно-синкретичного світорозуміння, етимологічно походить (принаймні на рівні індоєвропейських мов) з такого поняття, як “дух”. Дух, як поняття в основному релігійне, виражає явище, що за своїм

визначенням не має чіткої просторово-часової локалізації і співвідноситься з фізичним принципом нелокальності мікрооб'єктів. *Тобто дух (як і духовність) втілює в собі принцип холодноності, синергії, взаємозв'язку, взаємодії, опосередкування одного іншим, відображуючи фундаментальний вимір буття – цілісність.*

Виникає запитання, чим є цілісність? Філософською аксіомою став висновок про те, що взаємодія є першим, із чим зустрічається людина, розглядаючи матерію, яка рухається. Дійсно, рух, як невід'ємний атрибут матерії, є результат взаємодії, котра постає у своєму найбільш фундаментальному вигляді як біполярна суб'єкт-об'єктна категорія, що виконує функції всезагальної пояснювальної моделі дійсності. Дана модель набуває колосальної ґносеологічної цінності в контексті концептуального поля, де світ розглядається у вигляді тріадичної схеми: як суб'єкт і об'єкт (щось внутрішнє і зовнішнє, іманентне і трансцендентне, людина і світ, "Я" і "не-Я") і межа між ними. У ґештальтпсихології це тріадичне членування виступає у вигляді схеми: "Я", "не-Я" та "межа" між ними. Внаслідок того, що межа має парадоксально-багатозначний зміст (тому, що принципово неможливо сказати, кому вона належить: суб'єкту, об'єкту, їм обом одночасно, або ні першому ані другому [6]), суб'єкт-об'єктні відношення також парадоксальні, оскільки з позиції вищесказаного суб'єкт й об'єкт, з одного боку, *являють собою єдиний нерозривний комплекс* (якщо межа належить їм обом), а з іншого, – *вони постають як контрарні, окремі сутності*, якщо межа належить або одному з них, або є чимось самостійним.

Суб'єкт-об'єктні відношення, що теоретично втілюють у собі будь-які два взаємодіючі елементи нашого світу, не є суто уможлядною моделлю дійсності, оскільки, як вчить сучасна фізика, Всесвіт на його фундаментальному квантовому рівні (на рівні мікросвіту) являє собою єдиний нероздільний комплекс, суб'єкт-об'єктні складові якого координуються так званими непричинними імплікативними синхронічними зв'язками, виявляючи реальність цілісної (синхронічної) причинності [7]. З іншого боку, макросвіт постає у вигляді конгломерату відносно непроникних матеріальних форм, що причинно регулюються принципом класичного лінійного (діахронічного) детермінізму і взаємодіють за такою схемою суб'єкт-об'єктного відношення, де суб'єкт і об'єкт є окремими сутностями.

Таким чином, як у сфері ґносеології, так і онтології виявляються щонайменше дві теоретично принципово рівноправні схеми суб'єкт-об'єктних відношень, у рамках однієї з яких суб'єкт і об'єкт інтегровані в одне симфонічне ціле, а в рамках іншої – вони виступають дискретними сутностями.

Більш детальний аналіз суб'єкт-об'єктних відношень показує, що межа, як концептуальна сфера взаємодії суб'єкта та об'єкта, має парадоксальний чотиризначний зміст. *Саме у сфері межі, відносини між суб'єктом та об'єктом репрезентують феномен цілісності*, тому що тут ці відносини постають когнітивно рівноправними аспектами дійсності. Річ у тім, що у сфері межі відносини між суб'єктом та об'єктом виявляють *чотири можливих когнітивно рівноправних формально-логічних "переваги" залежно від того, кому належить межа*: 1) або об'єкт є первинною реальністю (коли межа належить об'єкту); 2) або суб'єкт (коли межа належить суб'єкту); 3) ні суб'єкт, ані об'єкт (коли межа не належить жодному з них); 4) і суб'єкт, і об'єкт (коли межа належить їм обом). У буддизмі та індійській логіці ця четверинність втілена в діалектичній установці, котра має назву "чотири альтернативи" [8, с. 234], що відповідають чотирьом рівням осягнення буття, а також виражають чотири можливі логічні координації між будь-якими протилежностями. Ці альтернативи можна співвіднести з етапами розвитку діалектичного протиріччя, що виступає концептуальною підставою будь-якого розвитку та руху, який, у свою чергу, є основним атрибутом та способом існування матерії: *тотожність (і суб'єкт, і об'єкт) – відмінність (об'єкт та суб'єкт як окремі сутності) – протилежність (ні суб'єкт, ані об'єкт, оскільки вони виключають один одного)*. Ці чотири фундаментальні стани можна співставити зі схемою "ґносеологічно-світоглядних переваг", відповідно до Ю. А. Урманцева, який використовує принцип "чотирьох альтернатив" для класифікації підходів до вирішення основного питання філософії: 1) або суб'єктивна реальність є первісною; 2) або об'єктивна; 3) або і та, і друга одночасно; 4) ні та, ані інша [9]. Принцип чотирьох переваг виявляється і в тому, пише Р. Уілсон в книзі "Психологія еволюції" (1998), що порівняльна релігія та філософія показують, що людська істота може вважати себе смертною (матеріалізм), безсмертною (ідеалізм), одночасно смертною та безсмертною (реінкарнація), чи навіть неіснуючою, ілюзорною (буддизм).

Отже, межа (а в більш загальному розумінні – будь-яке граничне явище) є категорією, що відображає цілісність, зв'язок, взаємини, що складає річ з елементів, тобто несе духовно-породжувальні функції, а духовність як цілісність при цьому постає гранично-парадоксальною категорією.

