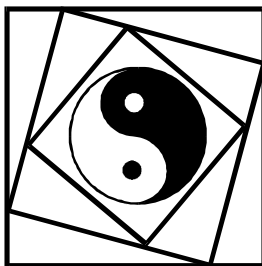


О.В. Вознюк, О.Р. Тичина

**СВІТ ЛЮДИНИ:
ПРОБЛЕМИ КОМПЛЕКСНОГО
ВИВЧЕННЯ**



О. В. Вознюк, О. Р. Тичина

**СВІТ ЛЮДИНИ:
ПРОБЛЕМИ КОМПЛЕКСНОГО ВИВЧЕННЯ**

**(За матеріалами наукового семінару з синергетики
під керівництвом І. Г. Грабара)**

**Житомир,
Видавництво “Волинь”
1997**

УДК 11; 122
ББК 87

Вознюк О. В., Тичина О. Р.

В 64 Світ людини: проблеми комплексного
вивчення. – Житомир: Волинь, 1997. –
134 с. – Бібліогр.: 344 назв.
ISBN 5-86868-035-9

Монографія є спробою комплексного дослідження людини та світу в контексті їх розвитку. Автори аналізують розвиток предметів та явищ, які відносяться до різних рівнів реальності, що дозволяє сформулювати основні аспекти концепції універсальної парадигми розвитку та обґрунтувати базові моделі соціальної динаміки. Прокладається концептуальний міст між фактологічним та етичним на базі аналізу діалектики полярних філософських категорій.

Автори пропонують концепцію духовності як цілісності. Розглядається питання духовності українського народу. Зроблена спроба концептуалізувати феномен Вищої Реальності. Аналізуються актуальні проблеми освіти на ґрунті сформульованої авторами нової парадигми освіти.

*Рекомендовано Вченою радою Житомирського
інженерно-технологічного інституту*

Рецензенти

Білоус Л. М., доктор фізико-математичних наук, професор
Квеселевич Д. І., доктор філологічних наук, професор
Щерба С. П., доктор філософських наук, професор

ББК 87

© Вознюк О. В., 1997

© Тичина О. Р., 1997

ISBN 5-86868-035-9

© Передмова – Грабар І. Г., 1997

ЗМІСТ

Передмова.	4
Глава 1. Універсальна парадигма розвитку як найадекватніший підхід до вивчення людини.	5
Глава 2. Проблема співвідношення буття та свідомості. .	20
Глава 3. Проблема духовності.	27
Глава 4. Людина як динамічна сутність.	37
Глава 5. Соціальна динаміка.	46
Глава 6. Лабіринти самовизначення.	57
Глава 7. Структура росту.	67
Глава 8. Фактологічне та етичне.	80
Глава 9. Проблема концептуалізації Вищої Реальності. .	92
Глава 10. Людина як предмет освіти.	101
Література.	114

ПЕРЕДМОВА

Людина – чи не найзагадковіший матеріальний об'єкт, який за своєю складністю не поступається Всесвіту, що ілюструється явищем принципової експериментальної еквівалентності людини та космосу: роздільна здатність приладів, які використовуються для дослідження космосу, виявляється майже такою ж, як і у приладів, що застосовуються для вивчення процесів людського організму. Вказана обставина відображає метафоричним чином єдність макро- і мікрокосму: по суті, йдеться про дві емпірично співмірні космічні безодні – внутрішню та зовнішню, досягнути які людина завжди прагнула, хоч, як свідчить історія, пріоритети цього прагнення неодноразово змінювались.

Особливістю нашого історичного часу є те, що, з одного боку, людство ніколи ще не володіло таким величезним арсеналом знань, а з другого, – сама людська особистість ніколи ще не була такою віддаленою від розуміння своєї суті, пізнання якої виявилось "роsporошеним" у сфері різних наукових дисциплін. А проблемою номер один залишається концептуальний синтез фактологічного і етичного аспектів нашого існування, досягнення єдності двох, здавалось би, несумісних реалій життя – кантивських "зоряного неба над нами та морального закону всередині нас".

Людина і світ взаємопов'язані. Вивчення людини передбачає аналіз єдності макро- і мікрокосму в усій повноті їх складових. У сферу науки про людину повинні входити не лише психологія, педагогіка, медицина, біологія, але й філософія, соціологія, історіографія, як і фізика, хімія, космологія... Тому вивчення людини є, перш за все, комплексним дослідженням, що передба-

чає використання досягнень багатьох наук. А для цього необхідний певний концептуальний ґрунт єдності наукових (і не лише наукових) уявлень, вироблених людством. Тобто необхідно сформулювати єдине методологічне поле пізнання людини, в контексті якого вона була б представлена як цілісна сутність. Адже пізнання будь-чого завжди орієнтується на досягнення розуміння, а це останнє передбачає цілісне охоплення досліджуваного предмета, яке не обмежується лише математичним, психологічним або соціологічним аналізом.

Монографія є, насамперед, спробою сформулювати методологічний принцип комплексного вивчення людини. Цей принцип впливає з розробленої авторами єдиної структурної та динамічної "канви" будь-якого предмета чи явища дійності – концепції універсальної моделі буття та універсальної парадигми розвитку, що дозволяє досліджувати феномен людини як щось єдине, вийти за межі вузького розуміння природи *homo sapiense*.

Деякі висновки цієї книги можуть здатися спірними, але підхід до вивчення людини, що пропонується авторами, є достатньо евристичним. Вважаю, що книга буде цікавою для тих, хто орієнтується на заклик древніх пізнати самого себе.

І. Г. Грабар,
доктор технічних наук, професор,
проректор ЖІТІ з наукової роботи

ГЛАВА 1

УНІВЕРСАЛЬНА ПАРАДИГМА РОЗВИТКУ ЯК НАЙАДЕКВАТНІШИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ ЛЮДИНИ

Філософія починається з боротьби проти міфу, але закінчує вона тим, що приходиться до міфу як до вінця філософського пізнання.

М. О. Бердяєв

Сучасна епоха характеризується прагненням людини до цілісного пізнання світу [1; 2; 3; 4]. Ми стаємо свідками процесу інтенсивної інтеграції наукових дисциплін, досліджуються суміжні галузі людського знання [5]. У системі філософських наук, в природознавстві одержують розвиток інтегральні наукові розробки, що охоплюють широкий спектр феноменів дійсності [6]. Нижче викладені роздуми є спробою дослідження, що спрямоване на виявлення універсальної схеми розвитку предметів та явищ дійсності, які мають відношення до різних онтологічних та гносеологічних рівнів світу.

Основна характеристика світу, в якому ми живемо, – його подвійність, розділеність на праве та ліве, світле та темне, добро та зло... Загальна дихотомія, бінарне членування явищ і предметів нашого світу – чи не єдина його особливість, котру важко заперечити. Дуалістичність є концептуальною основою кожного руху, зміни, розвитку, оскільки дуалізм відбиває стани нерівності, невідповідності, неоднаковості, протиріччя, що припускає взаємовплив, взаємодію, рух як результат та спосіб реалізації цих станів. Дуалізм відображає джерело руху та розвитку – боротьбу протилежностей. У найбільш загальному, схематичному вигляді ця боротьба простежується у формі розвитку діалектичного протиріччя в самій сутності всіх предметів, яке проходить наступні фази свого розвитку: тотожність, відмінність, протилежність [7, с. 391], нова тотожність. Таким чином, ми маємо процес розчленування (порушення) стану цілісності (тотожності протилежностей) предметів та явищ у їх

розвитку і, в кінцевому підсумку, поновлення даної цілісності на більш високому еволюційному витку. Ця схема розвитку діалектичного протиріччя, яка фіксує повторювану (циклічну) зміну двох протилежних станів – цілісності та дискретності – універсальна. Як писав П. К. Анохін – "з широкої біологічної точки зору, як і з точки зору філософського аналізу ролі просторово-часової структури світу, рух матерії за послідовними ритмічно повторюваними фазами є універсальним законом, що визначає основну організацію живих істот на нашій планеті" [8]. Таким чином, ритм, що має чітку хвильову структуру, є глобальною універсалією буття [9], про що свідчить ведичний канон: богами в древній Індії називали істоти, які берегли ріту – великий принцип космічного порядку, що протистоїть принципам хаосу та ентропії [10]. Більш того, можна говорити про існування закономірності будь-якого розвитку. Все розмаїття процесів у Всесвіті знаходиться в режимі коливань, циклічна структура яких описується законом "трійок", чи законом розподілу випадкових величин, який називається "відстанню між максимумами часового ряду", з якого слідує, що "закон розподілу подій не залежить від характеру цього випадкового ряду" [11].

Універсальна схема розвитку найбільш чітко відображається у сфері діалектики симетрії-асиметрії, що є однією із загальних категорій природознавства та філософії. [12, с. 23–50]. Дані різних наук свідчать, що явище симетрії-асиметрії набуває рис основоположної теоретичної ідеї [10]. Принцип симетрії-асиметрії набуває все більшого значення з розвитком науки, яка констатує, що одночасно з ускладненням процесів природи все більшою мірою проявляється асиметрія [14].

Симетрію в найбільш загальному наближеному вигляді можна визначити як співрозмірність, організованість, однорідність, тотожність, цілісність, циклічність, простоту, а асиметрію – як безладдя, неоднорідність, непропорційність, множинність, лінійність, складність в організації тих чи інших систем. При цьому асиметрія не виключає також і елементи симетрії, коли множинно-неоднорідне середовище з неорганізованого стану переходить в організований, а структурні розбіжності між його елементами нівелюються за рахунок їх функціонально-системного узгодження в процесі взаємодії [15]. У цілому можна сказати, що "симетрія – це категорія, яка

вказує на процес становлення та існування тотожних моментів у певних умовах та певних взаєминах між різноманітними та протилежними явищами світу; асиметрією називається категорія, котра вказує на існування та становлення в певних умовах та певних взаєминах розбіжностей і протилежностей всередині єдності, тотожності, цілісності явищ" [16].

Поняття симетрії та асиметрії, що є системними категоріями ("система, за визначенням Ю. А. Черняка, – це засіб боротьби зі складністю" [17], а сама теорія систем, як вважав У. Ешбі, "має будуватися на методах спрощення" [18]), взяті в їхній єдності, віддзеркалюють практично всі парні категорії філософії та природознавства, спрощуючи та уніфікуючи їх зміст. Слід відмітити, що використання явищ симетрії та асиметрії в термінах явищ іншого роду, відображених у парних філософських категоріях, ілюструє приклад застосування наукової метафори [19], що допомагає упорядкувати різноманітні уявлення, привести їх до певного загального "теоретичного знаменника".

Схему розвитку діалектичного протиріччя можна записати наступним чином: тотожність (дещо єдине, симетричне), розбіжність (контрарність, процес розчленування єдиного, порушення симетрії), протилежність (контрадикторність, дещо множинне, асиметричне). Таким чином, ми маємо два взаємодіючих стани: симетрію (тотожність протилежностей) та асиметрію (розбіжність та полярність протилежностей: як вказує Гегель, протиріччя та протилежність є, по суті, єдиним моментом, а контрарне можна визначити як контрадикторне [20]).

Взаємний перехід симетрії та асиметрії (континуальності та дискретності, неперервності та перервності, циклічних та лінійних зв'язків та взаємин), відображений у взаємодії двох детерміністських чинників, концептуалізованих у межах принципів детермінізму та індетермінізму. З позиції детермінізму причина та наслідок розглядаються як диференційовані в просторі та часі дискретні сутності, як "окремі ланки універсальної взаємодії" [21, с. 531], в якій кожному наслідкові передуює певна причина [22], а причинно-наслідкові зв'язки мають лінійний, діахронічний, асиметричний характер. Як писав П. Кюрі, "немає дії без причини. Дії – це явища, для виникнення яких завжди необхідна певна дисиметрія" [23, с. 75]. З позиції індетермінізму причина та наслідок недиференці-

йовані, при цьому причинно-наслідкові зв'язки, якщо тут їх можна так назвати, набувають циклічного, синхронічного вигляду, а причина і наслідок виступають, по суті, одним і тим же. Індетермінізм, тобто циклічний детермінізм (або "циклопричинність" [24, с. 72]), утверджує взаємини між причиною та наслідком, тобто між минулим та теперішнім, з позицій принципу "все у всьому", коли причина та наслідок, як і минуле, теперішнє та майбутнє, недиференційовані: "породження причиною наслідку відбувається не від минулого до теперішнього (а від нього до майбутнього), а від того, що є, до того, що стає" [25, с. 55].

Слід визнати, що обидва види причинності – симетричний та метричний – є рівнозначними сутностями. Цей висновок випливає з наявності явища "непричинних зв'язків", "коли події зовні незалежні виявляються... взаємопов'язаними розумним чином. До подій подібного типу відносяться, наприклад, офіційно зареєстровані випадки незвичайних збігів, що виходять далеко за межі випадковості" [26, с. 242]. Феномен непричинних, синхронічних (симетричних) зв'язків, який аналізується в працях К. Юнга, В. Паулі, П. Девіс, М. О. Козирева та ін. [27; 28], знаходить своє втілення у сфері квантових взаємодій, де виявляється явище непричинного імплікативного узгодження квантових процесів [29, с. 144–145].

Єдність лінійної та циклічної причинностей, що переходять одна в другу, відображена у сфері вищих психічних процесів людини, а саме на рівні взаємодій півкуль головного мозку, що функціонально доповнюють і послідовно змінюють одна одну в процесі їх роботи. Права півкуля функціонує в аналоговому, симетричному, "синхронічному" режимі, відображаючи світ за принципом "все у всьому" [23], зближуючись з циклічним детермінізмом і співвідносячись з таким видом матерії, як поле, що характеризується властивістю континуальності. Ліва ж півкуля, навпаки, працює в дискретному, "діахронічному", лінійному "просторі" психіки людини [23], зближуючись з принципом лінійного детермінізму і співвідносячись з таким видом матерії, як речовина, якій притаманна властивість дискретності.

Взаємний перехід симетрії та асиметрії, циклічно-континуальних та дискретно-лінійних зв'язків та відносин, який формує спіраль розвитку, простежується на рівні живих систем, в яких з одного боку існує процес лінійного проходження окремих станів ор-

ганізмів, процес зміни форм життя в ланцюгу еволюційного розвитку, а з другого боку, – спостерігається явище циклічності, саморозвитку, коли організм виявляється здатним до самопородження [30; 31]. Взаємний перехід симетрії та асиметрії, простого та складного є універсальним принципом життя: "Існує загальний біологічний принцип розвитку, відповідно до якого чим вищий рівень розвитку організації функцій, тим більше виявляється їх диференціація і розподіл між різними системами" [32, с. 170, див. також: 33, с. 9; 34], і тим більший рівень функціональних асиметрій має місце в тій чи іншій істоті.

Взаємне обертання симетрії та асиметрії фіксується на рівні фундаментальних процесів організму – анаболізму (асиміляції, побудови організмової симетрії) і протилежного процесу – катаболізму (дисиміляції), які співвідносяться з ерготропними та трофотропними фізіологічними реакціями, з активністю симпатичного та парасимпатичного відділів нервової системи [35]. На рівні генетичної інформації організмів також фіксуються дві протилежні функції – типологізація та індивідуалізація розвитку, що співвідносяться з симетричним (аналоговим, типологічним) і асиметричним (індивідуальним) біоценотичними вимірами.

Взаємодія симетрії та асиметрії реалізується на рівні всього організму, який, за словами В. В. Бунака, "являє собою ніби два рано диференційованих вздовж вертикальної осі півіндивіда, правого та лівого, які розвиваються сумісно" [36]. У більш специфічному вигляді ця взаємодія простежується у сфері функціональної асиметрії півкуль головного мозку, де відбиваються вищі психічні функції людей та тварин [23]. В онтогенезі живих істот спостерігається поступове зростання асиметрії півкуль, рух від симетрії до асиметрії, найбільший вияв якої досягається в зрілому віці. Потім, при старінні, півкульова асиметрія поступово нівелюється [23]. Права півкуля, яка функціонально є більш прадавньою, ніж ліва, виявляє більшу генетичну обумовленість на відміну від лівої [37]. Праву півкулю при цьому можна співвіднести з інстинктивно-підсвідомою стороною психічної діяльності [38, с. 23–24]. Ліву півкулю, яка характеризується вербально-логічною стратегією обробки інформації, слід співставити з особистісно-свідомим аспектом психіки, тому що, як показали дослідження О. Р. Лурія [39], люди, що не володіють в повній мірі лівопівкульовим мисленням, виявля-

ють неспроможність аналізувати якості своєї особистості. Таким чином, можна припустити, що еволюція людини як в онто-, так і в філогенезі проходить від її інстинктивно-підсвідомого правопівкульового до особистісно-свідомого лівопівкульового аспекту. На рівні матерії цей рух відбивається у вигляді розвитку Всесвіту від його польової до речовинної форми, від мікросвіту до макросвіту. Окрім цього, право- і лівопівкульові функції, що диференціюються за ознаками статевого диморфізму [23], є своєрідним психосоматичним фокусом (вищим психічним регулятором) людського організму, оскільки співвідносяться з такими сторонами людини, як механізм цілеутворення та механізм пошуку (вибору) засобів досягнення мети [40, с. 110], емпатія та рефлексія, екстраверсія та інтроверсія, довільна та мимовільна сфери психічної діяльності, перша та друга сигнальна системи, сила та слабкість, лабільність та інертність, збудження та гальмування нервових процесів, фази сну, ерготропні та трофотропні функції організму та ін. [41, с. 44–55, 138].

У межах феномену взаємного обертання симетрії та асиметрії можна аналізувати і теорію поетапного формування розумових дій П.Я. Гальперіна, яка розглядає механізм взаємного переходу внутрішньої та зовнішньої сторін психічної діяльності в процесі онтогенетичного розвитку, та інші подібні теорії [42]. Особливо можна відзначити погляди К. Домбровського. Згідно з його концепцією "позитивної дезінтеграції", розвиток є процес дезінтеграції структур і функцій та її поступова інтеграція на більш високому рівні [43]. Ця концепція досить близька до поглядів В.І. Вернадського та І. Прігожина про те, що порядок у світі підтримується через флуктуації [34]. Деяко подібне ми зустрічаємо у філософській системі Г. Спенсера, яку він назвав "синтетичною філософією". Згідно Г. Спенсеру, в основі розвитку світу та суспільства лежить закон еволюції, визначений як "інтеграція матерії та розсіювання руху, що йде поруч", коли "матерія переходить зі стану невизначеної, беззв'язної одноманітності в стан визначеної зв'язаної багатоманітності" [44]. Даний процес нагадує нам схему заміни соціально-історичних типів суспільства за К. М. Леонтьєвим [45], О. А. Донченко [46, с. 49], П. О. Сорокіним [47] та ін.

У П. О. Сорокіна три культурно-аксіологічних типи суспільного устрою відповідають трьом психічним модусам людини – право-,

лівопівкульовому та "центральному"; в рамках останнього функції півкуль синхронізовані. Ці три психічних виміри людини можна співвіднести з трьома формами осягнення буття за Ю. О. Урманцевим – чуттєвим, раціональним та медитативним [48]. Треба сказати, що в стані медитації спостерігається, як свідчать енцефалографічні дослідження, функціональна синхронізація півкуль, тобто півкулі виступають єдиним цілим [49].