Можна говорити про спеціальний ефект межі, який спостерігається у багатьох формах поведінки, коли, як доводять етологи, лісова галявина, берег моря, межа зораного поля і взагалі будь-яка особливість на одноманітній місцевості приваблює живих істот, коли життя роїться головним чином на границі трьох середовищ – океану, суші та атмосфери [10, с. 71]. Межа ("середина") може розумітися як перехрещення функцій, як місце, де "накопичується структура" [11, с. 47], як те, що поєднує минуле з майбутнім. Тобто межа в плані динаміки є концептуальним фокусом буття, який дозволяє пов'язати те, що було (минуле, витоки) з тим, що буде (майбутнє,

мету), через що кристалізується структура як єдність своєї історії та перспективи.

Граничні явища знаходять свої відображення і в тому, що біологічні об'єкти постають як складні системи, де граничні процеси на мембранах, і зокрема міжфазні явища відіграють вирішальну роль. Цікаво, що організація хімічних молекул полягає в тому, що в ній щезає будь-яка відокремленість частин. Ціле тут не просто сукупність частин, а скоріше сукупність відношень між частинами. Всі зв'язки між молекулами стають спільними, і всі частини поєднуються єдиним спільним зв'язком, який в багатьох відношеннях виявляє властивості окремих частин [12, с. 314].

Суть межі можна проілюструвати й думкою М. М. Бахтіна, який писав, що людина ніколи не збігається з собою, а істинне життя особистості здійснюється як би у точці цього розходження. Як писав А. Камю в книзі *“Бунтуюча людина”*, митець виконується саме в цьому постійному мандруванні між собою та іншими, напівдорозі від краси, без якої не може обійтись, до людського суспільства, з якого не в силах вирватися.

Велике значення у нейрофізіології мають так звані третинні зони мозку А. Р. Лурії (так звані асоціативні зони, чи зони перекриття), де вторинні зони, які реалізують специфічні функції, перетинаються і де втрачається модальна специфічність. Саме третинні зони забезпечують відчуття більш вищого порядку [див. 13, с. 230].

Людину робить такою здатність мислити, а останнє реалізується, перш за все, як парадоксально-гранична сутність, оскільки воно поєднує такі функції, що взаємно виключають одна одну, як аналіз та синтез, конкретизація та абстрагування. Крім того, мислення характеризується феноменом *дипластії* [14, с. 10] – притаманним лише людській свідомості психологічним феноменом ототожнення двох елементів, які одночасно виключають один одного. Дипластія свідчить про те, що процес мислення базується на здатності поєднувати протилежності, що можливо тільки у сфері їхньої концептуальної межі, яка парадоксальним чином одночасно здійснює функції по їх диференціації та ототожнення.

Треба додати, що межа як нейтральний, “центральный” елемент будь-якого відношення, відображається в структурі логічного судження. Річ у тім, що структура логічного силізму універсальна і впливає з структури давньогрецького міфу [15, с. 141]. В цій структурі (суб'єкт – зв'язка – предикат) зв'язка як межа між двома логічними термінами має вирішальне значення та є логічною і мовною універсалиєю, при цьому виникнення логіки як науки постає як залежне від ролі, котру відіграє ця зв'язка [там само].

Можна говорити й про феномен соціального *маргіналізму* як стану індивідів, що перебувають на межі двох різних конфліктуючих укладів, способів життя, культур, рас. Маргінальність тут може розумітися не лише як соціальний феномен, але й феномен науковий – як джерело руху до нового, коли можна зазначити, що “абсолютна більшість нового, геніального, відкритого в науці та технології, культурі тощо, спочатку виглядала як єресь, як щось незвичне, ненормальне, відхилене, тобто маргінальне” [16, с. 177–178].

Межа має діалектичний суперечливий характер. В ній буття кінцевого об'єкта як би зштовхується з його небуттям. Через її існування небуття кінцевого виявляється невід'ємною умовою його буття [17, с. 39]. Тобто тут буття та небуття “стикаються”, через що ми маємо “парадокси межі”, які “полягають в тім, що “поблизу” межі має місце своєрідне “спотворення” кінцевого об'єкта. Визначеність об'єкта на межі його буття як би “вироджується”, через що виникають труднощі в опису “граничних ситуацій” [там само, с. 40]. Гегель писав, що кінцевість в тому і полягає, що дещо має границю, тобто в тому, що тут покладено його небуття, бо тут це дещо кінчається, що воно, отже, співвідноситься завдяки цьому з чимось іншим. Тобто у визначеності і кінцевості полягає умова небуття, що дозволяє речам співвідноситись одна з одною.

Гранична ситуація як парадоксальна сутність фіксується в контексті поняття “еволюційної середини”, чи “перехідної сходинки” від одної якості до іншої [див. 18, с. 281–296], яку Аристотель, Гегель та інші філософи називали “середнім терміном” по відношенню до понять, що фіксують витоковий та завершальний якісний стан об'єкта, розвиток якого аналізується. У філософській літературі відношення таких “півпротилежностей” називають контрмедіальним на відміну від контрарного відношення, яке відображає “повну” полярну симетричну протилежність речей та процесів (наприклад, рух та спокій, світло та темрява), та на відміну від контрадикторного (темне – нетемне, тобто не неспвітле). Спроба аналізу цього рівноважного, міжякісного ступеню процесу розвитку міститься в гегелівській діалектиці [див. 19, с. 6]. Гегель розглядав стан рівноваги протилежностей як ключову умову, “пусковий” момент переходу буття в сутність; цей стан Гегель визначає як “форма безформеного”.

Межа тут має парадоксальний зміст через те, що в ній минуле трансформується у майбутнє, тобто тут об'єкта, що змінюється в результаті розвитку, вже немає як старого, і ще немає як нового. Тут маємо *парадокс розвитку (виникнення, або телеологічний парадокс)*, який полягає в тому, що якщо щось нове виникає зі старого, то воно вже повинно утримуватися в ньому в потенційно-можливому, віртуальному стані і, тому, не є “радикально” новим у повному змісті цього слова. У К. Маркса даний парадокс виявляється в тому, що капітал виникає в обертанні й одночасно не в ньому. У Ч. Дарвіна новий вид виникає зі старого й одночасно не з нього [20, с. 22].