Розглянемо деякі гносеологічні проєкції закону взаємного обертання симетрії та асиметрії. Релігійно-міфологічна свідомість проводить думку, що все суще створено Богом з "нічого" (2 Мак. 7, 28) 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 (як феномену асиметрії: згадаємо слова П. Кюрі про дисиметрію як причину руху, як фундаментальну властивість нашого світу). Врешті-решт протилежності взаємно компенсуються і відновлюють стан початкової єдності, "блудний син" повертається в "батьківське лоно", а людина, як вказував Лао-цзи, сполучає в одній особі протилежності: "пізнає мужнє і все ж залишається жіночим" [50, с. 125]. Розщеплення єдиного життєвого принципу на чоловіче та жіноче ми зустрічаємо і в індуїзмі [51]. Космогонічні уявлення багатьох народів світу включають в себе принцип статевого диморфізму [6], який відбивається в сучасній концепції В. А. Геодакяна щодо двох "альтернативних аспектів" еволюції людства [52]. Міфологічні уявлення про космогенез як процес порушення порядку, універсальні. Треба констатувати, що "свідомо або несвідомо релігії визначають деякий безлад, деяке порушення, які треба було б виправити" [53].

Порушення симетрії, розщеплення єдності на множину і відновлення стану єдності на новому виткові розвитку – одне з відкриттів філософської думки. У Гегеля ця схема простежується в діалектиці абсолютного духу (Логіка, Природа, Дух), у Миколи Кузанського ми знаходимо неоплатонічну ідею еманациї, перманентного народження безмежним обмеженого, єдиним багатоманітним, множинним, коли Бог, являючи Собою необмежену можливість всього сущого, абсолютну єдність, виявляється таким, що містить в Собі в "згорнутому" стані всю нескінченну різноманітність природного і людського світів, яка здатна акту-

алізовуватись [54, с. 54]. Тут ми маємо уявлення про процес переходу синтетичного знання в аналітичне [55, с. 186], потенційно-можливого в актуально-дійсне, що знаходить своє відображення в квантовій фізиці, яка констатує: потенційний (ймовірний) аспект світу є його фундаментальною характеристикою, а на фундаментальному квантовому рівні Всесвіту потенційне і актуальне не диференціюються [56]. Зближення міфологічного та наукового знань, яке ми тут спостерігаємо, виявляє феномен "знання до пізнання" [57].

Подібні діалектичні схеми розвитку сущого ми зустрічаємо у багатьох богословів та філософів, таких, наприклад, як Лейбніц, Еріугена, Оріген, Дионісій Ареопagit [58, с. 330] та ін. Процес діалектичного становлення світу М. О. Бердяєв висловив таким чином: "народження світла в темряві, перехід від хаосу до космосу є виникнення нерівності буття в рівності небуття" [59, с. 54]. У системі теософії ми зустрічаємо дещо подібне. О. П. Блаватська відмічає, що існуюче виникло в процесі розщеплення Єдиного на множинне, коли Гомогенність трансформувалась в Гетерогенність [60, с. 50–62]. В індуїзмі з подібною схемою ми зустрічаємось, коли читаємо, що єдиний Брахман розподіляється на множину Атманів – індивідуальних душ [51]. Крім цього, створення світу тут виявляється триетапним (за схемою: теза – антитеза – синтез): перехід від хаосу до космосу здійснився через "три кроки Вішну" який при цьому "пройшов весь світ" (Рігведа, 1. 154, 1–4). У філософії даосизму існує розглядається як народжене з деякого першопочатку (Тайцзі) завдяки його поділу на дві елементарні форми – інь та ян. "Єдність в даосизмі означає Абсолют в стані невимовності, який передує всім явищам; його творчий початок реалізується через подвійний рух – поділ єдиного навпіл і через новий синтез. З цих перетворень виникає нескінченність" [61]. Дана думка досить близька принципу циклопричинності (правилу "все у всьому"), а також суфійській мудрості про те, що Аллах творить світ перманентно.

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 [32; 33; 34] в результаті "біологічного вибуху" [62]. Сучасна космологія інтерпретує процес породжен-

ня Всесвіту приблизно в такій же формі, коли стверджує, що він виник внаслідок "вибуху" з симетричної "праречовини" (фундаментальної вакуумної симетрії, сингулярного стану матерії та ін.) шляхом її розщеплення на речовинну та польову складові [63; 64]. Як вважає Г. І. Наан, народження Всесвіту є процес розщеплення "ніщо" на "дещо" та "антидещо" (надлишкову та дефіцитку сутності, плюс та мінус), що приводить до актуалізації всіх відомих фізичних феноменів [65].

Розвиток мови йшов згідно з вищевикладеною схемою. Спочатку мав місце процес розчленування мовної "матерії" [66], "вавілонське стовпотворення", рух від синкретизму до аналітизму, від мовної практики як процесу, як континуальної сутності, до мови як системи знаків, як множинної сутності. Це привело до поляризації мови, до розвитку крім природних і штучних ("жорстких", за словами В. В. Налімова [67, с. 10–13]) мов. Сучасний стан суспільства виявляє необхідність використання мови, яка б об'єднувала в собі однозначність і точність наукових (штучних) та багатозначність, метафоричність природних мов [67]. Шлях розвитку мови відбитий і в наступному факті. Відомо, що давні форми писемності носили нелінійний, цілісний, "симетричний" характер (їх можна назвати міфограми). Ця прадавня синкретична писемність була, як пише Ж. Дерріда, "переможена" лінійною, аналітичною писемністю [68]. Сучасне мислення, долаючи протиріччя між предметно-конкретною (правопівкульовою) і абстрактно-логічною (лівопівкульовою) сторонами пізнання світу та мислення, стає все більш цілісним, нелінійним і це починає віддзеркалюватись у формах писемності [68]. Одним з "симптомів" цього процесу є експансія метафори (як засобу формування "симетричного" понятійно-розумового контексту, як сутності, що прагне об'єднати протилежності) в різні види дискурсу [19, с. 5–32].

Трансформація симетрії та асиметрії спостерігається і на рівні координації свідомого та підсвідомого аспектів психічної діяльності, які можуть переходити один в одного, коли знання переходять в навички. Як пише С. Л. Рубінштейн, будь-яка свідомо дія внаслідок тренувальних вправ автоматизується, перестає бути дією, якщо під дією розуміється акт, спрямований

до певної свідомої мети [69]. Таким чином, знання як дійова, діяхронічна категорія може перетворюватись в навик (синтетичну, автоматизовану категорію) за допомогою повторюваних дій, які є синхронічно-ціклическим явищем. Потім навик включається у контекст нового знання, яке в свою чергу, здатне перетворитись в новий навик внаслідок тренувань. Цікаво, що будь-яка автоматична дія включається в правопівкульову, а неавтоматична – лівопівкульову сфери психічної діяльності людини [70].

У процесі вирішення проблеми також виявляються фази правопівкульової та лівопівкульової активності, які змінюють одна одну, коли сам принцип розв'язування тієї чи іншої вправи кристалізується спочатку на невербальному рівні, а потім вербалізується [71]. Таким чином, можна говорити про правопівкульову (симетричну) та лівопівкульову (асиметричну) фази життєдіяльності людини; їх зміна узгоджується з законом, відкритим Д. Б. Ельконіним, який показав, що через певні проміжки часу в процесі розвитку індивіда має місце чергування фаз мотиваційно-потребнісної та операціонально-технічної сфер особистості [72], коли за діяльністю в орієнтації у системі відношень (яку можна співвіднести з правопівкульовою активністю) йде діяльність з орієнтації у способах використання предметів (лівопівкульова функція).

Література також еволюціонувала від симетричного до асиметричного стану. Для симетрії характерний період цілісного міфологічного відображення дійсності, котрий породжує епічну літературу. Д. Лукач філософсько-світоглядну, соціально-історичну основу епосу бачить у тому, що в період поширення міфологічного мислення "всі розуміли один одного... довіряли один одному, навіть коли смертельно ворогували один з одним" [73]. Тут "поведінка людей та богів передбачена... у цьому світі немає місця примхам" [74], а також феномену вільної волі, який впливає з аналітико-раціонального лівопівкульового мислення, оскільки в межах міфічного світосприйняття світ та його розуміння злиті, насиченість життя тут ототожнюється з самим світовим ладом, природа та культура взаємно зливаються [75; 76], що сприяє формуванню єдиного симетричного буття людини. Таке "наївне сприйняття природи та культури в їх єдності

характерно і для дитячого мислення" [74; 77], це типово правопівкульова форма світосприйняття.

Далі має місце порушення буттєвої симетрії і література епосу ділиться на два напрямки – ліричний (емпатичний, емоційно-чуттєвий, правопівкульовий) та драматичний (рефлексивний, логіко-аналітичний, лівопівкульовий). У драмі характери розкриваються, як правило, через пряму мову (діалог та монолог), що підтверджує ідею про бінарну, діалогову, лівопівкульову суть драми. Здібність до діалогу характерна для асиметричного спілкування як результату взаємодії двох факторів – "Я", та "не-Я" [78]. Для додіалогічного спілкування характерне егоцентричне (антидіалогічне) мовлення дитини, про що пише Ж. Піаже [79] Дитяча думка, як довів Ж. Піаже, спочатку не відокремлює суб'єкта від об'єкта і тому є "реалістичною", вона розвивається у напрямку до об'єктивності, до стану диференціювання суб'єкта та об'єкта [80], що передбачає виявлення умов для розвитку драматичного мистецтва. Потім, з поширенням літератури, її асиметрична тенденція актуалізації поступово нівелюється, поновлюються процеси злиття людини зі своїм глибинним симетричним космосом, але на вищому рівні розвитку, коли розвинена аналітична (лівопівкульова) сторона людської психіки починає щільно стикатися з її тілесно-природною (правопівкульовою) стороною, а абстрактний трансцендентний (понадчуттєвий, за П. О. Сорокіним) світ поновлює єдність з природно-симетричним, імманентним (чуттєвим, за П. О. Сорокіним) буттям, яке концептуалізується в межах новітніх філософських систем (екзистенціалізму, феноменології та ін.). З'являється література "потoku свідомості" (що базується на позиціях екзистенціалізму та споріднених напрямків філософської думки), яка розвивається слідом за віянням "нової симетрії", що прагне до тотального, надціннісного, автентичного буття.

У плані суспільного розвитку можна говорити про початковий етап цілісного "симетричного" стану суспільства, що оперує міфологічним мисленням, в межах якого суб'єкт і об'єкт, предмет і знак, образ і слово, причина і наслідок, істота і її ім'я, просте і складне, частина і ціле сплавляються так чи інакше в єдине ціле [81]. Потім етап міфологічного суспільства замінюється періодом соціально-економічної, класово-політичної диференціації та розвитком

раціонального (лівопівкульового) мислення, в той час як міфологічне мислення є мисленням правопівкульовим [82]. Можна сказати, що в сучасний період ми стаємо свідками процесу відносної "симетризації" людини і суспільства, що характеризується деяким усуненням класових протиріч в західному світі, коли на історичну арену виходить "середній клас" і згасають ідеологічні суперечності між Сходом та Заходом. При цьому навіть піднімається питання про "кінець історії" [83]. У зв'язку з цим можна відмітити деяке зближення східних та західних філософських шкіл. Йдеться про зближення доктрин екзистенціалізму, феноменології та буддизму [84, с. 102], також як і гуманістичної педагогіки, психології та східних етичних вчень [85, р. 41–42].

Вищевикладена еволюційна парадигма (теза – антитеза – синтез, або єдине – множинне – ціле, також як і симетрія – асиметрія – їх синтез) характерна для всіх галузей суспільної свідомості. Наприклад, кажучи про мистецтво, слід відзначити, що "мистецтво в своїх глибинних витоках було синкретичним як за засобом відображення дійсності, так і за сприйняттям" [86, с. 146–163]. Потім мав місце процес диференціації видів мистецтв який змінюється фазами їх синтезу (сценічного, екранного та ін.). Окрім цього, в XIX–XX століттях очікується момент "тотального з'єднання" мистецтв [86].

Структура наукового розвитку також відповідає універсальній схемі (єдність – диференціація – синтез), яку розробляли багато вчених, таких як В. С. Соловйов, Т. Кун, І. Лакатос та ін. Можна сказати, що "наукове дослідження необхідно включає в себе три ступені, з яких два перших – чуттєво-конкретний і абстрактно-логічний – суперечать один одному, а на третьому – духовно-практичному, ця суперечність знімається" [87, с. 57].

Простежимо за еволюцією логіки як науки. Тут ми спостерігаємо рух від емпіричної (наочно-образної, наочно-дієвої, правопівкульової) логіки прадавніх людей, яка базується на принципі "все у всьому", – до класичної дискретної аристотелівської логіки, що змінюється тризначною (багатозначною) синтетичною логікою, в якій більше не діє закон виключеного третього (що має місце в індійській прадавній логіці, де поширений принцип "чотирьох альтернатив" який використовує Ю. О. Урманцев [48]), а між "А" і "не-А" присутня третя мож-

ливість [20, т.2, с. 65–66, 233]. Дану тризначну логіку можна визначити як діалектичну, яка, за словами Б. Д. Кедрова, оперує, на відміну від класичної двозначної логіки, мінливими, рухливими, "плинними" поняттями [88, див. також: 89].

Фізична наука також еволюціонувала від синтетичної науки до класичної ньютонівської аналітичної фізики, яка використовує дискретні, атомарні сутності. Потім класична фізика змінюється релятивістською та квантовою науками, що оперують цілісними континуальними сутностями, в межах яких відновлює свій гносеологічний статус принцип "все у всьому", характерний для науки прадавніх людей [90].

Геометрія, одна з галузей математики, проходить три етапи свого розвитку: міфологічний (що експлуатує принцип "все у всьому"), класичний евклідовський, космологічний, який реалізується в геометріях М. І. Лобачевського, Г. Рімана та ін. У галузі математики можна констатувати процес переходу від синтетичної (правопівкульової) математики прадавніх людей (яка набуває своєї проекції в "народній математиці" [42]) до класичної математики, що оперує абстрактними дискретними величинами, яка змінюється "нечіткою" математикою сучасності [91]. З позиції класичної математики всі викладки вищої "нечіткої" математики, що використовує операції з континуальними, "нечіткими" трансфінітними величинами, виявляється, суворо кажучи, невірними [92].

Таким чином, ми маємо три етапи розвитку науки: синтетичний, що добуває багатозначний смисловий контекст пізнання Всесвіту, аналітичний, що добуває однозначний контекст такого пізнання, і знову синтетичний етап, де інтегруються досягнення перших двох етапів. Характерно, що права півкуля формує багатозначний, а ліва – однозначний розумовий контекст в процесі взаємодії людини і світу [23].

У галузі моралі як форми суспільної свідомості ми спостерігаємо рух від синкретичної міфологічної моралі прадавніх людей (що впливає із стану певного злиття людини і природи) до асиметричної моралі (яка забезпечує соціально-класову диференціацію), що, треба думати, змінюється ноосферною (загальнопланетарною, космічною, соборною) мораллю, яка повторює синтетичну мораль на новому еволюційному витку людства [2; 3;

93]. Дана схема моральної еволюції в цілому узгоджується зі схемою розвитку моральних уявлень за Л. Колбергом [94, с. 100–101].

Вищевикладені роздуми, згідно з нашим глибоким переконанням, дають змогу зробити висновок про існування універсальної парадигми розвитку, в межах якої матеріальне і ідеальне, живе і неживе, індивідуальне і соціальне... виявляються методологічно ізоморфними [95], що збагачує аргументи на користь філософського принципу єдності світу.

ГЛАВА 2

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ БУТТЯ І СВІДОМОСТІ

Одни из нас твердят, что бытие нетленно,
Другие говорят, что все земное бrenно,
А ты выслушивай все это неизменно
И знай, что каждый прав, но прав несовершенно.
Мизра Шафи

Співвідношення свідомості та буття виявляє дві координації: або їх тотожність, або генетична та субстанціональна відмінність.

Ідея тотожності буття та свідомості (матерії та духу, тіла та душі, матеріального та ідеального) стара як світ. Ще нікому не вдалося ні спростувати, ані довести положення про єдність буття та свідомості, оскільки, даючи відповідь на запитання, чим є буття (та свідомість), тобто розглядаючи метафізичні питання про світ, наш розум необхідно породжує антиномії (Кант).

З одного боку, положення про реальність буття (нашого світу), про об'єктивне існування зовнішнього середовища визнається матеріалістичним вченням у якості очевидної, але не логічно (отже теоретично) доведеної істини [96]: логіка, як "мова" науки, виявляється парадоксальною, бо все доводячи, вона базується на аксіомах логіки, які мають "логічний імунітет" (К. Гьодель, А. Шопенгауер), тому повне логічне обґрунтування всіх без винятку положень будь-якої теорії принципово неможливо, і, таким чином, питання про реальність нашого світу не є прерогативою чистої теорії [97]. Отже, якщо неможливо визначити логіко-теоретичним чином реальність буття, питання про співвідношення буття та свідомості залишається за бортом наукової теорії і може визначатися практикою, що є принципово безмежною сутністю.

З іншого боку, принципово неможливо сказати, звідки виникло буття, наш світ. Єдина відповідь – з того, що не є нашим світом, тобто з "нічого". Бо не може ж буття виникнути з самого себе. Якщо це так, то буття слід вважати вічним, тому питання про його виникнення наштовхується на так звану "дурну не-

скінченність" (дещо принципово невизначе), до якої буття як рухома сутність редуціюється. "Дурна нескінченність" виявляється й тоді, коли буття постійно породжує себе з самого себе. Проблема виникнення буття виявляє парадокс розвитку та телеологічний парадокс [98; 99; 100]. Парадокс розвитку полягає в тому, що нове виникає з старого (на ґрунті старого, міститься у старому в "прихованому", потенційно-можливому, віртуальному стані) та одночасно – не з старого, бо нове є актуально новим, і якщо воно виникає зі старого, то в даному разі стирається різниця між старим та новим, тобто між причиною та наслідком як категоріями класичного лінійного детермінізму, а також між потенційно-можливим (вірогідним) та актуально-дійсним аспектами Всесвіту [101], які, до речі, виявляють єдність на його фундаментальному квантовому рівні [102].

Якщо аналізувати парадокс розвитку (парадокс виникнення [30]) та телеологічний парадокс з позиції циклічного (цілісного) детермінізму (в межах якого буття та свідомість тотожні), то ці парадокси розв'язуються тим, що сам розвиток представляється як цілісний циклічний процес, коли замість протиріччя між старим та новим (минулим та теперішнім, причиною та наслідком) утверджується відношення між теперішнім та тим, що стає (теперішнім та тим же теперішнім: принципи "все у всьому", "тут і зараз"): "породження причиною наслідка проходить не від минулого до теперішнього (а від нього до майбутнього), а від того, що є, до того, що стає" [25; 34; 103].

Розуміння циклічної причинності (яка зараз приймається практично всіма дослідниками як реальна сутність) можна поглибити, якщо розглянути категорію "причина-наслідок" в контексті причинності і модусів часу та вічності. Можна зробити висновок, що, як вважав Гаудапада, причину та наслідок неможливо розуміти як роз'єднані у часі в силу їх внутрішньої співвіднесеності, як і існуючими одночасно, оскільки в цьому разі зникає різниця причини-наслідку від зв'язків іншого роду, таких, наприклад, як взаємодія частин організму (синхронічні зв'язки), що надають йому статусу цілісної системи [104]. При цьому, якщо причинно-наслідковий ланцюг є лінійною, діахронічною сутністю, то без першої та кінцевої причини він "повисає у повітрі" (в контексті модусу вічності), а якщо даний

ланцюг є циклічною, синхронічною сутністю, то причина та наслідок виявляються недиференційованими та взаємообумовленими один одного, подібно до "породження батька сином". Якщо говорити про Всесвіт в цілому, то пристосування до нього моделі замкнутого світового часу (за циклічним детермінізмом) призводить до відступу від принципу причинності [105], до порушення аксіом часового порядку [106]. З другого боку, теоретично час повинен бути кінцевим щонайменше у напрямку до минулого [107], що виявляє проблему порождения (створення) Всесвіту, який принципово неможливо визначити ні кінцевим, ні нескінченним у просторово-часовому відношенні, про що писав ще Кант [108]. Тобто до світового простору та часу незастосовні поняття ні метричної скінченності, ані метричної нескінченності [109]. Саме тому просторово-часові межі Всесвіту сакралізуються релігійною свідомістю, яка відображає світ як за правилами лінійного, так і циклічного детермінізму: Ісус Христос говорить про себе як про початок та кінець, Альфу та Омегу (Откр. 1, 8), а Кришна визначає себе як початок, середину та кінець всіх створінь (Бхаг. – Г. 6, 7). Таким чином, неможливо сказати у принципі, чи може у Всесвіті виникати щось нове, чи все існуюче вічне і нічого нового не виникає. Дана думка близька дослідникам, які вивчають процеси морфо- та органогенезу. Вона була зрозумілою ще древнім мислителям. Як писав Емпедокл, "з усіх смертних речей жодна не має ні справжнього народження, ні справжнього кінця". Це близько до поглядів Акаксгора: "Жодна річ, – казав він, – не виникає, не знищується, а складається через змішування існуючих речей чи виділяється з них" [110]. Цю думку ми знаходимо у вченнях ведизму та буддизму [111; 112]. У К. Маркса парадокс виникнення, який він сам визнає, полягає у тому, що капітал виникає одночасно в обертанні, і не в обертанні (92, т. 23, с. 176). У Ч. Дарвіна – новий вид виникає з старого і одночасно – не з нього.

Якщо аналізувати проблему фізичної суті свідомості, то можна сказати, що з одного боку свідомість виявляється парадоксальною річчю, бо субстрат свідомості – мозок – є енергетично "безкоштовним" феноменом (так званий термодинамічний парадокс [29, с. 168-169]). Якщо ж вважати матерію первісною

сутністю, то принципово невизначеним є питання про виникнення свідомості з надр матеріального світу (парадокс розвитку та виникнення). Якщо свідомість ніколи не виникала з надр матерії, а є її невід'ємною властивістю (атрибутом, функцією, особливістю, якістю, предикатом), то буття виявляється злитим із свідомістю нерозривно і, таким чином, тотожним буттю (коли одне неможливо відірвати від другого). Дійсно, як вчить філософія, предмет неможливо диференціювати від його якостей, властивостей, оскільки ці властивості предмета виявляються лише за умов його взаємодії з іншими предметами, Всесвітом в цілому. Поза даною взаємодією предмет та його особливості виступають у вигляді потенційно-можливої, ймовірної сутності.

Якщо свідомість колись виникла з лона матерії, то через вічність останньої свідомість також вічна (тобто момент її породження входить у сферу "дурної нескінченності"), і, таким чином, вона постає імманентною буттю. Якщо ж свідомості не було і вона колись виникла, то (як показує парадокс розвитку) свідомість мала міститися в бутті у прихованому, віртуальному, ймовірному стані, тобто вона була притаманною буттю, отже – імманентна йому. Ми знаємо, що потенційно-можливе (вірогідне) є фундаментальною властивістю світу, а на квантовому рівні матерії потенційне і актуальне не диференціюються, при цьому квантова реальність у психіці людини відіграє ключову роль.

Якщо ж вважати, що свідомість (як і світ) виникла з "нічого" (з небуття), то тут ми приходимо до координації "буття – небуття", елементи якої виявляються пов'язаними нерозривно та обумовлюють, визначають один одного. Таким чином, небуття знову виявляється тотожним, імманентним буттю.

Якщо ми знаходимось на позиціях ідеалізму (ідеалістичного монізму), то єдиною реальністю тут є свідомість, що тотожна буттю, яке вона породжує, коли всі продукти, що виробляються дієчем, виявляються імманентними йому, є його продовженням, його "образом та подобою".

Якщо ми є прихильниками матеріалізму, свідомість розуміється нами як продукт матерії і є матеріальною, оскільки з матерії, як доводить парадокс виникнення, неможливо виникнення чогось нематеріального.

Таким чином, теоретично свідомість виявляється тотожною буттю, а людина (системоформуючим чинником людини мислячої як системи є саме свідомість) є тотожною світу, про що свідчать так звані антропні космологічні аргументи [113; 114].

Єдність буття та свідомості, яка утверджується в межах філософського принципу єдності світу, можна проілюструвати на прикладі парадокса з Діамантової сутри – наріжного філософсько-психологічного джерела буддизму, де йдеться про те, що коли свідомість перебуває в якомусь предметі, то саме тоді вона не має перебування [115]. Цей парадокс можна пояснити тим, що визначити предмет, як вчить логіка, ми можемо лише завдяки співвіднесенню даного предмета з іншими предметами. Отже, коли наша свідомість "перебуває" в деякому місці, тобто в предметі, з метою його визначення, то вона при цьому починає "перебувати" в інших предметах. Тут ми бачимо, що внутрішнє та зовнішнє, конкретне та абстрактне, єдине та множинне, суб'єктивне та об'єктивне, що є протилежностями, взаємопов'язані та обумовлюють один одного, а предмети виявляють свою подвійну антиномічно-синтетичну природу [116]. Дану єдність протилежностей вдало ілюструє вислів з апокрифічного Євангелія від Філіппа: "Світло та темрява, праве та ліве – брати один одному. х неможливо відділити одне від одного. Тому і добрі не є добрими, і погані не є поганими, і життя не є життям, і смерть не є смертю" [117]. Ці міркування знаходять своє втілення у філософській системі Шопенгауера, який вважав, що суб'єкт є "носієм" світу, бо "лише для суб'єкта існує все, що існує" [118], а з другого боку, "суб'єкт як такий також зумовлений об'єктом... Свідомість без предмету не є свідомістю" [119]. Ці роздуми вельми близькі вченню Е. Маха та Р. Авенаріуса про "принципову координацію" ("немає суб'єкта без об'єкта і без об'єкта немає суб'єкта" [21, с. 391]), що відбиває одну з основних сентенцій буддизму: особистість та сонце, яке вона споглядає, є "єдиний візерунок", цілісний нерозривний комплекс [120]. Цікаво, що на фундаментальному квантовому рівні матерії світ виявляється цілісним комплексом, синтезом єдиного та множинного, де такі речі як актуально-дійсне та потенційно-можливе, причина та наслідок, просте та складне не диференціюються [121]. Ж. Піаже писав, що суб'єкт і об'єкт принципово нероз-

ривні в процесі їх взаємодії, з чого "випливає дія – джерело пізнання" [122]. Тому діяльність можна розуміти як своєрідний фокус єдності суб'єкта та об'єкта, які виступають полюсами даної діяльності, а її членування на взаємодіючі компоненти – "це завжди умовна акція" [123]. Подібно Гегелю, Ленін вважав, що суб'єктивність і об'єктивність не є "стійкою і абстрактною протилежністю" [76, т. 29,

с. 166.]. Можна сказати, що суб'єктивність "сама міститься в об'єктивній реальності, а не розташовується десь над нею в якості фантома фізичної реальності, який ширяє вгорі" [124]. Як писав А. І. Герцен, "Мислення не робить сторонній додаток, а продовжує необхідний розвиток, без якого всесвіт не є повним" [125]. "Мислити, – говорив Б. Бланшард, – це означає мати всередині себе те, що в разі розвиненості та завершеності, було б тотожне з об'єктом" [126]. Як підкреслював Гегель, істинна природа мислення полягає в безперервному синтезі ствердження та заперечення, в тотожності тотожності та не-тотожності, а найважливіше в розумовому пізнанні – це утримання позитивного в його негативному. При цьому становлення, за Гегелем, є єдністю буття та небуття в їх русі, а визначеність – це ствердження, яке в той же час є запереченням [20, т. 5, с. 106.]. Єдність суб'єктивного та об'єктивного, фізичного та психічного виявляється в феномені "всюдисутності свідомості" [127; 128].

Ідея єдності суб'єкта та об'єкта, буття та свідомості актуальна не лише в межах філософських наук [129; 130], в психології [131; 132; 133], але й у теології. Так, П. О. Флоренський виходив з визнання розуму причетним буттю, а буття – причетним розуму [134]. Він писав, що в "містичному переживанні суб'єкт знання та об'єкт знання суть єдині" [135]. В. Н. Лосський вважав, що Біблія, як зразок містичної єдності ідеального та матеріального [136], репрезентує смисловий континуум, події в якому "розгортаються за законами такої логіки, яка не відокремлює конкретного від абстрактного, образу від ідеї, символу від реальності, що символізується" [137].

Суб'єкт-об'єктна єдність виявляється також і в сфері логіки як мови науки, де констатується: між А (ствердженням) та не-А (запереченням) можливе дещо третє [138], яке інтегрує А та не-А. При цьому сама Істина постає "єдністю протилежностей"

[139; 89; 140; 141; 142; 143], а логіка як наука з класичної двозначної перетворюється на тризначну (багатозначну) що дає підстави для постулювання тризначної культури та філософії [144], а також для "закону виключного четвертого", яким Г. Рейхенбах заміняє закон виключного третього.

Суб'єкт-об'єктна єдність, як підстава для побудови універсальної моделі буття, віддзеркалена в співвідношенні невизначеностей В. Гейзенберга та в принципі доповненості Н. Бора, що концептуалізує нерозривну єдність двох відносно протилежних видів матерії – речовини та поля [145], які як протилежності можна співвіднести з категоріями буття та небуття [146] і які інтегруються в чомусь третьому, в деякій більш "високій" реальності, що, за Д. Бомом, не є ні матерією, ані свідомістю в чистому вигляді [50, с. 297; див. також: 103, с. 70]. Це "третє" співвідноситься з категорією цілого (в якому поєднуються єдине та множинне [116, с. 19–22]), що займає важливе місце в сфері концептуальних побудов, які пояснюють суть живого та механізми його розвитку [30; 147; 148]. При цьому категорія цілого виявляється парадоксальною сутністю [30; 31; 149; 150; 151; 152; 153], подібно до людини, яка є парадоксальною в тому розумінні, що вона поєднує в межах однієї сутності такі розбіжності, як чуттєве та логічне, речовинне та польове, динамічне та статичне, синхронічне та діахронічне, конкретне та абстрактне.

ГЛАВА 3

ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТІ

Епохальний внесок в науку полягає часто не у відкритті нового факту чи явища... а в способі їх нового розуміння та тлумачення.

Ю. М. Саарма

Одним з фундаментальних відкриттів науки як форми суспільної свідомості є явище цілісності, синергії, що характеризує феномен "непричинних" цілісносинхронічних зв'язків, коли цілокупності виявляються володіючими властивостями що принципово не можуть бути виведеними з властивостей їх складових частин. Таким чином, цілісність є, насамперед, парадоксальною сутністю, оскільки вона постає там, де спостерігається процес досягнення єдності протилежностей, синтезу функціонально й субстанціонально відмінних об'єктів. Цілісність актулізується 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 самотійного. Тобто цілісність є "душею" Всесвіту.

Духовність, що є переважно категорією міфологічно-релігійного цілісно-синкретичного світорозуміння, етимологічно походить (принаймі на рівні індоевропейських мов) з такого поняття, як "дух". Дух, що є поняттям в основному релігійним, виражає явище, яке вже за своїм визначенням не має чіткої просторово-часової локалізації. Тобто дух (як і духовність) втілює в собі принцип холомності, синергії, взаємозв'язку, взаємодії, опосередкування одного іншим, відображуючи фундаментальний вимір буття – цілісність.

Виникає запитання, чим є цілісність? Ґрунтовне онтологічно-гносеологічне членування Всесвіту виявляє його трьохіпостасність. Філософська традиція розглядає світ як тріадичну сутність: як суб'єкт (дещо внутрішнє, імманентне), як об'єкт (дещо зовнішнє, трансцендентне) та межу, що прокладається між ни-

ми, котра опосередковує суб'єкт-об'єктну взаємодію. При цьому межа може конституювати перехідну сходинку між новою та старою якостями на континуумі розвитку, де ці якості як втілення старого та нового співіснують та взаємно проникнені. Межу як проміжну якість разом з Арістотелем та Гегелем можна вважати "середнім терміном" по відношенню до понять, які фіксують початковий та завершальний стан предмета, що розвивається. У гештальтпсихології це тріадичне членування виступає у вигляді схеми: "Я", "не-Я", межа між ними. Межа як сфера взаємодії суб'єкта та об'єкта (що втілюють два будь-яких взаємодіючих протилежних початки) має парадоксальний зміст [154] бо вона може належати: 1) як суб'єкту, 2) так і об'єкту, 3) також першому та другому одночасно, 4) ні тому, ані іншому. Таким чином, межа (а в більш загальному розумінні – будь-яке граничне явище) є категорією, що відображає цілісність, зв'язок, взаємину, котра "складає річ з елементів" [155]. Окрім цього, межа як чотирьохелементна сутність відбиває принцип чотирьох альтернатив індійської логіки, які відповідають чотирьом рівням осягнення буття, згідно з буддизмом [156], а також виражають чотири можливі логічні координатії між будь-якими протилежностями [48]. Дані чотири концептуальні рівні реальності співвідносяться з етапами розвитку діалектичного протиріччя, яке виступає уможлядною основою будь-якого розвитку, руху, що є, в свою чергу, основним атрибутом та способом існування світу: тотожність (стан єдності протилежних початків – суб'єкта та об'єкта, коли вони постають співіснуючими), відмінність (стан відмінності суб'єкта та об'єкта, їх диференціація), протилежність (стан, де вони постають як такі, що принципово заперечують взаємне існування та взаємовиключаються).

Таким чином, слід зробити найважливіший висновок: духовність як граничне явище в контексті формально-логічного аналізу, як і в контексті аналізу чотирьох філософсько-світоглядних "переваг" [48], втілюється в принципі чотирьох альтернатив, що передбачає наявність невизначено-парадоксального світогляду, тотальний оптимізм, позитивне 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 [15] як наріжних принципах поведінки: пристосування себе до середовища, пристосування середовища до себе, і те, і друге, ні те, ні інше.

Не лише структурний, але й динамічний аспект Всесвіту виявляє тризначне членування явищ і речей. Один із важливих підходів до розгляду духовності у максимально широкому когнітивному контексті є її аналіз з позиції концепції універсальної парадигми розвитку, котра нами розробляється [17; 21; 157; 158]. Цілісність тут, з одного боку – початковий етап розвитку, зміни будь-якої сутності, що конститує процес дихотомічного розщеплення цілого на протилежності. З другого боку, до цілого дані протилежності повертаються, взаємно згасаючи в результаті взаємодії. Ціле також незмінно присутнє в процесі взаємодії протилежностей: воно опосередковує цю взаємодію й виступає "нейтральним" початком взаємодіючих елементів будь-якої пари протилежностей.

Духовність як цілісність, як відображення всезагального зв'язку предметів та явищ, можна інтерпретувати не лише як суто суб'єктивну категорію, але й як те, що притаманне абсолютно всім об'єктивним реаліям життя. Парадоксально-невизначена сутність феномена духовності споріднює всі явища нашого світу, котрі наповнені духовним змістом. Певний натяк на цей висновок нам дають так звані "космологічні аргументи" на користь антропного принципу [159]. Цілісність як духовність – вершина й одночасно основа людини та світу, символ їх довершеності – має безліч когнітивно-світоглядних проекцій.

Цілісність у межах релігійної свідомості – це Вища Реальність, Бог як гарант цілокупності буття, його життєвості. В буддизмі цілісність втілено в понятті пустоти, в даосизмі – це Дао, сутність, яка інтегрує протилежні тенденції розвитку людини та світу. Дао можна співвіднести з принципом "все у всьому", який сформулював ще Анаксагор і який відображено в біблійському сподіванні "да буде Бог все у всьому" (1 Кор. 15, 28). Цей принцип можна співставити з монадою Лейбніца, з Брахманом та Атманом індійського і ведичного канону, з "максимумом" Миколи Кузанського, з апейроном Анаксимандра.

У логіці принцип цілісності відбивається в так званій парадоксальній логіці, яка об'єднує класичну двозначну і діалектичну тризначну (багатозначну) логіки. У межах філософії цілісність постає як третій нейтральний елемент парних філософських категорій, такої, наприклад, як єдине та множинне, протиріччя між котрими, як вважав О. Ф. Лосев, знімається в категорії цілого [116]. В плані казуальної феноменології цілісне є єдністю двох протилежних причинних факторів, відображених в принципах класичного лінійного детермінізму та циклопричинності [24]. Парадоксальна сутність цілого відображається й у явищі не причинних синхронічних зв'язків, котрі аналізуються у працях К. Юнга, В. Паулі, П. Девіс, М. А. Козирева та ін. [26; 27; 160]. Це явище знаходить свої втілення і в реальності не причинного імплікативного узгодження квантових процесів. При цьому світ на його фундаментальному квантовому рівні виявляється принципово цілісною сутністю – єдиним нерозривним комплексом [19]. У теорії пізнання ціле відбивається в понятті Істини, яка виражає єдність того, хто пізнає, і того, що пізнається [116]. С. Б. Церетелі визначив істину як "єдність протилежностей" [139]. Саме у сфері парадоксальної сутності цілого пролягає межа між синтетичним та аналітичним знаннями. Саме тут виявляється феномен "знання до пізнання" [57]. Ціле є принципово новим об'єктом науки, очевидність якого, за словами В. С. Біблера, "лізе з усіх щілин позитивного знання" [146].

В естетиці – це краса (як принцип синергетичного узгодження частин цілого), в аксіології – благо як принцип гармонії прагнень окремої людини та всього суспільства, мікро- та макрокозму. В космології це "праречовина", сингулярний стан матерії, фізичний вакуум. У математиці – це найважливіше число – нуль – як межа між позитивними та негативними числами. У політології це центристи – політичні сили, які об'єднують інтереси лівих та правих. В соціології цілісність постає як деяка незбагненна "внутрішня структура історичної дійсності". Це й "слабкі екологічні зв'язки", за В. П. Казначеевим, котрі поєднують всі організми нашої планети в цілісний моноліт життя. Це також біологічне поле А. Г. Гурвича, креод, ентелехія Арістотеля, "формуюча причинність" Р. Шелдрейка, Всесвіт як

холонний універсум, за Д. Бомом, та К. Прібрамом. Це й ноосфера В. І. Вернадського, "точка збірки" К. Кастанеди, "механізм збірки" Н. Н. Мойсєєва, воля Шопенгауера, екзистенція, "нейтральний елемент" Б. Рассела, "відвічний Х" Г. Гюнтера, "точка Омега" Тейяра де Шардена, універсальне психо-інформаційне поле за Д. В. Кандибою, "семантичний простір" за В. В. Налімовим, "пасіонарність" Л. М. Гумільова, "життєвий порив" А. Бергсона, колективне безсвідоме К. Юнга, квінтесенція (п'ятий синтезуючий елемент древніх, як і п'ятий, поки що гіпотетичний, синтезуючий тип фундаментальної фізичної взаємодії), "космічна симпатія" древньогрецьких філософів, панacea Парацельса, алхімічний філософський камінь, "надсистемний початок" М. О. Лосського...