Ефект межі проявляється і в тому, що людські гени відтворюють себе не в деякій аморфній масі населення країни, континенту чи світу в цілому, а саме в етнічних межах; протягом віків це призводило до формування генетичної своєрідності етносів і відмінностей між їх генофондами [21, с. 168]. Як показав Л.М. Гумільов у книзі *“Ентогенез та біосфера Землі”* (1989), вісі пасіонарних поштовхів, подібно “життєвому пориву” А. Бергсона, дають імпульс розвитку тих чи інших глобальних соціальних процесів. Ці вісі пасіонарних поштовхів проходять через стики ландшафтів і, як наслідок, через угруповання людей, що займаються різними видами господарської діяльності. Явище “перехідної сходинки” актуальне в теорії антропосіогенезу [22, с. 64–71, 114–152].

У синергетиці межа виявляється в так званій “точці біфуркації” розвитку системи, де остання докорінним чином трансформується. У екзистенціалізмі “граничній ситуації” між життям і смертю (що співвідноситься з такими культурологічними феноменами, як ініціація, посвячення, водохрещення і т. ін.) надається вирішальне значення в процесі прозріння людиною своєї сутності.

Границя виконує фундаментальну роль у побудові ідеологічних основ релігійної свідомості. Достатньо сказати, що слово “релігія” етимологічно походить до поняття “зв’язок”, що встановлюється між двома несумірними безоднями, що принципово виключають одна одну – Небом та Землею. Ісус Христос в християнстві парадоксальним чином поєднує ці безодні, як Він поєднує в одному лиці “неподільно та незіллянно” і дві протилежні природи – тварну і божественну. Він тут постає Адамом, що співвідноситься з Адамом Кадмоном кабалістичної містики, котрий розглядається як “первісний Адам”, духовна людська сутність, первообраз творіння і з’єднувальна ланка між нескінченністю Бога та кінцевими речами, що Їм створені. Ісус Христос тут виявляє гранично-біфуркаційну природу (виражаючи суть парадоксу розвитку) і тому, що поєднує два протилежних принципи буття – життя та смерть: “Я є Перший і Останній, і живий; і був мертвий... і маю ключ від пекла та смерті” (*Откр 1, 17–19*).

Не лише структурний, але й динамічний аспект Всесвіту виявляє тріадичне членування явищ і речей, коли схеми “внутрішнє – межа – зовнішнє”, та “тезис – антитезис – синтез” (“тотожність – відмінність – протилежність”) виявляються методологічно ізоморфними. Один із важливих підходів до розгляду духовності у максимально широкому когнітивному контексті є її аналіз з позиції концепції універсальної парадигми розвитку, що розробляється нами [23]. Цілісність тут з одного боку – початковий етап розвитку, зміни будь-якої сутності, яка конститує процес дихотомічного розщеплення цілого на протилежності. З другого боку, до цілого дані протилежності повертаються, взаємознищуючись в результаті взаємодії. Ціле також незмінно присутнє в процесі взаємодії протилежностей: воно опосередковує цю взаємодію й виступає “нейтральним”, “ідеальним” початком взаємодіючих протилежностей, який постає інтегральною і іманентною якістю цілого, що суцільно специфічно характеризує предмет і в той же час є внутрішньою основою для всіх його боків (частин) [див. 20, с. 22].

Тут цілісність як парадоксальна категорія, як нейтральність, як “ніщо”, виявляє породжувальну функцію. Релігійно-міфологічна свідомість проводить думку, що все суще створено Богом з “нічого” (2 Макк. 7, 26), з “невидимого” (Евр. 11, 3) шляхом розщеплення (дихотомічного розділення) його на світло та темряву, тобто на дещо негативне та позитивне, чоловіче та жіноче... Це приводить до буттєвого стану створення світу. Врешті-решт протилежності компенсують одна одну і відновлюють стан початкової єдності, “блудний син” повертається в “батьківське лоно”, а людина, як вказував Лао-цзи, починає сполучати в одній особі протилежності: “пізнає мужнє і все ж залишається жіночим” [див. 24, с. 125]. У сучасній філософії, антропології, психології процес еволюції живих форм також розуміється як явище розщеплення фундаментальної симетрії організмів та середовищ, як перехід від простого до складного [25] в результаті “біологічного вибуху” [26]. А мова з’являється в результаті “великого лінгвістичного”, чи “семіотичного вибуху” [11, с. 89]). Сучасна космологія інтерпретує процес породження Всесвіту приблизно в такій же формі, коли стверджує, що він виник внаслідок “вибуху” з симетричної “праречовини” (фундаментальної вакуумної симетрії, сингулярного стану матерії тощо) шляхом її розщеплення на речовинну та польову складові. Як вважає Г. І. Наан, народження Всесвіту є процесом розщеплення “ніщо” на “дещо” та “антидещо” (надлишкову та дефіцитну сутності, “плюс” та “мінус”), що призводить до актуалізації всіх відомих фізичних феноменів [27].