У психології, психіатрії цілісність виражається в таких категоріях, як гештальт, синестезія, синергія, яка тут актуалізується не лише як предмет науки про самоорганізацію матеріальних систем та їх саморухливості. Трансперсональна психологія Ст. Грофа відкрила феномен особистісної трансценденції, коли історична дійсність виявляється онтологічно прозорою для окремої людини, а макро- та мікрокосм інтегруються в одне ціле [161]. На рівні півкуль головного мозку людини ми також можемо простежити реалізацію принципу холонності, оскільки обидві півкулі відображають світ та опановують їм взаємопротилежним чином: права півкуля відбиває континуально-польовий аспект світу, формуючи багатозначний, художній контекст світорозуміння, будуючи сакральну-релігійну, метафоричну дійсність [82]. Ліва ж півкуля, навпаки, відображує дискретно-речовинний, множинний аспект світу, формуючи жорстко однозначне, абстрактне, дискурсивно-теоретичне світорозуміння, будуючи раціонально-технократичну реальність. Функціональна єдність півкульових стратегій обробки інформації, яка (єдність) виявляється, як свідчать енцефалографічні дослідження, в медитативному стані [49], дає можливість актуалізації "моменту істини", осяяння, просвітлення, аутентичного, інтуїтивно-медитативного розуміння Всесвіту, котрий тут постає таким же єдиним, як і множинним, таким же складним, як і простим... а актуально-дійсне й потенційно-можливе не диференціюються

(що, до речі, спостерігається на фундаментальному квантовому рівні матерії [29]).

Таким чином, духовна (самореалізована, за А. Маслоу) людина є феноменом, у сфері котрого інтегруються всі численні дихотомії буття, що співвідносяться з психосоматичною природою півкуль мозку, – такі, як сакральне та профанічне, імманентне та трансцендентне, віра та знання, емпатія та рефлексія, довіра та скепсис, Я і не-Я, екстраверсія та інтроверсія, довільна та мимовільна сфери психічної діяльності, перша та друга сигнальні системи, чоловіче та жіноче, моральне та фактологічне, нормативне та дескриптивне, належне та дійсне... Духовна особистість гармонійно сполучає в собі протилежні буттєві стани, виявляючись могутньою творчою істотою, бо вона поєднує протилежності, досягаючи психосоматичного балансу й характеризується величезною напругою, а звідси – колосальною могутністю [162]. Духовність як цілісність є, таким чином, тим, що, з одного боку, синтезує розбіжності, а з другого – подібно до апокаліпсичного "двосічного меча", відокремлює грішників від праведників, темряву від світла, добро від зла, віддаючи Богу – Богове, а кесарю – кесареве. Саме завдяки духовному стану синтезу Я і не-Я стає можливим реалізація християнського принципу "люби Господа свого... і свого ближнього, як самого себе" (Лк. 10, 27).

Отже, вчення про духовність з точки зору вищевикладеного аналізу має виражати ідею єдності людини і світу, уніфікуючи та сполучаючи в собі психофізіологічний, соціально-політичний, етико-аксіологічний, культурно-історичний, соціоприродний, космопланетарний контексти людського буття. Духовність ми визначаємо як категорію суспільної свідомості, що відбиває у досить специфічному вигляді універсальну властивість Всесвіту – цілісність, яка є чинником неперервності, холонності, тотальності всіх проявів існування матерії. У цьому розумінні духовність є світом як єдністю, як сукупністю його елементів, кожен з яких як дещо цілісне також є духовною сутністю, оскільки онтологічно кожна річ та явище виявляють своє буття через наявність властивостей, а кожна властивість, як відомо, проявляється саме через співвідношення, взаємодію окремої речі із своїм оточенням, тобто не може існувати як ізольована сутність й

інкорпорується в загальний буттєвий контекст Всесвіту. Кожна річ виявляє свою єдність із світом і на рівні гносеології, бо логічно визначити річ – це співвіднести її з іншими речами, котрі при їх визначенні також підлягають даній процедурі. Таким чином, в формально-логічний "склад" речі входить так чи інакше весь світ (подібно до того, як кожна елементарна частка, стверджував М. А. Марков, по суті складається з усіх елементарних часток), а кожна річ постає гносеологіно тотожною зі світом як чимось цілісним.

Стан духовності як дещо принципово цілісне, граничне та парадоксальне передбачає відповідну поведінку та світогляд, які характеризуються миротворчістю, нейтральністю, спонтанністю, самодостатністю, непередбаченістю, парадоксальним синтезом протилежних рис та якостей, здатністю бути собою і одночасно поза собою, поєднуючи Я та не-Я, внутрішнє та зовнішнє, складне та просте, статичне та динамічне, чуттєве та логічне, містичне та раціональне... Чим більш все це притаманне людині, тим більш духовною істотою вона є, тим більш здатна така самоактуалізована людина до спокою та одночасно до розвитку. Духовність як синтез протилежностей, як граничне явище є одночасно первісним витоком онто- та філогенетичної еволюції, і її підсумком, те, з чого починається рух, те, чим він закінчується. Це, також й те, що є діалектичним ґрунтом руху, який здійснюється завдяки взаємодії протилежностей, котрі постійно нівелюються, виявляючи "нейтральний елемент" – духовність – "алмазне" буття Абсолюту [6].

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, й те, до чого вона прагне через самовдосконалення. Таким чином, стан духовності досягається як завдяки пасивності, нерухомості, так само і активності людини, через змінювання себе і свого середовища. Духовність також виявляється в момент переходу від пасивного до активного стану. Таким чином, духовність існує в трьох формах – як виток розвитку (те, що було), як мета розвитку (те, що буде), як межа між минулим та наступним, яка регулює процес розвитку. Дана межа може розумітися як екзистенція, що є онтологічною (актуально-дійсною) категорією, в той час як початок

та ціль є гносеологічною (потенційно-можливою) категорією. Таким чином, можна відокремити актуальну та потенційну (онтологічну та гносеологічну) типи духовності. Координацію між даними типами духовності можна проілюструвати словами Блаженного Августина, який вважав, "що все минуле вже не є існуючим, все майбутнє – ще не є існуючим, отож майбутнє та минуле є вадами буття".

Зрозуміло, що духовність притаманна не лише людям, але й етносам. Якщо говорити про український народ, то його можна охарактеризувати як носія онтологічної (екзистенціальної) духовності, тобто тієї духовності, котра є існуючою, актуальною сутністю, "серцем" духовного континуума, який пролягає між минулим та майбутнім, серцем, яке постійно б'ється.

Це пояснюється тим, що український етнос – 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. Даний висновок 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 ("сродність" Людині всього 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" [163]. Існує думка про причину розвитку такої світоглядної риси: "тривале проживання на межі ворожого степу виробило в українців специфічне "екзистенціально-межове" світовідчуття – гостро емоційне переживання сьогоденності життя, життєлюбність, поетичне, лірично-пісенне сприймання природного та соціального точення" [163].

Спробуємо охарактеризувати деякі особливості українського етносу, які свідчать про те, що він є носієм онтологічного типу духовності. По-перше, в українській психіці Бог розчинений в усій природі [46; 164]. І. Нечуй-Левицький відмічав пантеїс-

тичність 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 [165]. Миротлюбивість, традиціоналізм, толерантність [163, с. 65; 166; 167] також характеризують українців як носіїв екзистенціальної, граничної духовності. Потреба самоактуалізації, прихильність до свого Я [168] 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, які ми знаходимо практично в усій етнопсихологічній літературі (у М. Костомарова, Ю. Липа, Д. Виконської, В. Липинського, М. Донцова, Я. Яреми, М. Шлемкевича [169; 170; 171; 172; 173; 174; 175]) притаманна українській ментальності, котра кристалізувалася, як пише Я. Ярема [167], за умов нескінченних історичних "лихоліть". Історія свідчить, 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 [176]. При цьому формувалось відчуття пасивності, коли український етнос сприймав себе як об'єкт, а не суб'єкт історії [163, с. 101]. Екзистенціальність як єдність протилежностей проявляється в тому, що в українській національній душі поєднуються протилежні якості – ліричність та сентиментальність згашають природну прагматичність та занепокоєність, що відіграє роль своєрідного психоделіка [169, с. 107]. "Геніальний примітивізм", інфантилізм, нездатність включитися в умови зрілого віку [171, с. 109] характеризують прагнення українського етносу до безпосереднього існування за принципом "тут і зараз", що притаманне дитині. Дана якість притаманна також і жінці, що, як свідчить психологія, характеризується "симетричною" поведінкою, та пасивним світосприйняттям. Але український народ деякі дослідники відносять саме до жіночих націй [177].

Таким чином, типовими рисами українського національного характеру можна вважати, як пишуть М. Н. Корнев та А. Б. Коваленко у книзі "Соціальна психологія" (К., 1995, с. 142–143), "демократичність, волелюбство, емоційність, що виявляється у музичності, наближеності українців до природи,

культі жінки і родини, релігійності, толерантності до інших народів, працелюбстві, гостинності тощо".

Все вищевикладене не повинне призводити до висновків, що українському етносу притаманний лише онтологічний тип духовності, але зрозуміло, що саме він переважає у структурі його ментальності.

ГЛАВА 4

ЛЮДИНА ЯК ДИНАМІЧНА СУТНІСТЬ

Заря, тебе подобны мы –
Смешенье пламени и хлада,
Смешение небес и ада,
Слияние лучей и тьмы.

А. Хомяков

Витоки людського буття характеризується первісною нерозчленованістю людини та середовища її існування, що притаманно тваринам. "Тварина у своїй дії не виходить за межі переважно адаптивного відношення до середовища, її дії спрямовані на досягнення предметної суті оточуючого світу" [178]. Тварина при цьому характеризується предметністю, неопосередкованістю в своєму відношенні до світу, що характерно для правопівкульового мислення, що в плані онто- та філогенезу є первісним по відношенню до лівопівкульового аспекта психіки [37]. Тобто тварина тотожна своєму існуванню, вона не відокремлює себе від своєї життєдіяльності [92, т. 20, с. 510) Людина, розвиваючись від правопівкульового до лівопівкульового психічного модусу, розриває пута неопосередковано-цілісного буття, предметного, чуттєвого відношення до світу, та включається в процес розпредмечування, а потім знову опредмечування світу на більш високому, широкому рівні предметної дійсності, яка набуває культурологічного значення, що дозволяє здійснити культурно-технократичну експансію в природне середовище, котра при цьому мов би заново створюється. Рухаючись в цьому напрямку своєї еволюції, людина розщеплює та дискретизує світ [179]. Потім від дискретно-знакового (друго-сигнального, теоретичного), вербально-символічного відображення дійсності (яке дозволяє розширити обрій сприймання дійсності, звільнитися від полону безпосередньої даності та замінити предмет символом, знаком) людина знову повертається у сферу предметного світу і опредмечує непомірно розширений знаково-вербальний горизонт сприйняття до розмірів всього світу (знаходячи для кожного з його об'єктів певне знакове

позначення). При цьому людина одержує можливість поєднати симетрично-правопівкульовий та асиметрично-лівопівкульовий світи, що дозволяє їй "тоталізувати" світ, бути причетною Всесвіту, а не лише точці, до якої її прив'язують потреби та інстинкти, як це має місце у тварин [180]. Треба відмітити, що в процесі розпредмечування світу людина звільняється від його життєвого ритму, що виявляє можливість для побудови соціального буття, яке, як пишуть екзистенціалісти, відчужує людину від її "істинної сутності". Це робить людину подвійною істотою – симетрично-предметною та одночасно асиметрично-знаковою ("символічною твариною", за Е. Кассирером [181]), чи, за Кантом, емпіричною та умоглядною [108, т. 3, с. 482–484].

Актуальна предметна дійсність, таким чином, була замінена знаково-потенційною соціальною дійсністю, коли "можливість стала домінувати над даністю" [182]. Потреби, які задовольнялися істотою у симетричному природному середовищі, зараз вже виявляють перешкоди, що впливають з можливості диференціювати "тепер і тоді", актуальне та можливе. Виникає тривога, яку Ф. Перлз визначив як "прірву між зараз і тоді" [183]. З'являється принцип часу як лінійної сутності. Як пише О. П. Блаватська, "коли Хронос зображається в момент нанесення каліцтва своєму батькові Урану, то значення цього каліцтва наступне: абсолютний час повинен стати обмеженим та обумовленим. Частина відділяється від цілого для того, щоб показати, що батько богів переходить з вічної тривалості в обмежений часом простір" [184]. У християнстві даний акт називається кенозисом – що є дією Бога, яка спрямована на світ, а це призводить до необхідного самообмеження Всевишнього, що залишає місце тваринній свободі, без якої, як пише А. Мень, буття було б спотвореним відбитком свого Творця. Час який виникає при цьому, породжує ідею часу, яка, як пише М. Гайо, є "початком жалю" [185]. Світ при цьому починає відображатися з позиції статистичного прогнозу як імовірна сутність. У зв'язку з цим, цікавим є міф про Прометея, який "наділив людей розумом". Ім'я "Прометей" означає "передбачаючий", "мислячий по-передніше". Таким чином, здатність до передбачення, до

аналітичної екстраполяції подій є чи не найважливішим чинником формування людської цивілізації.

Отже, синтетичне розщеплюється та перетворюється на аналітичне. При цьому симетрично-синтетичне постає таким, яке містить у прихованому, згорнутому, віртуальному вигляді потенцію для розгортання асиметрично-аналітичного, що можна пояснити на прикладі таких категорій логіки, як синтетичне та аналітичне. Тут можна говорити про аналітичні та синтетичні судження та знання, які є пов'язаними нерозривним чином, коли аналітичне розгортання думки виявляє лише те, що було в них приховано в синтетичному вигляді. Гегель вважав, що аналітичне положення містить в собі завдання як вже розв'язане саме по собі [20, т. 4, с. 30–40], а Л. Вітгенштейн стверджував, що в логіці процес і результат еквівалентні, коли доказ є лише механічним засобом полегшити розпізнавання тавтології там, де вона ускладнена [186]. Кант трактував синтетичні судження як поширюючі наші знання, а аналітичні – як ті, що пояснюють те, що містилось у засновках [108, т. 3, с. 229–231, т. 2, с. 394]. Міркування К. Гемпеля підтверджують цю думку: "Оскільки всі математичні докази спираються лише на логічні висновки з певних постулатів, то можна сказати, що математична теорема, така як теорема Піфагора в геометрії, не стверджує нічого, що є об'єктивно чи теоретично новим в порівнянні з постулатами, з яких вона виведена, хоча її зміст може бути психологічно новим у тому розумінні, що ми не підозрівали того, що він приховано містився в постулатах". Е. Мах про геометричні докази писав наступне: "Старанно усуваючи з нашого уявлення все, що потрапило сюди як додаток до конструкції, а не через силогізм, ми не знайдемо в нашому уявленні нічого, крім одного витокового положення" [55, с. 185–187].

Можна сказати, що шлях розвитку людини пролягає до все більш опосередкованого (через знаряддя праці, знак, слово, теоретичну ідею) існування, що призводить до "втрати" безпосереднього синтетичного знання, віковичної мудрості, породжуючи феномен "знання до пізнання" [57]. Як говорять на Сході, "той, хто доводить, не знає, а той, хто знає – не доводить".

Таким чином, ми можемо говорити про два типа дійсності – симетричну та асиметричну, які в кінцевому підсумку синтезу-

ються та приводяться до цілого. Уявлення про це передбачає вчення, яке розвивається, як пише М. О. Лосський, "на ґрунті філософії, що вбачає інтимний зв'язок всіх істот, яка є можливою тому, що буття кожного індивідууму не зводиться лише до відокремлених в просторі об'ємів та роздіблених у часі процесів, а містить у собі ще більш глибоку надчасову та надпросторову сторону, яка надає світові характеру органічного цілого" [187]. Дане органічне ціле знаходить своє втілення у феноменах квантового рівня Всесвіту, на якому він постає як дещо єдине, що деякою мірою доводить уявлення про реальність парадоксальної дійсності, яку М. О. Лосський визначає як стан "абсолютної повноти буття". "Абсолютна повнота буття, – пише він, – є здійснена єдність всіх взаємно упорядкованих змістів буття. Цей принцип, згідно з Лейбніцем, лежить в основі нашого світу як кращого з усіх можливих світів" [187, с. 48]. Цей принцип може слугувати у якості застановочного для антропного космологічного постулата, який стверджує, що людина актуалізована у вельми вузьких онтологічних (фізичних) рамках Всевіту, що є мов би створеним задля людини і який вписується в геоцентричну систему Птолемея, котра базується на уявленні про Землю як центру світобудови.

Звідси висновки про реальність деякого парадоксального принципу всезагальності буття. Як пише М. О. Лосський, "Філософське умоспоглядання встановлює з абсолютною достовірністю, що світ, який є систематичною єдністю множини елементів, не може бути первісним, самостійно існуючим: всюди, де є принаймі два елементи, що з'єднуються один з одним будь-яким відношенням, повинен існувати третій початок, який обіймає ці два елементи та є умовою для можливості відношення між ними... Звідси впливає наступний висновок: якщо світ є систематичною єдністю, що просякнена відношеннями, то вище світу, як основа його, міститься "Надсистемне начало" (187, с. 49). Тут, як ми бачимо, відношення абсолютизується, але, саме відношення "складає річ з елементів" [155].

Якщо сказати, що розвиток світу йде від контитуально-польового до дискретно-речовинного аспекту матерії, то стає зрозумілим висновок М. О. Лосського про існування двох світів – Царства божого (де всі форми життя набувають онто-

логічної прозорості та взаємного просякнення) та "психоматеріального царства", де форми життя існують як відносно ізольовані сутності, які заперечують одна одну. Цей принцип заперечення відбивається в самому визначенні життя, як роботи "відповідним чином організованої системи утримання та розвитку антиентропійних станів за рахунок збільшення ентропії речовини середовища" [188], тобто за рахунок руйнування зовнішнього середовища через використання його енергії та створення зовні ентропії [189]. Взаємне заперечення форм життя проявляється на рівні принципів саморегуляції функцій організмів, де процеси характеризуються лінійним поетапним розвитком: "кінець однієї ланки цілісної системи мов би стимулює початок другої ланки... При цьому послідовно розгортаючись, ланки цілісного процесу мають по відношенню одна до одної характер "протилежностей" (посилення однієї призводить до послаблення другої)" [190].

Таким чином, розвиток розумового життя йде від неопосередкованого до опосередкованого, від мимовільної до довільної сфери психічної діяльності, від безумовно-рефлекторного до умовно-рефлекторного, тобто від необхідності до свободи (волі), бо "відсутність в умовного рефлексу "обов'язкового" рецептивного поля та "гарантована" можливість встановлення зв'язку (точніше взаємозв'язку) між будь-яким рецепторним апаратом і будь-яким безумовним центром є однією з головних передумов "свободи" організму, його активності" [190].