Вчення про духовність з точки зору вищевикладеного аналізу [28; 29; 30; 31] має виражати ідею єдності людини і світу, уніфікуючи та сполучаючи в собі психофізіологічний, соціально-політичний, аксіологічний, культурно-історичний, соціоприродний, космопланетарний контексти людського буття. Духовність ми визначаємо як категорію суспільної свідомості, що у своєму змісті відображає у досить специфічному вигляді універсальну властивість Всесвіту – цілісність, яка є чинником неперервності, холонності, тотальності всіх проявів існування матерії. *Важливо зазначити, що духовність як єдність протилежностей – це гранична категорія.*

У цьому розумінні духовність є світом як єдністю, як сукупністю його елементів, кожен з яких, як дещо цілісне, також є духовною сутністю, оскільки онтологічно будь-яка річ чи явище виявляють своє буття через наявність властивостей, а кожна властивість, як відомо, проявляється саме через співвідношення, взаємодію окремої речі зі своїм оточенням, тобто не може існувати як

ізольована сутність й інкорпорується в загальний буттєвий контекст Всесвіту. Будь-яка річ виявляє свою єдність зі світом й на рівні гносеології, бо логічно визначити річ – це співвіднести її з іншими речами, котрі при їх визначенні також підлягають даній процедурі. Таким чином, у формально-логічний “склад” речі входить так чи інакше весь світ. Це подібно до того, як кожна елементарна частка по суті складається з усіх елементарних часток [32, с. 140].

Як писав Гегель, *ціле* є умовою частин, але в той же час воно саме обумовлюється частинами [33, с. 154], при цьому кожен елемент *цілого* принципово необхідний йому, оскільки без нього ціле вже не буде собою, тому *ціле онтологічно рівняється частинам, а частини – цілому*. Даний висновок ілюструється квантовими постулатами Н.Бора, котрі покладаються в основу теорії атома і показують, що перехід атомів з одного стану в інший є груповою операцією, тому *атом – це цілосукупність елементів, що обумовлюють один одного*. Для того, щоб проілюструвати це положення, наведемо цікаву паралель: коли Б. де Сен-П'єр, французьких натураліст і письменник XVIII сторіччя вирішив зробити спробу вичерпно описати листок суничної рослини, він мусив відмовитись від свого наміру, оскільки зрозумів, що для вичерпного опису листя суничної рослини треба розширити межі аналізу до Всесвіту.

Відзначимо, що розв'язати проблему двоїстості людини намагаються у рамках вчень про людину – у “філософії життя” (Ф. Ніцше та Г. Зіммель), у філософській антропології (Г. Плеснер, М. Шелер), в релігійній антропології (Е.Хенгстенберг), культурній антропології (Е. Ротхакер), гуманістичній та екзистенціальній філософії (М. Хайдеггер, Г. Маркузе), аналітичній психології (К. Юнг), гуманістичній психології (К. Роджерс, А. Маслоу), в сучасній біо- та соціофілософії... Лейбніц в “*Теодіцеї*” описує світ як найкращий зі всіх можливих, але не як довершений, тому що йому притаманне зло, яке неминуче пов'язане з існуванням, що є двоїстою, граничною, а тому парадоксальною, категорією.

Отже, світ як універсум постає дещо єдиним, таким, де кожен предмет або явище є невід'ємною частиною *цілого*, тобто є тим, без чого світ, як ціле, існувати не може (концепція консубстанціальності, або, в людській площині, “антропний принцип”, чи, “принцип космологічного доповнення” [див. 34]). Тому кожен елемент світу є унікальним і має абсолютну онтологічну цінність для світу в цілому і для кожного окремого його елемента. Ми бачимо, що *кожна річ у Всесвіті, та й сам Всесвіт, постають перед нами як щось абсолютне і надціннісне, а світ в цілому виявляється духовною сутністю* [35].

Тут можна говорити й про те, що особистісна суть проявляється в подібній розкладці, коли виток цілісності людини слід шукати не усередині об'єкта, а зовні, у тій сукупності зв'язків, які характеризують об'єкт у його відношенні до інших об'єктів оточуючого середовища. Тобто особистість можна трактувати як сукупність відношення людини до самої себе як “іншого”, “не-Я” [36]. Тут особистість (сутність людини) дійсно постає як цілісність, як “сукупність суспільних відносин” (К. Маркс).

Таким чином, кожна річ виявляється гносеологічно тотожною зі світом як чимось цілісним [35; 37]. При цьому Всесвіт, як універсум, повинен трактуватись як “духовна сутність” (котра має “парадоксальний” зміст у плані принципу “все у всьому”, тобто фізичному принципу нелокальності мікрооб'єктів), що може бути сприйнята та зрозуміла через стан духовності, коли етичне та фактологічне (моральне та дескриптивне) поєднуються. Цей підсумок вельми важливий для обґрунтування висновку про єдність двох протилежних аспектів буття людини, які сприймалися Кантом у вигляді двох речей, що дивували його понад усе – “зоряне небо над нами та моральний закон усередині нас”.

Слід сказати, що духовність як граничне явище в контексті формально-логічного аналізу, як і в контексті аналізу чотирьох “філософсько-світоглядних переваг” [9], втілюється в принципі чотирьох альтернатив, що передбачає наявність невизначено-парадоксального світогляду, тотального оптимізму, позитивного ставлення до життя в усіх його проявах. Тобто духовність в плані поведінки та ціннісних орієнтацій охоплює всі можливі варіанти ставлення людини до світу, що знаходить відображення у чотирьох фундаментальних типах систем [38] як наріжних принципах поведінки: пристосування себе до середовища; пристосування середовища до себе; і перше, і друге одночасно; ні перше, ані друге.

Стан духовності як дещо принципово цілісне, граничне і тому парадоксальне передбачає відповідну поведінку та світогляд, які характеризуються відкритістю, миротворчістю, нейтральністю, спонтанністю, самодостатністю, непередбаченістю, парадоксальним синтезом протилежних рис та якостей, здатністю бути собою і одночасно поза собою, поєднуючи внутрішнє та зовнішнє, складне та просте, статичне та динамічне, чуттєве та логічне, природне та надприродне, містичне та раціональне... Чим більше все це притаманне людині, тим більш духовною істотою вона є, тим більш здатна така самоактуалізована (за А. Маслоу) людина до рівноваги та одночасно до розвитку.