Можна припустити, що розвиток життя проходить від стану необмеженого синтетичного знання до стану обмеженого множинно-аналітичного знання, що виступає основою для волі людини, бо воля є перш за все воля вибору, яка можлива лише у множинному асиметричному світі, де діють відносно ізольовані один від одного, автономні, речовинні, егоцентричні істоти. Саме "егоцентризм, – як відмічав М. О. Бердяєв, – є замкнутість і безвихідність, ядуха, божевільність на собі, першородний гріх" [191]. Ці уявлення зближують наукову та релігійну свідомість щодо розуміння еволюційної динаміки людини, яка (динаміка) ілюструється східною релігійною думкою наступним чином: "людина повинна пройти двома шляхами життя: Шляхом Вирушення та Шляхом Повернення. На Шляху Вирушення людина відчуває себе... своїм тимчасовим тілісним буттям, своїм

відрубним від свого Я... та живе користю лише особовою; потім користь її розширюється, вона живе не лише собою, але й життям своєї родини, свого племені, свого народу... На Шляху ж Повернення втрачаються межі її особового та суспільного Я... таким чином зливається свідомість, життя людини з Єдиним Життям, є Єдиним Я, – починається її духовне існування" [192]

Треба зазначити, що в даній цитаті показано лише половину шляху еволюції людини та людства. Справа в тому, що перш ніж людина постане перед нами у якості "відрубного від всього Я", вона повинна вичерпати можливості "безособового" існування в межах "райського", соборного, польового буття. Можна сказати, що розвиток суспільства виявляє дві послідовні форми життя – польову та речовинну (білково-нуклеїнову), коли розвиток йде від "райського" польового, потенційно-можливого стану до стану одиничної людини, яка одягається "в одязі шкіряні", від польової істоти, представника "першої раси", за О. П. Блаватською, до речовинної істоти наступних рас. Ці уявлення в цілому узгоджуються з механізмом морфогенезу, як його бачать представники новітніх біологічних напрямків, що роблять спробу зрозуміти процес морфо- та органогенезу [193]. Слід відзначити й те, що даний висновок узгоджується з розробками В. П. Казначеева та Є. О. Спіріна, які доводять, що групи протомід (ранні людські популяції, "людські зграї") існували в умовах єдиної польової організації, що об'єднувала ансамблі нейронних констеляцій головного мозку кожного члена таких груп, які "могли функціонувати як єдиний "організм" на деякій території" [6, с. 120–122]. Це сприяло виникненню "розумної форми живої речовини", яка співвідноситься з такими поняттями, як ноосфера В. І. Вернадського, колективне безсвідоме К. Юнга, "егрегор", "універсальне психічне поле" та ін. "Розвиток праці, культури соціальної, сімейної організації призвело до того, що первісні польові форми розумної речовини, – пише В. П. Казначеев, – "заглибились", "замаскувалися" в нових соціальних домінантах", і збереглися в межах релігійно-міфологічного мислення та діяльності. При цьому, "кожний з нас у своєму життєвому циклі проходить стадію інтенсивного занурення в польову організацію – в ембріональному періоді, потім в ранньому дитинстві до трьох – п'яти років". Далі

польові взаємодії нівелюються "системами сучасного виховання, навчання, засвоєння правил життя (соціальних ролей)". Рання польова форма життя, як вважає В. П. Казначеев, завдячує своїм існуванням "слабким екологічним зв'язкам", при цьому реалізація феномену польової організації в первісних людських популяціях пов'язана з міфологічним цілісним "польовим" мисленням прадавніх людей, що сполучалося з обрядами, "синкретичними діями", одне з яких – "тріумфальна церемонія", яку досліджував К. Лоренц [194]. Як відмічає В. П. Казначеев, аналогі тріумфальної церемонії можна знайти в сучасних явищах культури, наприклад в рок-культурі. Треба сказати, що всі тоталітарні режими орієнтувались на дух масового ентузіазму.

Ентодинаміка найбільш виразно ілюструється еволюцією релігійних уявлень людства. Спочатку людина та оточуючий її світ були нерозривними, тому культові ритуали не відрізнялись від реальних вчинків та дій людини. Потім мав місце процес десакралізації, "відчуждення від священного", "гріхопадіння", процес розгортання асиметризації людини та світу, що сприймався як "прокляття згори", як фактор психічних та соматичних хвороб, які переборюються в межах деяких психотерапевтичних технік [195]. Буттєва асиметрія, атомізація існування робить людину чужинцем в його приватному світі [196], який втратив первісну сокровенну Єдність. Тому людина "прагне подолати цей внутрішній розрив, вона страждає від спраги "абсолютності", тієї гармонії, яка зніме прокляття, що розділяє її з природою, з іншими людьми, з собою" [197]. Тут ми маємо замкнену схему акту творіння як "вічного повернення" [198], яка набуває форми спіралі, якщо ми сполучимо її з лінійною еволюційною схемою. Таким чином, людина сучасності прагне до втраченого сакрального світу. В кінцевому підсумку, на вершині розвитку релігійної свідомості, християнський подвижник, як пише О. Клеман, [58, с. 225] весь космос сприймає як храм Бога, в якому він молиться "біля алтаря свого серця". Можна сказати, що спочатку люди поклонялися ідолам видимим, потім вітхованому невидимому Богу, на зміну чому прийшло поклоніння видимому Богу – Ісусу Христу. Даний перебіг знаходить своє втілення на Сході. Тут ми маємо дзенського монаха, людину, котра колись пережила "саторі" (просвітлення), а потім повер-

нулася до звичайного існування, щоб допомогати іншим. Але весь лад її життя проникнений освяченням повсякчасності, сакралізацією дійсності, поєднанням Нірвани та Сансарі [199].

Цей кругообіг ми спостерігаємо на рівні еволюції людського суспільства. Деякі марксистські філософи вважають, що комуністичне суспільство, яке є "вінцем розвитку людства", повторює його початкову стадію – первісно-общинну формацію ("злитий комунізм"), але на більш високому рівні своєї еволюції. Дуже показовими у даному відношенні є роздуми К. Сен-Сімона, який "золотий вік", що відноситься легендами до минулого, відносив до майбутнього [200].

На рівні вищих психічних функцій, тобто на рівні функціонування півкуля мозку людини її еволюція одержує досить просту схему: спочатку наявна правопівкульова дійсність, в межах якої внутрішнє та зовнішнє, Я та не-Я, причина та наслідок, просте та складне, частка та ціле не відрізнялись, що виявляло стан просвітлення, в якому людина постає як містик, медіум, екстрасенс. Потім розвивається лівопівкульова, аналітична сторона психічної діяльності, людина постає як аналітик. У решті решт спостерігається процес півкульового синтезу та виходу до нейтралізації сакрального та профанічного. Духовний подвижник вступає на шлях поєднання вищого та нижчого, він поєднує сансару та нірвану, коли досягає стану медитації серед чуттєвих колізій звичайного життя [156, с. 45] Тут відокремлюється "нейтральний рівень" буттєвих переживань як найвищий, що поєднує суб'єктивні моделі актуальної об'єктивної реальності ("форма") та віртуальної об'єктивної реальності ("пустота"), тобто тут має місце інтеграція просвітлення та потьмарення. Зрозуміло, що такий нейтральний стан неможливий без досягнення стану саторі [201].

Таким чином, кінцева мета розвитку людини – єдність протилежностей – означає єдність Я та не-Я, досягнення стану "надсвідомості", що є парадоксальною сутністю, риси якої можуть бути проілюстровані цитатою з "Мундака упанішади": "Воно не є свідомістю зовнішнього, воно не є свідомістю внутрішнього, воно не є свідомістю ні одного, ані другого...". Чжуан-цзи, китайський містик, який жив у IV столітті, писав: "я і всі речі в піднебесній суть одне". Плотин говорив, що людина, яка пере-

стає бути індивідом, обіймає собою весь світ. Цей стан, який на Сході називають нірваною, Ангеліус Сілезіус виразив так: "Я є таким же великим, як Бог, Він є таким же малим, як я... Я сам є Вічність: звільнений від дії часу, я зливаюсь з Богом та Бога зливаю з собою" [202]. Мейстер Екхарт, християнський містик XIII століття вказував, що все розмаїття, яке дане людині, за внутрішньою суттю своєю єдине. В Євангелії від Фоми сказано, що "Царство Боже усередині вас та іззовні вас" [203]. Цей стан не є чимось незвичайним. Сучасний напрямок психології – трансперсональна психологія виявила багато модифікацій цього стану, які вона визначає як надособистісні переживання [204].

Психофізіологічний базис надособистісних переживань, які трансцендують простір та час, актуалізується на рівні півкуль мозку людини. Якщо прийняти до уваги, що права півкуля функціонує у теперішньому часі з опорою на минуле, а ліва – у теперішньому часі зі зверненням до майбутнього, то можна стверджувати: оскільки розвиток людини в онто- та філогенезі йде від правопівкульових функцій до лівопівкульових, а від них – до синтезу правого та лівого, то це означає: людина рухається від минулого у майбутнє, а від нього – до синтезу минулого та майбутнього, коли просторово-часова дихотомія буття нівелюється, а людина звільняється від прокляття Хроносу.

ГЛАВА 5

СОЦІАЛЬНА ДИНАМІКА

На весах великих счастья чашам редко дан покой:
Должен ты иль подниматься, или долу опускаться.
Властуй или покоряйся, с торжеством иль с горем знайся,
Тяжким молотом взвивайся, или наковальней стой.

Гете

Найпершою реальністю для людини є вона сама. Окрім того, людину робить людиною здатність мислити. Ось чому основним питанням для мислячої істоти є питання про саму себе і власне існування в контексті його сенсоутворюючого аналізу. Пізнати ж себе як особистість, не пізнаючи історичного підґрунтя свого буття, людина не може, бо особистість є сукупністю суспільних відносин, а сама людина, відзначає Н. Аббан'яно, народжується та формується як особистість саме завдяки історії, що впливає з напруги між поточним, минулим часом та вічністю [205, с. 5]. Як писав Гегель, єдиний урок, який люди добувають з історії – той, що люди ніколи не добувають ніяких уроків з історії. Чому ж ми завжди сліпі як до своєї особистісної, так і до соціальної історії? По-перше, тому, що ми почасти не бачимо ясних моделей соціальної динаміки, що змінюють одна одну та формують історичний континуум. Ми не розуміємо причинно-наслідкового зв'язку в ланцюгу історичних подій, не усвідомлюємо, що історія не є інвентарним набором випадкових подій, але сутністю, яка підлягає цілій низці законів. По-друге, все що відбувається, або будь-коли відбувалося, людина може свідомо уявити собі лише тоді, коли вона пов'яже все це зі своїм власним досвідом. Тобто, людина сама є критерієм історичних подій, які вона сприймає через призму своєї особистості. Тому наше завдання полягає в тому, щоб, з одного боку, описати основні моделі соціальної динаміки, "котрі з упертістю та нещадно виникають як в самому історичному процесі, так і в щоденному житті" [196, с. 82].

З другого боку, ми маємо пов'язати дану соціальну динаміку з динамікою людини, привести до певної концептуальної єдності

дві сторони нашого існування – внутрішню, індивідуально-особистісну та зовнішню, соціально-історичну. Наш аналіз особистісно-соціальної динаміки базується на концептуалізованій нами в результаті широкого філософського аналізу діалектики симетрії-асиметрії універсальної моделі розвитку.

Одним з гносеологічних наслідків філософського принципу єдності світу є те, що індивідуально-особистісна та історико-культурологічна сторони людського буття методологічно ізоморфні, а історія людини в принципі ідентична історії всього людства. Певний натяк на схожість особистісної та соціальної схем розвитку нам дає біогенетичний закон Е. Геккеля, що фіксує симетричність онто- та філогенезу в стадії ембріогенезу. Даний закон було перенесено на процес онтогенетичного розвитку людини Ст. Холлом, який намагався довести зв'язок між історичним та індивідуальним розвитком. Цей зв'язок у сучасній науці простежено ще недостатньо, хоча в межах трансперсональної психології й виявляється певна кореляція між онто-, філо- та ембріогенезом.

Треба визначити, що єдність фізичного, духовного та історико-культурологічного аспектів людського буття не є откровенням для науки про людину та суспільство. Так, французькі просвітителі висунули постулат про історичний універсалізм, розробили вчення про історію як вираз універсальної природи людини. А. Тюрго писав, що людський рід, подібно всякому індивіду, має власний стан дитинства та свій прогрес. Принцип антропності соціуму та космосу, який тут відстоюється, притаманний древнім вченням Сходу та Заходу (де стверджується єдність макро- та мікрокосму [6]), визнаний сучасною космологією [159]. Даного принципу дотримувались численні мислителі, починаючи з Платона. Це О. Конт, В. Гумбольдт, І. Гердер, М. О. Лосський, К. Юнг, та ін. У К. Леві-Строса структура людського розуму тотожна структурі фізичної реальності [206]. Тейяр де Шарден доводить ідентичність розвитку окремих цивілізацій, людини та законів біологічної еволюції [3]. Трактівка проблеми людини, що випливає з визнання "рівноправності" природного та соціального притаманна й психоаналізу [207]. Ф. Арієс розумів соціальну історію як низку прогресуючих етапів індивідуалізації та рефлексії [205, с 25]. Ж. Лефевр показав, що за політико-

ідеологічною "подійною" історією приховано її глибинне джерело – підпорядкована особливим законам динаміка колективної ментальності [205, с. 117]. Розуміння єдності людини, природи та суспільства відображено в соціобіології, яка проводить синтез суспільних та природничих наук на основі дослідження еволюційно-біологічних передумов поведінки людини [208]. Існують дослідження, які показують, що загальна схема розвитку психіки людини подібна до схеми етногенезу в контексті культурно-історичного розвитку психічних процесів [209]. Дослідження в галузі трансперсональної психології свідчать про те, що історія людства виявляється онтологічно прозорою для окремої людини [210]. Все це переконує в тому, що вивчаючи людину та історію кожний дослідник, як вважає Л. Лоренцер, має керуватися завданням охопити одночасно сторону суспільних умов та сторону індивідуальних потягів, запобігаючи розчиненню однієї з них у невизначеності [211].

Концептуалізована нами універсальна модель розвитку дозволяє простежити схожість особистісної та соціальної динамік, поглибити розуміння самої історії людства. Щодо індивідуально-особистісної динаміки, то вона вивчена сучасною наукою достатньо глибоко. Як пише М. І. Стеблін-Каменський, "процес становлення особистості, тобто поступовий розвиток від первісної нерозчленованості "я" і не "я" до все більш чіткого протиставлення суб'єктивного об'єктивному, духовного фізичному, нематеріального матеріальному – це, звичайно, і є генеральна лінія розвитку людської свідомості" [212]. Дана лінійна діахронічна схема формування свідомості та самої особистості людини доповнюється циклічною синхронічною схемою, коли розвиток людини виявляє циклічність щонайменше на річні онто- та філогенетичного розвитку півкуль головного мозку, які є вищим психічним регулятором поведінки людини [213]. Відомо, що у людини півкулі витково постають як функціонально симетричні (коли вони працюють за принципом правої півкулі), далі спостерігається процес зростання їх асиметрії, яка ближче до похилого віку починає нівелюватися та приходить у стан виткової симетрії [214], тобто розвиток психіки йде від правої півкулі до лівої, а від неї повертається до правої.

Лівопівкульовий та правопівкульовий стани людського організму можна співвіднести з двома полярними станами матерії – речовиною та полем, з двома детерміністськими факторами, концептуалізованими в межах принципів лінійного та циклічного детермінізму, а також з такими вимірами людини, як емпатія та рефлексія, несвідомо-інстинктивне та індивідуально-особистісне, з такими аспектами всесвіту, як єдине та множинне, синхронічне та діахронічне. Можна сказати, що півкульова динаміка відображає динаміку суспільства, природи та космосу в цілому, а людина та оточуючий її світ єдині. Свідомість же тождя буттю, коли, як писав Гегель, "Предмети та мислення про них самі по собі співпадають", при цьому має місце збіг "форм та законів пізнавального мислення з формами та законами об'єктивної реальності" [20, т. 5, с. 22–27].

Можна виділити чотири наріжні стани психіки людини в контексті півкульової динаміки: правопівкульовий та лівопівкульовий, а також фази взаємного переходу цих станів один в одного, при якому спостерігається, з одного боку, розщеплення півкульової симетрії (перехід від "правого" до "лівого"), а з другого – зворотний процес нівелювання досягнутої асиметрії (перехід від "лівого" до "правого"). Четвертим станом можна вважати півкульовий синтез, коли півкулі функціонально синхронізовані та являють собою єдине ціле. Дані чотири об'єктивні стани відображені в сфері суб'єктивного формально-логічного аналізу суб'єкт-об'єктних відносин. Відносини між суб'єктом та об'єктом виявляють чотири можливих формально-логічних "переваги": 1) або об'єкт є первинною реальністю; 2) або суб'єкт; 3) ні суб'єкт, ані об'єкт; 4) і суб'єкт, і об'єкт. У буддизмі ця четвертинність втілена в діалектичній установці, що має назву "чотири альтернативи" [156, с. 234], які співвідносяться 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.

Ці чотири фундаментальні стани можна співставити зі схемою "гносеологічно-світоглядних переваг" за Ю. А. Урманцевим, 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; 4) ні та, ні інша [48]. Чотири фундаментальні стани можна співвіднести з чотирма основними ізометріями (симетріями), що розглядаються системним аналізом: просторовою, часовою, динамічною, субстаціональною, бо субстаціональна та просторова ізометрії відносяться одна до одної як суб'єкт та об'єкт, тобто як внутрішнє та зовнішнє (дискретне та континуальне), речовинне та польове. В той час як в межах руху суб'єкт і об'єкт взаємонеутралізуються, "розчиняються" один в одному (дане ствердження ілюструється апорією Зенона "Стріла"), а у межах часу вони розміщені як співіснуючі й послідовно змінюють один одного. Чотири рівні реальності, які тут подані, очевидно, співвідносяться й з іншими четверинними координатами буття, такими як чотири принципи логічного мислення (принцип непротирічності мислення, закони виключеного третього, достатньої підстави, тотожності), чотири групи математичних аксіом (аксіоми належності, руху, неперервності, порядку). Це й чотири речовинні стани (твердий, рідкий, газоподібний, плазменний), чотири фундаментальні типи фізичної взаємодії (сильне, слабе, електромагнітне, гравітаційне). П. О. Сорокін виділяє й чотири типи суспільних стосунків, Платон – чотири форми державності (тимократія, олігархія, демократія, тиранія), а В. А. Карташев – аналізує чотири типи систем [15, с. 336], які прямо співвідносяться з чотирма типами пристосувальних реакцій будь-якого організму: 1) змінювання себе з метою пристосування до середовища (аутопластика, альтруїзм, правопівкульовий стан, що передбачає ставлення до світу з повною довірою, в дусі емпатичного злиття з ним); 2) змінювання середовища в процесі пристосування до нього (алопластика, егоїзм, лівопівкульовий стан, що передбачає виділення себе із середовища, розвиток індивідуально-особистісного, рольового начала людини, ставлення до світу в дусі скептичної рефлексії, логічного аналізу); 3) єдність першого й другого станів (стан півкульової функціональної синхронізації); 4) ні те, ані друге, стан поглиблення півкульової синхронізації й вихід до взаємного гасіння півкульових функцій, коли ніхто ні до чого не пристосовується і нічого не пристосовує до себе. Цей стан ілюструється комуністичним принципом вільного розвитку кожного у межах вільного розвитку всіх.

Ці чотири стани корелюють з чотирма гострими афективними реакціями людини (динамічними змінами в межах акцентуації характеру): аутоагресія, агресія на оточення, утікання від афективної ситуації, розряд афекту в "спектакль". Дані реакції співпадають і з чотирма типами соціальних стосунків за П. О. Сорокіним (стосунки через знання про фактор, що спонукає до дії, стосунки через відкриті дії, через утримання від дій, через активну толерантність), а також з чотирма психотипами людини, в основі яких, як вважає П. В. Сімонов, лежать нормальні особливості функціонування структур головного мозку, порушення котрих призводить до чотирьох головних типів неврозів (неврас-тєня, психостєня, істерія, невроз нав'язливих станів) [215].

Можна виділити основні соціальні модуси, які співвідно-сяться з чотирма типами політичних сил: правими (що характе-ризуються лівопівкульовим прагненням до соціальної асиметрії, їх лозунгом є "свобода для кожного", тобто стан соціальної дис-кретності), лівими (що характеризуються правопівкульовим прагненням до соціальної симетрії – "справедливість для всіх", тобто стан соціальної єдності, континуальності), центристами, які інтегрують позиції правих та лівих. Четвертою політичною силою можна було б назвати рух "наплювистів", котрі ігнорують будь-яку політичну позицію. Прототипом правих, лівих та центристів можуть служити три мети Великої французької ре-волюції – свобода, рівність, братерство. Остання мета характе-ризує центристів, які прагнуть примирити принципи свободи й рівності, бо саме на основі братерства (спорідненості) досягаєть-ся суспільна рівновага прагнень до свободи й рівності всіх членів суспільства. Це ілюструється первісно-общинною родовою суспільно-економічною формацією – "злитим кумунізмом".