Отже, духовність як синтез протилежностей, як Істина (яку С. Б. Церетелі називав “єдністю протилежностей” [39]), як граничне явище є одночасно первісним витком онто- та філогенетичної еволюції, і її підсумком; тим, з чого починається рух, і також тим, чим він закінчується. Це, також й

те, що є діалектичним ґрунтом руху, що здійснюється завдяки взаємодії протилежностей, котрі постійно “нівелюються”, виявляючи “нейтральний елемент” – духовність – “алмазне” буття Абсолюту [40].

Духовність як парадоксальний синтез протилежних рис та якостей, є головною ознакою креативності (творчості). Дослідники відмічають [див.: 41], що креативні особистості характеризуються взаємовиключними особливостями: вони володіють, з одного боку, великою фізичною енергією, а і іншого – часто знаходяться в стані спокою та відпочинку; в їх особистості сполучаються грайливість, легковажність та дисципліна; відповідальність, та безвідповідальність; у них фантазія та відчуття реальності сполучаються; вони проявляють себе як одночасно екстраверти та інтроверти; вони скромні та горді одночасно; вони ухиляються від стереотипів в області ставлених ролей, проявляють одночасно бунтарський дух та консерватизм; демонструють пристрасність до роботи і об’єктивно оцінюють свою роботу. Відкритість та чутливість креативних людей часто приводить їх до страждання і болю.

П’єр Адо в праці *“Духовні вправи і антична філософія”* [див 34, с. 52] писав, що саме духовні феномени онтології людини приводять до трансформації світобачення і перетворення особистості, до відчуття спорідненості зі світом Істини, Божественності, Єдиного. Феномен цієї спорідненості людини міститься у фокусі двох аспектів її існування, які виключають один одного – фундаментальної переддестинації (унікальності неповторності і самодостатності) і фундаментальної ж залежності людини від світу, коли активна та пасивна стратегії поведінки людини сполучаються.

Духовність як чинник та ознака є з одного боку дещо константне, а з другого – щось мінливе та невловиме, те, що людина має відкрити, актуалізувати в собі (буддизм, гуманістична та трансперсональна психологія, сюрреалізм), й те, до чого вона прагне через самовдосконалення (християнська аскетична антропологія, практики йоги). Таким чином, стан духовності досягається як завдяки пасивності, нерухомості, медитативності, так само і активності людини – через змінювання себе і свого середовища.

Зрозуміло, що духовність притаманна не лише людям, але й етносам. Якщо говорити про український народ, то його можна охарактеризувати як найбільш виразного носія духовності як граничного феномену, оскільки український етнос – це принципово граничний народ, який деякою мірою поєднував та поєднує Євразійський Схід та Захід, Європейський Південь та Північ як в геополітичному, так і в культурологічному відношенні. Цікавим є те, що саме на ґрунті України виявилась одна із спроб поєднати дві гілки християнства – східну та західну – у вигляді греко-католицької церкви.

Висновок про граничність українського етносу не є оригінальним. Багато дослідників відмічають, що на рівні філософської думки в українців домінують екзистенціальні мотиви, плюралістичний, поліфонічний стиль філософствування, – саме те, чим характеризується один з видатних українських філософів – Г. Сковорода, якому притаманні “домінантні лінії української світоглядної ментальності – антеїзм (“спорідненість” Людини та світу), екзистенціальність (орієнтованість на неповторне у своїй окремішності людське існування, плюралістичність і водночас діалогічна гармонійність реальності), кордеоцентризм (“серце – всьому голова”), утвердження принципу “нерозривності” і водночас “незілляності” природи та людини” [42]. Існує думка про причину розвитку такої світоглядної риси: “тривале проживання на межі ворожого степу виродило в українців специфічне “екзистенціально-межове” світовідчуття – гостро емоційне переживання сьогоденності життя, життєлюбність, поетичне, лірично-пісенне сприймання природного та соціального оточення” [там само].

Спробуємо охарактеризувати деякі особливості українського етносу, які свідчать про те, що він є найбільш виразним носієм духовності. По-перше, в українській психіці Бог розчинений в усій природі [43]. І. Нечуй-Левицький відмічав пантеїстичність української примітивної релігії, яка наповнює весь світ богами, дає думку зіркам, лісам, птахам, тваринам, в той час коли монотеїзм віднімає її у всіх живих істот, залишаючи її Богу [44, с. 67–72]. Миролюбність, традиціоналізм, толерантність [42, с. 65; 45, с. 164–166; 46] також характеризують українців як носіїв духовності, що має екзистенційно-граничну природу. Потреба у самоактуалізації, прихильність до свого Я [47] свідчать про розвинений комплекс екзистенційності – того, що наявне у людини 24 години на добу і що впливає з індивідуалізму, – якості, що, як свідчать психологічні спостереження, котрі ми знаходимо практично в усій етнопсихологічній літературі (у М. Костомарова, Ю. Липа, Д. Виконської, В. Липинського, М. Донцова, Я. Яреми, М. Шлемкевича [48; 49; 50; 51; 52]), притаманна українській ментальності, що кристалізувалась, як піше Я. Ярема [46], за умов нескінченних історичних “лихоліть”. Треба сказати, що лихоліття підстерігають саме граничні народи, які актуалізують своє буття на перехресті “простору та часу”, що призводить до постійної фізичної та психічної напруги на протязі віків [53]. При цьому формувалось відчуття пасивності, коли український етнос сприймав себе як об’єкт, а не суб’єкт історії [42]. Духовність як єдність протилежностей проявляється в тому, що в українській національній душі поєднуються протилежні якості – ліричність та сентиментальність згашують природну прагматичність та занепокоєність, що

відіграє роль своєрідного психоделіка [48, с. 107]. “Геніальний примітивізм”, інфантилізм, нездатність включитися в умови зрілого віку [там само, с. 109] характеризують прагнення українського етносу до безпосереднього існування за екзистенційним принципом “тут і зараз”, що притаманне дитині. Дана якість притаманна також і жінці, що, як свідчить психологія, характеризується “симетричною” поведінкою, та пасивним світосприйняттям. Український народ, як пише О. А. Донченко у книзі “Соціетальна психіка” (1994), деякі дослідники відносять саме до жіночих націй.

Таким чином, типовими рисами українського національного характеру можна вважати “демократичність, волелюбство, емоційність, що виявляється у музичності, наближеності українців до природи, культі жінки і родини, релігійності, толерантності до інших народів, працелюбстві, гостинності тощо” [54, с. 142–143]. Наведені роздуми про ментальність українського народу свідчать про його подвійно-парадоксальну суть.

Гранично-подвійну природу українського етносу можна проілюструвати через один з елементів державної символіки (зрозуміло, що саме вона, як виразник “ірраціонального”, глибинного шару ментальності народу, може претендувати на найбільш концентроване відображення духовних рис будь-якого етносу), а саме, жовто-блакитного прапора. Кольорове виконання прапора досить унікальне, оскільки мало де у світі зустрічається зіткнення двох протилежних і полярних у хроматичному відношенні кольорів – холодного блакитного і гарячого жовтого. До ірраціонального аспекту будь-якого народу відноситься й його національний гімн. Навряд чи можна знайти гімн, який, подібно до національного гімну України, констатує і навіть оспівує проміжний, граничний між життям та смертю стан нації – “Ще не вмерла України...”.

Духовність – це гранично-парадоксальна сутність, у межах якої людина виявляється як “відкрита”, синергійна система, котрій притаманна спонтанна поведінка. Багато дослідників (наприклад А. Маслоу, Дж. Морено) вважають, що спонтанність – це наріжний атрибут творчості як здатності кристалізувати нові сенси за рахунок сполучення відмінних і навіть полярних за змістом онтологічних та гносеологічних реалій. Здатність до синтезу понять та категорій досягається саме через наявність духовності, що має екзистенціально-граничну, парадоксально-багатозначну природу.

Отже, якщо духовність вважати “серцем” Всесвіту, що виражає його телеологічні функції, то українській духовності, очевидно, випала доля “генератора” духовного відродження нашої планети, що, як ми вважаємо, переживає духовну кризу. Виникає питання, що є головною особливістю країни, яка постає духовним генератором континенту чи взагалі всієї планети? А те, що тривалий час та чи інша країна, нація, ідея може відігравати провідну роль в процесі культурно-духовного розвитку значних регіонів землі, не викликає сумнівів. Відомо, наприклад, що виникнення тієї чи іншої світової релігії визначало магістральний напрямок в розвитку суспільно-економічних формацій на тривалий термін. Так було на Близькому Сході, в Північній Африці і Середній Азії в ранньому середньовіччі з приходом ісламу; так було з буддизмом перших індійських імперій і зороастризмом – іранських. Виникнення феодальних соціально-економічних відносин у пізній Римській імперії пов’язано з появою християнства. А Тойнбі вважав, що релігії мають інтегративну роль у плані вищих цінностей. При цьому духовність не підпорядковується прямо політико-економічному рівню розвитку тієї чи іншої держави (як прямо кореляційним чином не пов’язані суспільне буття та свідомість). Навпаки, політико-економічний та культурологічно-філософський аспекти суспільства, на нашу думку, взаємодіють за принципом негативного зворотного зв’язку. Так можна говорити, що політично та економічно відсталі держави посідають передові позиції в сфері філософії та деяких інших галузях культури [55, с. 26]. Як писав Ф. Енгельс, “держави, що є економічно відсталими, в філософії можуть відігравати першу скрипку: Франція у XVIII ст. по відношенню до Англії, на філософію якої французи спиралися, а потім Німеччина по відношенню до перших двох” [56, с. 419–420]. Як писав Вівекананда, “духовні ідеали завжди являються людству від тих народів, яких топтали ногами...” [див. 57, с. 292; див. також 58]. Як вважала О. І. Реріх, пафос історії спочиває не на тих, хто самовдоволений та ситий.

Таким чином, піднесення духовної культури має місце в період “затишшя” в ході історичної еволюції, яке здатне перерости у майбутню бурю. Тобто соціуми час від часу перетинають так звані точки біфуркації, де готується докорінна зміна певної соціальної моделі, і саме у цих точках (що є межовим явищем) система, як свідчать психологія та синергетика, виявляється чутливою до незначних зовнішніх інформаційних (духовних) впливів. Як писав Гегель в “Філософії права”, “коли філософія починає малювати своєю сірою фарбою по сірому, це свідчить, що деяка форма життя застаріла, і своєю сірим по сірому філософія може не омолодити, а лише зрозуміти її; сова Мінерви починає свій політ лише з початком сутінків” [33, т. 7, с. 17].

Перейдемо до аналізу мови як важливого аспекту духовності народу [59]. В.Гумбольдт писав, що мова народу є його духом, і дух народу – це його мова [див. 60, с. 46], тобто мова покликана забезпечувати єдність етносу, який часто розчленований кордонами, розмежований соціально-економічними, політичними, релігійними чинниками. Якщо говорити про українську мову, то чимало дослідників (таких, як Ф.Міклошич, А.Шлейхер, О.Бодяньський, П.Життецький, О.Потебня та ін.)