Таким чином, ми маємо моделі соціально-особистісної ди-наміки, що змінюють одна одну в процесі онто- і соціогенезу, а також відображують загальну закономірність розвитку людини та суспільства, пошуками котрої зайняті вчені і без якої не може бути соціології як науки. "Закономірне повторювання суспільних явищ, – пише М. А. Кассіль, – сутнісна тотожність різноманітних в зовнішній видимості історичних епох, неми-нучість певної послідовності розвитку подій – без цих передумов науковий підхід до вивчення суспільства не може утвердитись"

[216]. Отож, перерахуємо базові моделі соціальної динаміки у послідовності їх історичного розгортання:

1) Модель, що відображає зверхність правопівкульового ("чуттєвого", за П. О. Сорокіним) світорозуміння, що не відокремлює конкретного від абстрактного, внутрішнього від зовнішнього, символу від символізованої реальності, реального вчинку від магічного ритуалу, актуального від потенційного.

В період панування першої моделі історичний час соціуму коло-обертається, що впливає з правопівкульового світосприйняття [82], з фактору циклічного детермінізму (самодетермінації), з континуально-польової організації суспільства, про яку пише В. П. Казначеев [6, с. 120 – 123], з поширення "тангенальної енергії" за Тейяр де Шарденом [3].

2) Модель, що відображає зверхність проміжного стану переходу від правопівкульового модусу, в межах якого починається історія, коли деякі незвичайні події "зламують" циклічний патріархальний (у людини – внутрішньоутробний) спосіб життя первісної общини й призводять до розпаду міфологічної реальності. Актуалізується стан "гріхопадіння", бунту, котрий, як писав А. Камю, виникає в соціумах, що відпали від священного й занурені в "десакралізовану" історію [217]. "При переході від міфологічної організації суспільного життя замкнені цикли подій розмикаються й перетворюються в незворотні ланцюги" [218; див. також: 198; 219; 220], що сприяє формуванню особистості як лінійної, дискретної лівопівкульової сутності, котра, як пише Л. Сев, є "колосальним нагромадженням найрізноманітніших актив, що розташовані в часі" [221]. У межах цієї другої моделі проміжного стану переходу від правого до лівого соціального модусу актуалізується дихотомічна суспільна реальність, що виявляє амбівалентне існування індивіда, розвиток процесів індивідуалізації і соціально-політичної, культурно-економічної поляризації з усіма наслідками, що з цього випливають.

3) Модель, що відображає зверхність лівопівкульового абстрактно-логічного ("надчуттєвого" за П. О. Сорокіним), інструментального, дискретно-речовинного, атомарного стану людини та суспільства, який характеризується завершенням процесу соціалізації, розвитком індивідуально-особистісного аспекту

людини, соціальною поляризацією, поширенням "радіальної енергії", за Тейяром де Шарденом [3].

4) Модель, що відображає зверхність проміжного стану переходу від класового поляризованого, дихотомічного, лівопівкульового модусу до правопівкульового модусу, коли маятник соціальної динаміки починає переміщуватись назад до початкової позиції свого руху. На цьому етапі виявляються умови для концептуалізації вчення діалектичного матеріалізму, котрий, як визначав Г. В. Плеханов, "прагне усунення класів, він і з'явився тоді, коли це усунення стало історично необхідним" [222]. З'являються численні утопічні доктрини, що винаходять гармонічні суспільства, де, як пише Т. Кампанелла, стирається різниця між "моя" та "твоя" [223] і де, як бачимо, панує правопівкульове цілісно-емпатичне світорозуміння. Починає з новою силою лунає християнська проповідь загально-людського братерства (Ф. Р. Ламенне, Ч. Кінгслі), розповсюджується переконання в необхідності побудови розумного суспільства, що опирається на "рівність природних прав" всіх людей (Мореллі, Г. Б. Маблі), розробляються проекти щодо общинного патріархального комунізму, які принадають назад до природи (Ж. Мел'є, Ж. Ж. Руссо [224]), до "вічного миру" (Кант, Еразм Роттердамський). Починають циркулювати ідеї комунізму, що закликають до гармонії між людиною та суспільством, до перетворення людства у єдину сім'ю [225]. На цьому проміжному етапі від лівого до правого соціального модусу найбільш чітко виявляється подвійність прагнень людини, яка, як писав Т. Адорно, поривається одночасно до марення та жорстокості, до покірності та насильства [226]. Людина цього проміжного етапу спрямовується, як писав К. Юнг, з одного боку, до індивідуалізації, відокремлення та самоусвідомлення, а з другого – у неї виявляється потяг злитися з чимось більшим [227]. З одного боку, людина і соціум не проти набутти свободи та самовизначитися, а з другого, – як пише Е. Фромм у книзі "Втеча від свободи", людина біжить від свободи, прагнучи звільнитись від свого "Я" як інструменту відповідальності та вільного вибору.

5) Модель, що відображає зверхність правопівкульового стану, збагаченого досягненнями цивілізації. У межах даної моделі в суспільстві укоріняються тенденції до соціальної ідентифікації, симетризації, що кристалізує цілісне симетричне тоталітарне

суспільство, для якого характерні безсуб'єктивність його членів, самовідчуженість, стандартизація ціннісних норм та способу життя [228; 229; 230], потреба в причетності до найбільш впливової групи, тобто влади [231]. Кожний вчинок людини знову в деякій мірі уподібнюється магічному ритуалу, як це було в часи первісного комунізму, який відроджується на ґрунті індустріальної цивілізації й тоталізується. Всі форми соціального життя цього жорстко авторитарного, конвенціонального суспільства набувають "онтологічної цільності та самодостатності" [232], що притаманна правопівкульової реальності. "У конвенціональному стані суспільство наче замикається в єдиній моделі буття з остаточними функціональними та смисловими межами" [46, с.175–177]. Дане "організоване" суспільство Г. Маркузе називає "тотальним універсумом технічної раціональності" [233]. Отримують розвиток міфологічні доктрини, обтяжені витонченою ідеологією. Настає епоха безчасся, лінійний ланцюг історії "згортається" в цикл подій, які формують міфологічну реальність і виступають в якості програмуючого завдання етносу в його наступній історії, яка відкривається в результаті падіння тоталітарного режиму в процесі війни, революції [218], що розривають циклічний самодостатній світ тоталітаризму, який втрачає стан самодетермінації [234], а також виявляє тенденцію все починати з нуля, з нічого, розщепитись, зруйнувати свою правопівкульову цілісність й пролитися в новий стан лівопівкульової дихотомії; не даремно А. Камю пише у книзі "Міф про Сізіфа", що нині ми маємо лише один останній акт – наново створити людину та землю. На зміну утопіям четвертої моделі соціальної динаміки приходять антиутопії, які виражають есхатологічну ідею кінця світу [235; 236].

Таким чином, ми перерахували та стисло охарактеризували п'ять базових моделей динаміки соціумів, що віддзеркалюють п'ять станів індивідуальної та соціальної психіки: правопівкульовий, перехідний, лівопівкульовий, перехідний, знову правопівкульовий. Треба відмітити, що п'ять етапів розвитку соціумів у межах одного циклу відповідають п'яти фазам коливання маятника, яке відбиває конфігурацію хвилі як способу реалізації будь-якої зміни, розвитку. Ця конфігурація в найбільш загальній формі має вигляд синусоїди. Якщо за початкову та заключну фази синусоїди прийняти її точку максимуму,

то тут ми маємо п'ять базових елементів: точки максимуму, нуль функції, мінімуму, знову нуль функції, точка максимуму, куди синусоїда приходить "на круги свої".

Розглянемо ідеї циклічності історичних подій, які присутні в працях філософів та соціологів. Тут можна виділити концепцію Д. Віко про вічну ідеальну історію, яка передбачає чергування занепаду та відродження [237], М. О. Бердяєв розмірковує про колообіг протилежних соціальних модусів [238]. А. Э. Чучін-Русов уподібнює історичний рух руху маятника, або конічний спіралі [239]. Тут можна говорити, що маятник історії здійснює коливання між двома полярними станами соціумів, які Шопенгауер визначив як деспотизм та анархію [119, т. 2, с. 493, т. 4, с. 426.]. У П. О. Сорокіна маємо коливання між чуттєвим (тобто правопівкульовим) та надчуттєвим (лівопівкульовим) культурно-аксіологічними типами суспільного устрою, яке здійснюється через проміжну ідеалістичну фазу. Дані три стани співмірні з елементами тріадичних типологій людини, таких, наприклад, як кречмерівська, в якій вискозний тип людини розміщується між двома полярними типами – шизотимним та циклотимним, тобто ліво- та правопівкульовим. [240]. Треба сказати, що у П. О. Сорокіна історичний розвиток передбачає процес регулярного "зрізування" верхівки соціально-економічної піраміди з наступним перерозділом суспільних благ в результаті регулярних криз – воєн, революцій, екокатастроф. У О. А. Донченко соціальна динаміка втілена в схемі регулярної зміни двох корінних станів соціумів: "Так", "Ні", яка здійснюється через перехідний стан "Інше" [46, с.19]. Ці три стани О. А. Донченко співвідносить з трьома функціями соціетальної психіки за В. Вічевим – зі стимуляцією ("Ні"), санкціонуванням ("Так") і актуалізацією ("Інше") потенційних можливостей соціумів [241]. А. Тойнбі також дотримується поглядів циклічності історії [234]. О. Шпенглер писав, що життя в процесі самоздійснення проходить шлях розвитку соціалізації, щоб знову повернутися до аморфного а-історичного стану. Історія ж є, вважав він, відчуженням від Матері-Землі, розривом з автентичним станом та наростанням неприродності, що актуалізує процес космічної ворожнечі, яка охоплює всі прояви життя [242] і яка прямо співвідноситься з лівопівкульовою дискретною реальністю. Дана схема відповідає

й поглядам В. І. Вернадського та І. Прігожина про розвиток як зміну станів хаосу та впорядкованості. Щось подібне ми зустрічаємо у К. Н. Леонтьєва, який вважав, що розвиток є сходженням від простого до складного, а потім поверненням до простого на новому виткові розвитку. Тут можна виділити три етапи:

1) первинна простота; 2) квітуча складність; 3) вторинне змішування спрощення [45]. Ця схема доволі діалектична. Гранично просто вона ілюструється висловом Г. В. Плеханова, який писав: "Будь-яке явище, розвиваючись до кінця, перетворюється на свою протилежність; але оскільки нове, протилежне першому, явище також у свою чергу перетворюється на свою протилежність, то третя фаза розвитку має формальну схожість з першою" [222, с. 572]. У Б. Грушина даний процес виступає у вигляді трансформації від стану тоталітаризму (безсуб'єктивного аморфного ладу) до "невідомості" [243]. Таким чином, циклічно-лінійний розвиток людства передбачає наявність "загальної долі" соціумів, а також, як пише К. Ясперс, "спільного осьового часу та простору" [244]. Треба сказати, що міфологічні уявлення соціальної динаміки містять циклічну схему творення світу як "вічного повернення".

На завершення наведемо приклади, що ілюструють принцип полярності історії та соціумів, відображених в півкульовій асиметрії. К. Леві-Строс розглядає два типи суспільства – "гарячі" (динамічні, історичні), та "холодні" (статичні, а-історичні). А. Бергсон розрізняє "закриті" та "відкриті" суспільства [245]. А. М. Бубер пише про два світи: "Я-Воно", та "Я-Ти" [246], які прямо співвідносяться з асиметрично-лівопівкульовим та симетрично-правопівкульовим модусами буття. Ю. М. Канигін і В. А. Геодокян аналізують два "альтернативні аспекти" еволюції людства, що пов'язані з взаємодією статей [247], при цьому у Ю. Н. Канигіна статева диференціація охоплює цілі народи [248]. Ф. Ніцше розрізняє дві сторони культури людства – "діонісійську" (безособову, тобто правопівкульову) та "аполлонійську" (особову, тобто лівопівкульову). Дану дихотомію можна співвіднести й з двома протилежними соціальними моделями – матріархатом та патріархатом, а також з юнгівськими властивостями соціумів – екстра- та інтровертованістю.

ГЛАВА 6

ЛАБІРИНТИ САМОВИЗНАЧЕННЯ

Хіба не любов усе єднає, бу-
дує, творить, подібно до того, як
ворожість руйнує?

Г. Сковорода

Все розмаїття предметів та явищ, а також наших уявлень про світ можна звести до двох фундаментальних аспектів – внутрішнього та зовнішнього. Цей розподіл фіксується на фундаментальному рівні матерії, де вона з'являється як дещо дихотомічне, складаючись з двох відносно протилежних своїх видів – речовини та поля. Речовина, що має масу спокою та займає певне місце в просторі та часі, є дискретно-ізолюваною сутністю. Поле, у якого, на відміну від речовини, відсутня маса спокою і яке принципово не має чіткої просторово-часової локалізації, є континуально-цілісною сутністю.

Онтологічний дуалізм світу втілюється в цілому ряді гносеологічних схем.

Найактуальнішим у світі для людини є вона сама. Найбільш суттєвою ж проблемою для людини є її відношення до світу, в якому вона існує. Дане відношення між дещо внутрішнім та зовнішнім об'єктивується у вигляді двох полярних характеристик живої істоти, що виявляють два полярні етичні типи – альтруїста та егоїста, які в більш специфічному вигляді можна співвіднести з двома юнгівськими психологічними рисами – екстравертованістю та інтравертованістю. Перша риса визначає екстраверта – людину, яка в морально-психологічному плані орієнтована назовні, друга риса притаманна інтроверту, що орієнтований усередину своєї особистості.

Зрозуміло, що диференціація людини на два суперечливі типи – альтруїста та егоїста – це доволі "штучна" акція, бо вони не існують у чистій формі. Однак для того, щоб зробити наш аналіз більш "рельєфним", ми будемо розглядати ці типи як реально існуючі.

Егоїзм передбачає, що людина керується тільки своїми інтересами, виходячи з свого внутрішнього ества, не рахуючись з інтересами зовнішнього середовища. Альтруїзм – це готовність йти назустріч інтересам зовнішнього світу, інших людей та ігнорувати свої потреби. Тут ми маємо два протилежні типи пристосувальних реакцій, коли егоїст пристосовує світ до себе, а альтруїст, навпаки, пристосовує себе до світу.

Цілком зрозуміло, що егоїст проводить жорстку демаркаційну лінію, яка розділяє його та зовнішнє середовище. Вся життєдіяльність егоїста спрямована на підкорення світу своїм потягам, крайнім проявом чого є політика "випаленої землі", яка скерована на руйнування всього, що може стати на заваді волевиявленню егоїста [249]. Така людина, як писав Шопенгауер, який відносив весь рід людей до егоїстів, може, якщо для цього не буде перешкод, вбити іншого лише задля того, щоб помазати свої чоботи його салом. Треба сказати, що егоїст, який своє ставить над усе, бореться із зовнішніми обставинами, та, як вважав Сенека, при цьому стає їх рабом, оскільки формує свою поведінку виходячи з відношень між своїми бажаннями та зовнішніми обставинами (принципом реальності, за З. Фрейдом), що почасти перешкоджають здійсненню цих бажань. Егоїст протиставлює себе світу, бо він служить тільки собі (чи, принаймі, своїй родині, роду, народові навіть, тобто завжди чомусь обмеженому в просторі та часі необмеженого космосу). Егоїста, таким чином, можна уявити точкою в космічному океані життя, він є дискретна, "речовинна", відносно ізольована істота, яка існує за принципом зворотньо-кореляційної залежності, негативного зворотнього зв'язку: будь-якій дії зовнішнього світу він кидає виклик та протидіє, бо світ він сприймає ворожо – через призму своєї головної якості.

Бажання служити собі призводять до страждань, які актуалізуються через перешкоди на шляху самозадоволення. Тобто, як вчить буддизм, джерелом страждань є бажання, які окреслюють психофізіологічні межі індивідууму: наближуючи до себе свої бажання, людина одночасно наближує й вельми небажані страждання та стає жервою "вічного прокляття" – мусить розділити муки спраги Тантала, постійно черпає решетом Данаїд, є одвічно прикованим до колеса Іксіона...

Альтруїст не бореться із зовнішніми обставинами, але йде у них на повіді, звільняючись від тенетів цих обставин: у нього немає своїх бажань, він приймає всі вимоги зовнішнього середовища, підставляючи праву щоку, коли вдарили по лівій. Про таку людину можна сказати наступне: "Безмовний, перебуває в недіянні, але до всього причетний; незворушний, не керує, але все тримає у порядку. Те, що називаю "недіянням", означає не випереджати ходу речей; те, що називаю "до всього причетний", це дотримуватись ходу речей; те, що називаю "некеруванням", – не зраджувати природності; те, що називаю "все тримає у порядку", – дотримуватись взаємної відповідності речей..." [250].

Альтруїст живе за принципом прямо-кореляційної залежності, позитивного зворотного зв'язку, оскільки підкоряється будь-якій зовнішній дії та уподібнюється їй. Він тому не обмежений контурами свого тіла, але "розлитий" у Всесвіті, виявляючись континуальною, "польовою" сутністю. Він слугує світові тому, що є цим світом, не окреслюючи себе, не відокремлюючись від зовнішнього середовища. Ось чому метафізичні розміри альтруїста спрямовуються до нескінченності.

Дане тлумачення дихотомії "егоїзм – альтруїзм" дозволяє зрозуміти погляди М. О. Лосського, котрий наш матеріальний світ називав "психоматеріальним царством відносно непроникних утворень", яке цей мислитель протиставляв Царству небесному – середовищу взаємопроникних польових форм життя, що будуть соборне буття [187, с. 63]

Відношення "альтруїзм – егоїзм" можна співвіднести з дихотомією "єдине – множинне", протиріччя між якими, як писав О. Ф. Лосев, знімається у категорії цілого [116], оскільки альтруїст створює єдиний, а егоїст – множинний "простір" життя. Крім цього, дана дихотомія виявляється в контексті взаємодії політичних сил суспільства – правих, лівих та центристів, які прагнуть інтегрувати політичні тенденції правих та лівих.

Цікаво, що в традиційній тріаді герменевтики, як пише Р. Амбелен, можна знайти відповідності до трьох цілей Великої французької революції – свободи, рівності, братерства: астрологія виражає принцип звільнення від фатальності долі (свобода); алхімія містить у собі принцип фундаментальної рівності всіх істот, оскільки тут хімічні елементи можуть взаємно пере-

творюватись; магія втілює принцип братерства, оскільки дозволяє людині налагодити стосунки з іншими силами та стихіями [251], в межах чого на основі принципу спорідненості досягається свобода людини та рівновага всіх елементів світу.

Як ми вже писали, ця тріадичність втілюється в трьох типах осягнення буття – чуттєвому, раціональному та медитативному [48]. Треба сказати, що в більш специфічній формі ці типи пізнання світу відображаються в трьох стратегіях відбиття світу півкулями головного мозку людини – правою (цілісно-чуттєвою), лівою (дискретно-раціональною) та станом їх синтезу, який, як доводять енцефалографічні дослідження, має місце саме при функціональній узгодженості півкуль. У плані культурно-історичного розвитку людства П. О. Сорокін відмічав три культурно-аксіологічні типи суспільств, які послідовно змінюють один одного в соціогенезі – чуттєвий, надчуттєвий та проміжний ідеалістичний. Ця динаміка подібна до індивідуально-особистісної динаміки людини в плані онто- та філогенезу.