вважають, що вона бере свій початок зі спільнослов'янської мови. Крім того, є підстави говорити, як вважали вчені минулого століття (такі, як Е.Классен, А.Чертков, М.Красунський), що українська мова – одна з найперших індоєвропейських мов, а народ України є одним з старіших державних етносів. Це значить, що український народ у мовному та етнічному відношенні, у певному розумінні, був точкою (“біфуркації”), “вибух” якої призвів до появи слов'янських етносів та мов. Біфуркаційний процес проявляє себе як принципово граничне явище, до якого ми відносимо український етнос, мова котрого також характеризується як гранична сутність. Річ в тім, що структура мови має п'ять головних рівнів – *звук, склад, слово, словосполучення, речення*. Звідси випливають п'ять головних типів мов, кожних з яких базується на одному з рівнів: ізолюючий, аглютинативний, флективний, інтрафлективний, інкорпуючий. Зрозуміло, що саме слово у структурі мови займає “граничну”, “центральну” позицію, і саме слово, у порівнянні з іншими “поверхами” мови, є максимально повним виразником мови. Тому флективні (синтетичні) мови, в яких граматичне значення слів виражається в основному через флексії і в яких слово є, значною мірою, граматично самостійним мовним явищем, – саме флективні мови, до яких належить українська мова, можуть вважатися найбільш повним лінгвістичним виразником духовності того чи іншого етносу, якщо духовність розуміється як цілісність, а мова при цьому, є найбільш суттєвим чинником цілісності нації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лаврентьев М. М., Еганова Е. А., Луцет М. К., Фоминых С. Ф. О реакции вещества на внешний необратимый процесс. – Докл. АН СССР, т. 317. – 1991. – № 3. – С. 635–639.
2. Фомин Ю. А. Реальность невероятного. – М.: Наука, 1990.
3. Ротенберг В. С., Коростелева И. С. Методологические подходы к психофизиологическому исследованию эмоционального напряжения // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – С. 234–242.
4. Основы космической биологии и медицины (Совм. сов.-ам. изд. в 3-х т., 4 кн.) /Под ред. О. Г. Газенко, М. Кальвина. – М., 1975. – Т. 2, кн. 2. – С. 243–267.
5. Библер В. С. Мышление как творчество. – М.: Политиздат, 1975.
6. Лосев А. Ф. Типы отрицания // Дialeктика отрицания отрицания. – М.: Политиздат, 1983. – С. 149–170.
7. Цехмистро И. З. Поиски квантовой концепции физических оснований сознания. – Харьков: Вища школа, 1981.
8. Дюмулен Г. История дзен-буддизма. Индия и Китай. – СПб.: Орис, 1994.
9. Урманцев Ю. А. О формах постижения бытия // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 89–105.
10. Голицын Г. А., Петров В. М. Гармония и алгебра живого. – М.: Знание, 1990.
11. Петров М. К. Самосознание и научное творчество. – Ростов-на-Дону: Изд. РГУ, 1992.
12. Семенов Н. Н. О некоторых проблемах химической кинетики и реакционной способности. – М., 1958.
13. Спрингер С., Дейч Т. Левый мозг, правый мозг. – М.: Мир, 1983.
14. Брагина Н. Н., Доброхотова Т. А. Функциональные асимметрии человека. – М.: Медицина, 1988.
15. Юдакин А. П. Развитие структуры предложения в связи с развитием структуры мысли. – М.: Наука, 1984.
16. Муляр В.І. Самореалізація особистості як соціальна проблема (філософсько-культурологічний аналіз). – Житомир, 1997.
17. Кармин А. С. Познание бесконечного. – М.: Мысль, 1981.
18. Андреев И. Л. Происхождение человека и общества. – М.: Мысль, 1988.
19. Гегель Г. Сочинения. – М.: Изд. АН СССР, 1932–1958. – Т. 4
20. Югай Г. А. Философские проблемы теоретической биологии. – М.: Мысль, 1976.
21. Рычков Ю. Г. История как фактор генетического развития народонаселения // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – С. 164–171.
22. Ефимов Ю. И. Философские проблемы теории антропосоциогенеза. – Л.: Изд. ЛГУ, 1981.
23. Вознюк О. В., Овандер Л. М., Тичина О. Р. Основні аспекти концепції універсальної моделі буття. – Житомир: Волинь, 1997.
24. Капра Ф. Дао фізики. – СПб.: Орис, 1994.
25. Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и комплексность в физических науках. – М.: Наука, 1985.
26. Морозов Л. Л. Поможет ли физика понять, как возникла жизнь // Природа, № 12, 1984. – С. 38–48.
27. Наан Г. И. Симметрическая вселенная (доклад на Астрономическом совете АН СССР 29 января 1964 г.) // Тартуская астрономическая обсерватория. Публикации. – Тарту, 1966. – Т. 56, с. 431–433.

28. *Вознюк О. В., Тичина О. Р.* Людина, що навчається: головні аспекти нової парадигми освіти. – Житомир: Волинь, 1998.
29. *Вознюк О. В., Овандер Л. М.* Духовність як інтегрованість людини в бутті // Матеріали міжрегіональної науково-практичної конференції “Духовність молодого людини”. – Житомир, 1997. – С. 51–57.
30. *Вознюк О., Грабар І., Тичина О.* Онтологічний аспект дослідження духовності українського народу // Духовність українства. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Житомир, 1998. – С. 15–17.
31. *Вознюк О. В., Овандер Л. М., Тичина О. Р.* Духовність як цілісність: до питання про проблему цілісності // Вісник Житомирського інженерно-технологічного інституту. – 1998. – № 8. – С. 288–299.
32. *Марков М. А.* О природе материи. – М.: Наука, 1976.
33. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук в 3-х т. – М.: Мысль, 1971–1974. – Т. 2
34. *Семенов А. М., Лазаревський С. В.* Філософська антропологія: гіпердинамічні системи моделювання антропої реальності // Людина і космос. Збірник наукових праць. – К.: МАУП, 1999. – С. 52–55.
35. *Вознюк А. В.* О трансцендентальной природе человеческого “Я” как целостности / А.В. Вознюк // Totallogy-XXI (сьомий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2002. – С. 233–252.
36. *Ильенков Э. В.* Что же такое личность? // С чего начинается личность. – М.: Педагогика, 1979. – С. 183–237.
- Вознюк О. В.* Концепція цілісності як основа філософського синтезу знань / О. В. Вознюк – Житомир : Рута-Волинь, 2005. – 388 с.
38. *Карташев В. А.* Система систем. Очерки общей теории и методологии. – М.: Прогресс-Академия, 1995.
39. *Церетели С. Б.* Диалектическая логика. – Тбилиси: Мецниереба, 1971.
40. *Казначеев В. П., Спирин Е. А.* Космопланетарный феномен человека: проблемы комплексного исследования. – Новосибирск: Наука, 1991.
41. *Czikszentmihalyi M.* Creativity. Flow and the psychology of discovery and invention. – N. Y.: Harper Perennial, 1997.
42. *Бичко А. К.* Класична доба української філософії // Філософія. Курс Лекцій. – К: Либідь, 1994. – С. 230–252.
43. *Петров Віктор* Походження українського народу. – К., 1992.
44. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. – К., 1992.
45. *Янів В.* Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен, 1993
46. *Ярема Я.* Українська духовність в її культурно-історичних виявах // Збірник “Перший український педагогічний конгрес 1935 р. – Львів, 1938. – С. 16–18.
47. *Костомаров М. І.* Книги буття Українського народу // Керило-Мефодіївське товариство. У 3-х томах. – К.: Вид. АН України, 1990. – Т. 1. – С. 256–280.
48. *Шлемкевич М.* Загублена українська людина. – К. : МП Фенікс, 1992.
49. *Липа Ю.* Призначення України. Друге незмінне видання. – Українська книгарня “Говерля”, 1953.
50. *Липинський В.* Листи до Братів-Хліборобів (писані в 1919–1926 рр.). – Нью-Йорк, 1954. – С. 423–449.
51. *Кульчицький О.* Світовідчуження українця // Українська душа. – К., 1992. – С. 48–66.
52. *Храмова В.* До проблеми української ментальності // Українська душа. – К., 1992. – С. 3–36.
53. *Феденко П.* Вплив історії на український народний характер // Науковий Збірник Вільного Університету у Празі. – Прага, 1942. – Т. 3, с. 375–385.
54. *Корнєв М. Н., Коваленко А. Б.* Соціальна психологія. – К., 1995.
55. *Волков Г. Н.* Сова Минервы. – М.: Мол. Гвардия, 1973.
56. *Маркс К., Энгельс Ф.* ПСС. – Т. 37
57. *Роллан Р.* Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды. – Киев, 1991.
58. *Братко-Кутинський О.* Феномен України. – К., 1996.
59. *Вознюк О., Квеселевич Д., Овандер Л.* Духовність як граничний феномен: соціолінгвістичний аспект духовності // Збірник наукових праць. – Житомир, 1999. – С. 22–25.
60. *Іванишин В., Радевич-Винницький Я.* Мова і нація. – Дрогобич: Відродження, 1992.

ТЕЗИ

Життя людини перебігає у двох просторово-часових вимірах. У першому вимірі людина існує за принципом “тут і тепер”, де реальним постає тільки те, що є дійсним, те, що можна відчувати дотиком. Інший вимір виявляє принцип можливого, у рамках якого реальне виходить за межі дійсного у сферу потенційного, ймовірного, віртуального. Існуючи в першому вимірі, людина уподібнюється

дитині, дикуну, тварині, які реагують на те, що безпосередньо входить в орбіту її поточних потреб. Другий вимір дає можливість поринути в майбутнє, потенційно-можливе, віртуальне.

Відомо, що розвиток людства йшов шляхом формування рефлексії майбутнього, вміння орієнтуватися на потенційно-можливе. Ім'я "Прометей", носія якого міфологічна свідомість вважає предтечею людства, перекладається як "мислячий передчасно", "той, хто може передбачити події". Відтак, чим більше людина здатна рефлексувати майбутнє і чим більше це майбутнє здатне поставати мотиваційним чинником, що впливає на її дійсне життя, тим більш духовно просунутою особистістю постає така людина. Прикладом може слугувати Будда Гаутама, який кардинально змінив своє життя після того, як довідався, що в майбутньому йому доведеться страждати, хворіти, зостаритися і вмерти. Ясне уявлення свого далекого майбутнього мотивувало Будду, потопаючого в східній розкоші царевича, перетворитися на мандрівного аскета, який прагнув знайти спосіб уникнути страждань і самої смерті.

Отже, духовність є здатністю орієнтуватися на потенційно-можливе, невловиме, невизначене, на те, що звільняє людину із уз тваринного існування в просторі "тут і тепер", що рятує людську істоту від тісних рамок актуальної данності і спрямовує у майбутнє, що розкриває сяючу сферу потойбічних перспектив. Можна сказати, що головною ознакою духовності є віра, яка у Новому Заповіті трактується як "здійснення очікуваного і впевненість у невидимому" (Євр. 11, 1). Як вказується в християнському катехізисі митрополита Філарета, "віра ж є впевненістю у невидимому – як у видимому, у бажаному й очікуваному – як у сьогоденні".

Відтак, характерною рисою духовності є орієнтація її носія на потенційно-можливий аспект буття, що, як учить сучасна квантова фізика, є фундаментальною характеристикою Усесвіту, його невід'ємним атрибутом. Більш того, сучасна фізика, розглядаючи феномени мікросвіту, оперує такими поняттями, як "хвилі майбутнього", що на квантовому рівні Всесвіту поширюють свою дію на сьогодення, приходячи з майбутнього.

Саме поняття духовність виникає зі слова "дух". Дух же вже за своїм визначенням не має чіткої просторово-часової локалізації, тобто дух є поняттям потенційно-можливим, невизначеним, містичним, високоінформативним (малоймовірним), яке не локалізується у просторі і часі, а тому має властивість бути необмеженим. Тобто джерело духовності у першому теоретичному наближенні є невизначена, містична, високоінформативна сутність, що постає вкрай малоймовірною (у принципі, її імовірність наближається до нуля) – саме цей висновок використовується А. Менем як відправна точка в його "кібернетичному доведенні буття Бога".