Розуміння цієї тріадичності можна поглибити, якщо подати ідею С. К'єркегора про три типи поведінки людини – естетичну, етичну та релігійну. Цікаво, що Е. Кречмер також розділяв людей на три типи – шизотимний (естет), циклотимний (мораліст) та проміжний між ним – віскозний [252].

Діалектична рівновага двох протилежних модусів буття – континуального та дискретного ("Я" та "не-Я", внутрішнього та зовнішнього), які впливають з вищевикладених роздумів, теж передбачає наявність чогось третього, деякої межі, що парадоксальним чином пов'язує протилежні сутності та забезпечує їх взаємодію. Розглянемо деякі її аспекти.

Перетворити егоїста в альтруїста можливо, якщо перший буде дотримуватись принципу "розумного егоїзму", заклик до якого ми знаходимо в наступних словах: "Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви" (Мф. 7, 12). Треба зазначити, що цей принцип є досить штучним та велими наближеним вираженням стану альтруїзму, що відзначав ще Ф. де Ларошфуко, коли стверджував, що люди прагнуть до справедливості і засуджують несправедливість в основному тому, що вони остерігаються бути жертвами несправедливості. Таким чином, принцип "розумного егоїзму" передбачає акт придушення

своїх егоїстичних поривань, про що Г. Спенсер писав: немає такої соціальної алхімії, яка б одержала золоту поведінку із свинцевих інстинктів.

Якщо вважати, що світ населено егоїстами, то його разом з З. Фрейдом, А. Адлером, Е. Фроммом, В. Франклом та ін. можна назвати "ареною придушення людських потягів", "ареною боротьби за владу", бо істота, яка займає більш високе положення на щаблях піраміди влади одержує можливість практично безперешкодно реалізовувати свої егоїстичні поривання.

Таким чином, для егоїстів світ є комплексом подвійних прагнень – з одного боку до влади, а з другого – до придушення своїх егоїстичних потягів, які, як стверджував З. Фрейд, можуть сублімуватися в акти творчої діяльності. Це придушення виражається у формі нещирої поведінки, в той час коли альтруїста вирізняє щирість, прямота, спонтанність поведінки, чистота совісті, яка, писав С. К'єркегор, не знає мук вибору, і якщо такий вибір здійснено, – перед нами результат аморальної згоди людини зі своєю совістю [253]. При цьому, як вважав А. Маслоу, совість, що не знає вагань, є прерогативою самоактуалізованої особистості, яка характеризується спонтанністю та щирістю, певний натяк на що нам дає Біблія, де лунає заклик – "хай твоя права рука не відає, що робить ліва". Треба сказати, що в буддизмі та даосизмі прямота та відкритість є характеристиками духовного подвижника.

Нещирість передбачає розщепленість людської істоти, яка бажає та думає одним чином, а говорить та діє іншим. Дану ситуацію у відношенні до взаємодії двох індивідів, один з яких в процесі комунікації дає пораду, а другий – її одержує, можна виразити через координацію наступних чотирьох чинників [71, с. 152]: 1) істинні мотиви людини, що дає пораду; 2) істинні мотиви людини, що одержує пораду; 3) демонстровані мотиви людини, що дає пораду; 4) демонстровані мотиви людини, що одержує пораду.

Часто, як вчить нас психоаналіз, НЛП та інші напрямки психологічної науки, людина не усвідомлює свої дійсні потяги, коли між свідомістю та підсвідомістю пролягає безодня, що породжує "когнітивний дисонанс" [254]. При цьому людина постає дихотомічною сутністю, що виявляє психотерапевтичні проблеми, які розв'язуються на шляху досягнення стану гармонійного синтезу дискретних складових егоїста, на шляху сполучення

внутрішнього та зовнішнього, коли, як писав З. Фрейд у книзі "Я та Воно", "де було "Воно", стає "Я". Існує багато подібних психотерапевтичних методик, які базуються на принципах відреагування, катарсису, вікової регресії, рібефінгу (нового народження) та ін. [195]. Всі вони неспростовно свідчать про те, що кінцевою метою розвитку людини є досягнення стану гармонії її психофізіологічних аспектів, синтезу право- та лівопівкульового світосприйняття, єдності митця та мислителя в межах однієї істоти, досягнення стану духовної особистості, яка гармонійно сполучає полярні буттєві тенденції світу [162, с. 35].

Як ми вже писали, розвиток людини відбувається від правої чуттєво-експресивної містично-релігійної півкулі мозку (в функціональних межах якої людина емпатично єднається зі своїм оточенням, не відокремлює "Я" та "не-Я", що передбачає відношення до світу з щирістю, з тотальною довірою) до лівої раціонально-логічної особистісно-рольової скептико-рефлексивної півкулі, в межах якої людина спроможна відрізнити себе від оточуючого світу, розвиваючи здібність до волевиявлення, яке здійснюється саме за умов дискретно-теоретичного світосприйняття. Потім, у міру старіння, півкульова асиметрія поступово нівелюється та природним чином досягається стан півкульового синтезу, коли егоїст та альтруїст зливаються воедино, тобто людина усвідомлює себе як окрему сутність, що інкорпорована в життєвий простір Всесвіту та складає з ним єдине ціле, коли, як писав П. О. Флоренський, містик та аналітик поєднуються в одній особі. Однак все це не означає, що гармонія, стан духовності як мета людського життя принципово досягається у похилому віці, який на Сході вважається умовою для здійснення духовного призначення. Стану гармонії можна досягти будь-коли за умови наявності розвинених півкуль мозку, які по суті є психофізіологічним фокусом людського організму.

Розвиток від правопівкульового до лівопівкульового, а від нього до духовного цілісно-парадоксального світоорозуміння (коли світ виявляється як єдиним, так само і множинним, як складним, так і простим, як чуттєвим, так і раціональним...) означає, що людина розвивається від стану дитинства до стану дорослості. Потім у похилому віці людина, збагачена життєвим досвідом та здатна до концептуально-теоретичного мислення, по суті перетворюється у дитину з її пластичною динамічною психікою та непосредністю сприйнят-

тя світу. Дещо подібне ми спостерігаємо в процесі розвитку всього суспільства, яке рухається від правопівкульового релігійно-міфологічного до лівопівкульового науково-раціонального типу осягнення буття, що передбачає актуалізацію відповідного типу соціального устрою. Тобто, онто- та філогенетичний розвиток людини виявляє певну симетрію, єдність, що фіксується дослідниками [209]. Все це поглиблює розуміння філософського принципу єдності світу, який передбачає повну онтологічну інтегрованість людини в бутті.

Стан цілісності, гармонії людини передбачає стан позитивних емоцій, тотальне сприйняття світу, фундаментальний оптимізм. Цей стан можна пояснити інформаційною теорією емоцій П. В. Сімонова [255], яка доводить, що негативні емоції впливають з нестачі інформації про актуальну потребу. Можна сказати, що стан фундаментального оптимізму – це стан повної інформованості людини про світ, відсутність будь-якої невизначеності. Саме це дозволяє відноситись до оточуючого світу з повною довірою, щирістю та відкритістю, бути альтруїстом та одночасно усвідомлювати себе як дещо окреме та неповторне, тобто бути егоїстом, поєднуючи дитину та дорослого. Цей стан є, насамперед, відмовою від страху. В. Джемс наводить приклади того, як зміна світогляду людини, що відмовилась від страху та занепокоєння – вічних супутників нашого життя – трансформує її поведінку та психофізіологічну сутність. Зміни, що при цьому мали місце, були справді дивними: "Я був вражений тим, наскільки зросла енергія та стійкість мого духу, наскільки я зробився сильнішим у всіх життєвих зіткненнях і як мені хочеться все утверджувати і все любити", – пише про себе "новонавернений" [256]. Ми бачимо, що тут людина постає як щира, альтруїстична і одночасно стійка та егоцентрична сутність, що сприймає з повною довірою світ, який Лейбніц визначив як "найкращий з усіх можливих світів".

Виникає запитання, що це за світогляд, який дозволяє, по-перше, відноситись до Всесвіту з повною довірою, і, по-друге, дає можливість повного володіння інформацією про світ? Цей світогляд, безсумнівно, передбачає сприйняття світу як довершеного та гармонійного, в межах якого все абсолютно узгоджено і відсутня будь-яка невизначеність щодо окремої людини і всього універсуму. Треба сказати що висновок про гармонічність та

раціональність нашого світу впливає з антропних аргументів сучасної космології, які свідчать, що світ будується за законами гармонії [159; 257]. Гармонія як єдність "Я" та "не-Я", фактологічного та етичного, означає усвідомлення цілісності світу, в якому панують закони балансу (збереження матерії та руху), що на рівні етичної реальності передбачає наявність законів відплати та покари. Тобто усвідомлення фундаментальної єдності світу – це розуміння того, що всяка негативна дія чи думка, що спрямована зовні, обов'язково знайде свою протидію і повернеться до свого агента. Треба сказати, що сучасна наука – квантова фізика – доводить: світ на його фундаментальному квантовому рівні є єдиним нерозривним комплексом, в якому причина та наслідок, єдине та множинне, складне та просте, минуле та майбутнє... не диференціюються [29].

Відповідь на друге запитання щодо повного володіння інформацією про світ виявляється вельми дивною. Справа у тому, що, за теорією інформації, максимальний рівень інформації, що наближається до нескінченності, виражає подію (чи істоту), імовірність якої наближається до нуля. Ця подія, чи Істота, безсумнівно, є Богом, імовірність Якого, як пише А. Мень, наближається до нуля [258]. Як бачимо, відповідь на друге запитання виявляється парадоксальною, про що ми поговоримо у дев'ятій главі.

Єдність людини та світу передбачає також єдність морального та фактологічного, коли психічне та соматичне, фізичне та свідоме сполучаються. На перший погляд, даний висновок не є чимось оригінальним, оскільки лікарям добре відомо, що, наприклад, при захворюванні серця розвивається кардіогенний психоз, який може проявлятися у вигляді депресивно-параноїдальних синдромів. Нефрогенний психоз викликається захворюванням нирок та характеризується синдромами порушення свідомості. Тобто кожне соматичне захворювання має чіткі психічні наслідки [259]. Якщо соматика впливає на психіку, то, зрозуміло, остання – також впливає на першу. Більше того, з позиції синергетики, організм людини є дещо цілісне, в межах якого немає чогось більш важливого, чи менш важливого. Тут соматичний комплекс може впливати на світогляд людини, як і останній може визначати соматiku людини. Наприклад, якщо при оборонній реакції організму судини рук, ніг та голови

звужуються [260], то людина, яка постійно перебуває під впливом стресу, буде страждати на цілий комплекс захворювань, що впливають з цієї обставини. Як пише А. Маслоу, "більшість психіатрів і багато психологів та біологів повинні визнати, що практично всі хвороби, і, може бути, всі хвороби без винятку є психосоматичними, чи органічними" [261; 262]. У багатьох дослідженнях показано, що, наприклад, травматизм у людей детермінується психологічними чинниками [263]. Існують дослідження, які доводять зв'язок між рівнем злочинності та автомобільними аваріями, коли людина (злочинець), яка характеризується великою агресивністю, підсвідомо шукає умови для самознищення [264]. Існує думка, що хвороби зору впливають з підсвідомої потреби "вимкнути" свій зір через небажання бачити щось неприємне [265; 266]. Треба сказати, що альфа-ритміка мозку характеризує спокійний, врівноважений стан людини. Відомо, що стимули зорової модальності призводять до депресії альфа-ритму [267]. Таким чином, зрозуміло, коли людина бажає відключитись від стресорного середовища, вона підсвідомо може вмикати механізми розвитку альфа-ритмічної активності мозку, що призводить до конфлікту з органами зору.

Як свідчать дослідження впливу геомагнітних факторів на живі організми, дефіцит геомагнітного підживлення, тобто нестача енергії призводить до значного підвищення рівня агресивності живих істот [268]. Якщо взяти до уваги, що за останні 2, 5 тисяч років активність геомагнітного поля зменшилась на 60 % [269], то стає зрозумілим факт підвищення рівня агресивності землян, що має місце в умовах розвитку гуманістичної думки. Саме через це можна пояснити парадокс – сусідство досягнень сучасної цивілізації та найагресивніших актів тоталітарних режимів. П. Вайцвайг пише, що в умовах перенаселення (тобто в умовах дефіциту енергії) у живих істот відмічається порушення адаптивної системи – спостерігаються симптоми пансексуалізму та садизму.

Зробимо висновки. Метою розвитку людини є стан духовності, який передбачає єдність людини та світу, сполучення індивідуально-особистісного та соціально-історичного, штучного та природного, свідомого та підсвідомого, чуттєвого та раціонального, альтруїстичного та егоїстичного, континуального та

дискретного, містичного та аналітичного. Стан духовності, таким чином, є парадоксально-медитативною сутністю, характерною для людини, якій притаманні креативність, спонтанність поведінки, щирість, відкритість, рівновага дії та думки, психофізіологічний баланс, фундаментальний оптимізм, позитивне ставлення до світу, утвердження любові та єдності всіх істот при наявності розвитку комплексу його.

ГЛАВА 7

СТРУКТУРА РОСТУ

Збери всередині себе свої думки
і в собі самому шукай справжніх
благ. Копай всередині себе криницю
для тої води, яка зросить і твою
оселю, і сусідську.

Г. Сковорода

Можна сказати, що структура будь-якого бінарного відношення, на базі якого будуються системи, є четвертинною в плані розгляду ведучої ролі компонентів цього бінарного відношення. Дане твердження можна пояснити на прикладі вже розглянутих нами типах пристосувальних реакцій людини (та будь-якого організму): 1) змінювання себе з метою пристосування до середовища свого існування (аутопластика, альтруїзм, мазохізм); 2) змінювання середовища з метою пристосування його до себе (алопластика, егоїзм, садизм); 3) єдність першого та другого типів пристосувальних реакцій, коли егоїсти та альтруїсти репрезентують симбіотичну співдружність, коли, як писав Е. Фромм у книзі "Втеча від свободи", "садист потребує свого об'єкту такою ж мірою, як він потрібен мазохісту"); 4) ні перший, ані другий тип, коли ніхто ні до чого не пристосовується і нічого до себе не пристосовує.

Нервові процеси збудження та гальмування також виявляють чотири аспекти – слідові реакції у зв'язку з виробленням довільних рефлексів та роботи механізмів утворення асоціацій: екзальтована післядія, гальмування слідом за збудженням, збудження слідом за гальмуванням, гальмуюча післядія [269, с. 73]. У зв'язку з цим можна говорити про чотири фазові стани психіки людини [252, с. 123], які відображають співвідношення головних нервових процесів збудження та гальмування. У стані бадьорості величина реакції відповідає силі подразника, тобто стимул та реакція адекватні одна одній (стан збудження, "об'єкт"). Якщо людина починає засинати, виникає стан рівноваги, коли сильні та слабкі подразники викликають однакову реакцію

(процес переходу від збудження до гальмування, проміжний між сном та бадьорістю, "і суб'єкт, і об'єкт"). Потім на другій стадії сну з'являється парадоксальна фаза, коли слабкий подразник викликає сильну реакцію, а сильний – слабку (сон, стан гальмування, "суб'єкт"). Можлива й ультрапарадоксальна фаза, коли реакція викликана негативними (гальмуючими) довільними подразниками, які в нормі зовсім не породжують реакцію (невизначений стан, "ні суб'єкт, ні об'єкт").

Якщо врахувати, що процеси збудження співвідносяться з активністю правої, а гальмування – лівої півкулі мозку людини [41 с. 44–50, 138], то динаміка фазових станів набуває такого вигляду: 1) стан бадьорості, активна права емоційна півкуля, високочастотні ритми мозку; 2) процес засинання, домінування синхронізує альфа-ритмів, зрівноважуючий ефект, активні дві півкулі, коли, як свідчать енцефалографічні дослідження, розвивається медитативний стан; 3) процес сну, поширення повільної ритміки мозку, перехід до стану повільного сну, активна ліва півкуля (як доводять дослідження, у стані повільного сну активною є ліва півкуля) [41]; 4) подальший сон, розвиток надповільних хвиль у спектрі електроритміки мозку, стан немовляти, глибока функціонально-психологічна регресія, повна зміна "поля" стимулу та реакції.

Якщо брати до уваги, що існують два типи зворотного зв'язку – позитивний, прямо-кореляційний (коли реакція системи на той чи інший сигнал сприяє розвитку процесу в тому ж напрямку) та негативний, зворотно-кореляційний (реакція системи, що спричиняється зовнішньою дією, зменшує цю дію, виявляючи протидію) [270], – можна сказати, що динаміка фазових станів виявляє дію двох типів зворотного зв'язку, а також їх взаємного переходу, функціонального перепрофілювання організму.

Поняття емпатії, яке прямо пов'язане з темою нашої книги, визначається як співчуття, співпереживання, спосіб розуміння емоційних та інших станів людей Емпатія є вираження відношення людини та світу, яке виявляє чотири можливих аналітичних проєкції. Можна виділити чотири концепції емпатії, які прямо співвідносяться з чотирма типами відношень між суб'єктом та об'єктом:

1) концепція Т. Ліпса, в якій емпатія розуміється як естетичне почуття цінності, що виникає при безпосередньому переживанні самого себе в чуттєвому об'єкті. Тут суб'єкт та об'єкт пізнання зливаються воедино, що може бути базою для альтруїстичної поведінки як результату співучасті людини в емоційних переживаннях інших людей. Це стан "об'єкт";

2) концепція Р. Фішера, в якій емпатія трактується як особлива чуттєвість, особливе внутрішнє переживання, що виникає при спогляданні форм зовнішнього світу. Зрозуміло, що дане переживання опосередковано органами чуттів і інтегроване в межах суб'єкта. Стан "суб'єкт";

3) концепція Р. Фішера в спектрі більш заглибленого розуміння емпатії, яка тут, з одного боку, є проекцією чуттів на образи, що сприймаються суб'єктом, а другого – особливим зв'язком внутрішнього переживання зі спогляданням зовнішньої форми. Тут ми маємо стан єдності, паралелізму суб'єкта та об'єкта ("і суб'єкт, і об'єкт"), коли емоційні афекти проєктуються у творі мистецтва його творцем в об'єктивованих формах і можуть викликати аналогічні емоційні стани у суб'єктів сприйняття;

4) концепція Е. Берка, в якій емпатія розуміється як "спосіб перенесення пристрасті з одних грудей в інші". Ця концепція не розробляє конкретні способи "переносу" пристрастей, а скоріше констатує факт єдності світу, тотальності його проявів, в якому пристрасті однієї людини можуть стати надбанням іншої. Тут ми маємо стан "ні су'єкт, ні об'єкт", що виявляє певну "нейтральну" сутість, певну межу між суб'єктом та об'єктом.

У психології принцип четверинності втілено в цілому ряді когнітивних схем. Це і "круг Айзенка", що встановлює зв'язки факторно-аналітичного опису особистості з чотирма типами темпераментів, який знайшов відображену і в подібних схемах Л. М. Собчик [271], зі схемою координації типів керівних структур [272], зі схемою характерів за Р. Акоффом та Ф. Емері [273].

Цікавим є висновок П. В. Сімонова про те, що в основі типів нервової системи лежать нормальні особливості функціонування структур головного мозку людини [215]. Так, меланхолік схильний до нерішучості, тривоги, боязкості при загостреній чутливості до незначних сигналів (що відповідає функціональним

особливостям гіпокампа). Холерик – у полоні прагнення до задоволення домінуючої потреби, мало рахується з одночасно існуючими мотивами (гіпоталамус). Флегматик характеризується тим, що його активність може бути збудженою сигналами дуже важливих і високоймовірних подій (фронтальний неокортекс). Сангвінік має схильність до позитивних емоцій, високої допитливості, нехтування невдач (міндаліни). Ці функціональні фактори, як ми вже вказували, співвідносяться з чотирма типами неврозів.

Всього вищевикладеного достатньо для висновку про наявність чотирьох фундаментальних психофізіологічних модусів людини, які в специфічному вигляді заломлюються на рівні функціонування півкуль головного мозку, що є своєрідним психосоматичним фокусом (вищим психічним регулятором поведінки [274]) людського організму, бо з активністю півкуль так чи інакше співвідносяться найважливіші психофізіологічні аспекти життєдіяльності людини, як, наприклад, енергетична та інформаційна регуляція поведінки людини [274], "Я" та "не-Я", свідомо та підсвідомо, особистісно-рольова та безособово-спонтанна сторони психічної діяльності та ін. [41].

Як ми вже писали, правопівкульовій стратегії відображення оточуючого світу притаманне цілісно-континуальне, чуттєво-емоційне, релігійно-міфологічне світосприйняття [82], в той час як при функціональній активності лівої півкулі світ сприймається дискретно-множинним, аналітичним чином, а людина постає як ізольована від зовнішнього світу індивідуально-особистісна сутність, що виявляє психофізіологічну базу для феномена волі (яка актуалізується як феномен вибору саме за умов дискретно-множинної реальності), а також когнітивного феномена аналітико-скепсисної рефлексії.

Важливо й те, що правопівкульове світосприйняття, що передбачає відображення світу з "повною довірою", в межах якого людина емпатично зливається з оточенням, нівелює різницю між зовнішнім та внутрішнім (об'єктом та суб'єктом), коли людська істота починає відноситись до світу так само, як до себе, задовольняючи релігійний принцип "возлюби ближнього як самого себе". Саме тут витoki альтруїстичної установки пристосування до світу шляхом зміни самого себе. Лівопівкульове

світосприйняття передчає диференціацію суб'єкта та об'єкта з усіма наслідками, що з цього випливають.

Розвиток людини в плані онто- і філогенезу йде, як ми вже відмічали, від правої півкулі до лівої, а від неї – до їх синтезу, що фіксує чотири динамічні стани: право- та лівопівкульовий, стан півкульового синтезу, а також стан переходу під правої півкулі до лівої і навпаки.

Слід зазначити, що відображуючі стратегії півкуль обумовлюються, внаслідок єдності світу, всезагальною матеріальною дихотомією Всесвіту. Матерія концептуально диференціюється на два полярних види – речовину та поле. Речовина, що має масу спокою і характеризується певною структурою, яка є дискретно-множинною формою, співвідноситься з інформацією, як принципово множинно-структурною сутністю, що відбивається лівою півкулею. Поле ж, яке не має маси спокою, ніби "рух у чистому вигляді", є континуально-цілісною сутністю, що співвідноситься з енергією як мірою руху, яка відбивається правою півкулею. Ось чому праву півкулю можна назвати субстратом енергетичної, а ліву – інформаційної регуляції людського організму. Даний погляд на функції півкуль досить близький до інформаційної теорії емоцій П. В. Сімонова, [17], оскільки можна вважати, що права півкуля сприймає високочастотні (енергетичні), а ліва – низькочастотні (інформаційні: інформація у межах теорії інформації визначається як міра частотності тих чи інших подій, що "несуть" у собі тим більше інформації, чим рідше вони трапляються) сигнали середовища.

У психічній структурі меланхоліка, який, як пише П. В. Сімонов, чутливий до малозначних, низьковірогідних сигналів, першу скрипку відіграє ліва півкуля. В той час як у флегматика, активність якого можуть збудити сигнали високоімовірних подій, превалює активність правої півкулі. Стан переходу від право- до лівопівкульового психічного модусу характерний, імовірно, для холерика, а стан переходу від ліво- до правопівкульового модусу – для сангвініка. Стан півкульового синтезу характерний для процесу сполучення всіх попередніх чотирьох станів, коли мислитель та митець (ліво- та правопівкульові сутності) синтезуються в одній особі.

Два полярних модуси – право- та лівопівкульовий – можна співвіднести з такими видами матерії, як речовина (структурно-множинна, дискретна сутність) та поле (континуально-цілісна сутність), а також з двома детерміністськими факторами, концептуалізованими в категоріях циклопричинності [24] та класичної лінійної причинності, яка традиційно розуміється як лінійна, асиметрична сутність [23, с. 75]. Права півкуля функціонує в межах циклопричинності, відображаючи світ за принципом "все у всьому", в той час як ліва – в межах лінійної причинності, відображаючи світ послідовно-лінійним чином.

У психології півкульовий дуалізм відбивається в явищі, що іменується "конституційною віссю", полюсами якої є два протилежних кречмерівських конституційних типи – шизотимний та циклотимний (астенічний та гіперстенічний) [275]. Цікаво, що в самій назві "циклотимний" закладено відношення цього типу людини до сфери циклопричинності, в той час як поняття "шизотимний", тобто "розщеплений", дає нам натяк на відношення цього типу людини до сфери класичної лінійної причинності.

У психіатрії півкульовий дуалізм втілено в понятті "психопатологічної осі", що координує відношення між двома полярними типами психічних патологій – шизофренією та циклічними психозами. Для шизофренії характерна "емоційна тупість та холодність афективного життя... шизофренічну форму мислення часто називають символічною, маючи на увазі ту її особливість, що вона нічого не бере в буквальному сенсі, а все в інакомовному" [276, с. 62–63]. Можна сказати, що шизофреніку притаманне множинне, розщеплене абстрактно-логічне світосприйняття в його крайньому патологічному вираженні, що проявляється в прагненні людини, яка знаходиться під владою цієї патології, все класифікувати, схематизувати. Для другого типу патології характерно крайнє вираження цілісного предметно-образного, чуттєво-експресивного світоспоглядання, що проявляється в тенденції все "тоталізувати", кристалізувати у формі надцінного тотального уявлення чи ідеї. Таким чином, тут ми маємо розщеплене дискретно-множинне ("речовинне") лівопівкульове та цілісне континуально-синтетичне ("польове") правопівкульове відображення світу в його патологічному вираженні. При цьому, як пише Л. С. Виготський, "розщеплення

розглядається як функція, що в однаковій мірі притаманна хворобливій та нормальній свідомості... яка виявляється в такій же мірі необхідною при абстракції, при довільній увазі, при утворенні понять, як і при виникненні клінічної картини шизофренічного процесу" [276, с. 62–63]. Подібним же чином і для цілісно-континуального, емпатичного відображення світу характерні різні психічні "рівні" (норма, акцентуація, патологія), які в своїй суті мають загальну психофізіологічну основу. Так П. Б. Ганнушкін, характеризуючи риси конституційно-депресивних осіб, пише, що за їх "похмурою оболонкою звичайно жевріє велика доброта, чуйність та здібність розуміти душевні рухи інших людей" [277, с. 27]

Таким чином, чотири психічні модуси людини можуть корелювати як з чотирма типами півкульової активності [17; 21], так і з чотирма типами неврозів, які П. В. Сімововим пов'язуються з порушенням одного з відділів головного мозку. Ми вважаємо, що, оскільки півкулі мозку є своєрідним психосоматичним фокусом людини, чотири типи неврозів відповідають одному з психічних модусів людини. Так укорінювання в стані правопівкульової активності відповідає, ми думаємо, неврозу нав'язливих станів, який вказує на циклічний характер психічних процесів, що притаманне правопівкульовим станам. Укорінювання в стані лівопівкульового модусу відповідає психастенії (стан страху, невпевненості, вагання), що витікає з особливостей лівопівкульового реагування на малозначні, низьковірогідні сигнали. Укорінювання у фазі переходу від правого до лівого модусу відповідає істерії (демонстративність переживань), бо в даному випадку ми маємо розвинений емоційний правопівкульовий (суггестивний: як вважають деякі дослідники, в стані гіпнотичного трансу активна переважно права півкуля [278]) компонент поведінки, який при його деградації в рольову лівопівкульову поведінку передбачає нагнітання реакції демонстративно-істеричного, екзальтованого характеру. Укорінювання ж у фазі переходу від лівого до правого модусу відповідає неврасенії (перенапрузі), оскільки в даному випадку наявний розвинутий лівопівкульовий компонент поведінки (що передбачає тонке реагування на малозначні сигнали), який підсилюється екзальтацією правопівкульового емоційного стану, що призво-

дить до активного залучення в схему відображення малозначних сигналів, а це закінчується психічною перенапругою як результатом виснаження емоційних ресурсів психіки людини.

Ми одержали дві полярні схеми розвитку психічних захворювань людини та суспільства. Перша з них передбачає укорінювання в межах правого психічного модусу, а також перехід від правого до лівого, якщо такий перехід також характеризується певним патологічним укорінюванням. Тут ми маємо невроз нав'язливих станів, істерію, маніакально-депресивний психічний комплекс, циклічні психози. Все це більш характерно для дітей, жінок (у яких домінує правопівкульове світоспоглядання), для підлітків, у яких спостерігається процес активного переходу до лівопівкульового модусу. У плані етногенезу ця схема характерна як для молодих націй та народностей, так і для народів, які починають свій історичний шлях після обновлюючих революційних переломів, коли спостерігається тенденція до панування духу маніакально-істеричної, міфологічної державності [46]. Треба сказати, що принцип єдності людини та світу передбачає єдність розвитку психічних процесів окремих людей, та цілих народів [46; 209].

Друга схема розвитку психічних захворювань передбачає патологічне укорінювання в межах лівого модусу чи у фазі переходу від лівого до правого. Тут маємо психастенію, неврастенію, шизофренічний комплекс поведінки, що більш характерно для чоловіків та людей похилого віку. В плані етногенезу дана схема характерна для старіючих та зрілих націй і народностей, які відрізняються розвитком раціонально-рольового, індустріального, ізольовано-урбаністичного світорозуміння.

Єдність правої та лівої схем, коли індивід та народ характеризуються балансом правого та лівого модусів, є метою розвитку людини та суспільства, яка досягається на шляху онто- та філогенетичної еволюції, що, в свою чергу, передбачає певні випробування, які можуть мати патологічний відтінок. Тобто як соматичні, так і психічні захворювання є пристосувальними реакціями людського та соціального організмів [6, с. 214–215].

Таким чином, ми розглянули питання єдності людини та світу в фізико-космологічному, системному, соціально-історич-

ному, психофізіологічному, психіатричному, психологічному, загальнофілософському та інших контекстах.

Все це дозволяє провести загальну диференціацію буття на два дихотомічні ряди, складові яких онтологічно пов'язані та впливають з концептуальної основи такої диференціації, де з одного боку містяться такі сутності, як динамічно-польовий аспект матерії, енергія, циклічна причинність, позитивний зворотний зв'язок, правопівкульове сприйняття та освоєння світу, альтруїзм, емпатія, циклотимний конституціональний тип людини... а з другого – такі сутності, як статично-речовинний аспект матерії, інформація, лінійна (класична) причинність, негативний зворотний зв'язок, лівопівкульове світосприйняття, егоїзм, рефлексія, шизотимний конституціональний тип...

Принцип єдності світу дозволяє говорити про універсальну динамічну закономірність буття (що впливає з взаємодії полярних основ світу, деякі з котрих нами розглянуті), яка аналізується нами на ґрунті універсальної парадигми розвитку. Дана концепція є гранично широким узагальненням буття людини та Всесвіту, оскільки вона виражає універсальну схему будь-якого розвитку, зміни, руху, що є фундаментальним способом існування світу. Розвиток – це єдність синхронії та діахронії, лінійних та циклічних зв'язків та відношень, коли лінійний та циклічний детермінізм переходить один у одного, а світ координується двома причинними факторами одночасно.

Треба відмітити, що хвиля є ідеальною універсальною формою реалізації будь-якого руху, зміни, розвитку. Вона об'єднує діахронічний та синхронічний аспекти Всесвіту, що відображається у корпускулярно-хвильовому дуалізмі, який теоретично регулюється принципом доповненості Н. Бора, що встановлює концептуальну єдність перервного та неперервного, хвильового та корпускулярного: протилежності не є полярними, а доповнюють одна одну. Графічне вираження хвилі в найбільш загальному ідеальному вигляді є синусоїдою (або конічною спіраллю, за А. Є. Чучин-Русовим [239]), конфігурація котрої виражає єдність діахронічного та синхронічного, бо з одного боку синусоїда віддзеркалює лінійно-послідовний процес розвитку, а з другого – вона, фактично, повторює один і той же малюнок – коло,

коли фіксує постійне повернення процесу у точку максимуму (або мінімуму).

Синусоїда графічним чином відбиває універсальну парадигму розвитку, в межах якої структурно-системний (лівопівкульовий) аспект людини та Всесвіту виявляється ізоморфним процесуально-динамічному (правопівкульовому) аспекту, тобто структура системи виявляється тотожною структурі її еволюції, а лівопівкульова двозначна класична логіка, що оперує однозначними атомарними сутностями, приводиться до єдності з правопівкульовою тризначною (багатозначною) діалектичною логікою, що оперує динамічними, руховими, "мінливими" поняттями [88].

Хвиля – це єдність висхідної та нисхідної її гілок, формальну модель взаємодії яких можна побудувати на основі моделі Дао, яка поєднує два взаємодіючих начала – сили Інь та Ян.

Розглянемо феномен "Дао" як єдність протилежностей – сил Інь та Ян, котрі "представляють собою діалектичну абстрактну узагальненість у вираженні будь-яких протилежностей" [279; 280]. Динамічна єдність полярних основ у Дао може бути подана в схемі колообігу Інь та Ян: "Уявімо собі, що по колу рухається куля, її рух у проекції на екран набуває характеру коливання між двома точками", які позначені "Інь" та "Ян". "Куля рухається з постійною швидкістю, але у проекції її швидкість зменшується біля крайніх точок, потім рух починається в протилежному напрямку, стає максимально швидким у середині і знову уповільнюється в кінці" [50, с. 123–124]. Китайська нумерологія використовує принцип трансформації протилежностей Інь та Ян (у нас це лівопівкульова та правопівкульова тенденції розвитку людини та космосу) у сфері Дао, що знаходить своє втілення в системі гексаграм та триграм, де ми маємо вісім триграм, які трактувались як образи першооснов світобудови і, звичайно, розташовувались у круговому порядку, співвідносячись зі сторонами світу і зображаючи елементарну схему правильного ("переднебесного") порядку розвитку космосу. У даній схемі вищу точку максимуму займає стан "Творчість" (Небо). Потім за рухом стрілки годинника йдуть такі стани, як: "Стоншення" (Вітер), "Занурювання" (Вода), "Перебування" (Гора), "Виконання" (Земля), що є точкою мінімуму; "Збудження" (Грім),

"Зчеплення" (Вогонь), "Розв'язування" (Водоймище). Даний циклічний рух світових стихій (фундаментальних станів універсуму) можна показати на схемі розгортання хвилі. Розглянемо динамічні характеристики (зміна швидкості) хвилі (синусоїди) на відрізках висхідної та нисхідної ділянок хвилі, котрі мають три корінні точки: точка мінімуму (яку можна співвіднести з позицією "Ян"), нуль функції, точка максимуму (позиція "Інь"). Через ці точки "проходить" будь-який процес, який, умовно кажучи, починається з точки мінімуму, і завершивши колообіг, до неї повертається. Аналіз цього колообігу виявляє дев'ять позицій, з яких дев'ять повторює восьму: 1) позиція "Ян"; 2) проміжна стадія; 3) точка нуль функції; 4) проміжна стадія; 5) позиція "Інь"; 6) проміжна стадія; 7) точка нуль функції; 8) проміжна стадія; 9) "Ян". Ми бачимо, що динамічні параметри повторюються через вісім циклів (цікаво, що схоже має місце у повторенні властивостей елементів через вісім елементів у межах кожного періоду у Періодичній системі Д. І. Менделєєва [281]) у якісному відношенні, коли хвиля (маятник) робить "повний обіг" через два протилежних модуси – висхідну та нисхідну ділянки хвилі. Повторення цих параметрів у кількісному відношенні виявляється через чотири цикли. Якщо брати до відома, що схема розгортання хвилі є ідеальною універсальною моделлю будь-якого руху, то стає зрозумілим факт сакральності чисел 8 (9) та 4 (5).

У зв'язку з числом 8 (9) слід виділити дев'ять "головних почуттів" людини в індійській філософській традиції, які тут співвідносяться з людиною в контексті метафори про "дев'ятибрамний град"[282]. Можна виділити й вісім буддистських ступенів самовдосконалення [283], а також вісім принципів поведінки у ламаїзмі [284]. Дані рівні самовдосконалення нагадують нам й вісім етапів еволюції в межах християнського світорозуміння. В Апокаліпсисі показано звертання Бога до Янголів семи церков. На рівні кожної з семи церков людина може "одержати перемогу" та перейти з попереднього на наступний рівень. Перемога на максимальному сьомому рівні передбачає перехід до восьмого абсолютного рівня: "Переможцеві сісти Я дам на Моєму престолі зо Мною, як і Я переміг був, і з Отцем Своїм сів на престолі Його" (Откр. 3, 21). У Бхагавад-Гіті да-

ється такий перелік складу божественного: "Земля, вода, вогонь, повітря, ефір, розум, думка, хибне его – все це разом складає Мої матеріальні енергії" [Б.- Г. 7, 4; див. також [285]. Можна сказати, що дев'яткове членування явищ та предметів притаманне не лише індійському, але й китайському канону [286]. Число 9 має й ряд раціональних проекцій. Можна відмітити модель "східчастої гірки", що описує вісім рівнів організації живої природи: електронний, молекулярний, клітинний, тканинний, організмений, видовий, біоценотичний, біосферний [287]. Дев'ятим рівнем можна було б назвати ноосферний, про який пише В. І. Вернадський, котрий, до речі, виділяє дев'ять геохімічних функцій життя [288]. Не буде несподіваністю, якщо тут подати концепцію Е. Еріксона про вісім періодів людського життя [289]. Ще один факт. Як пише І. Л. Андреев [290; 291], первісна мова мала максимум 9 значущих одиниць, тому вона містила не більше ніж 9 висловлювань, які давали можливість розрізняти не більше як 9 ситуацій.

Н. Вінер у книзі "Кібернетика" описав процедуру математичного аналізу енцефалограм людського мозку, що показав: на частоті альфа-ритму (близько 9–10 коливань на секунду) має місце процес часової селекції, а сам альфа-ритм виконує функцію синхронізатора електроритміки мозку. Здогад Н. Вінера виявився вірним. З позиції аналізу нейрофізіологічної моделі мозку, обсяг пам'яті та інші характеристики перцептивних і когнітивних процесів є "функцією параметрів частот біоелектричної активності у діапазоні альфа-ритму" [292]. При цьому "сприйняття короточасних сенсорних стимулів залежить від фази хвилі ЕЕГ, на яку припадає момент збудження" [293]. Тобто динамічні характеристики хвилі, про які ми писали, впливають на психічні процеси людини. Існують дослідження, які показують, що пам'ять людини базується на фундаменті альфаритмічних процесів, які реалізуються за законом гармонічного коливання. При цьому, як довів Дж. Ципф, ранжировані частоти слів в досліджених ним уривках художніх творів співвідносяться саме як члени гармонічного ряду [294]. Наша десяткова система числення також впливає з даної обставини. Необхідно відмітити, що, як свідчать дослідження психіки людини, структуралізація інформації здійснюється через вісім

циклів у межах одиниці часу; окрім цього, людина може запам'ятовувати 5–9 інформаційних елементів [295]. Таким чином, число 9 є метричним вираженням циклічного аспекту розвитку, руху. Викладені роздуми дають підставу для висновку, що філософський принцип єдності світу дозволяє розглядати матеріальне та ідеальне, живе та неживе, індивідуальне та соціальне, природне та штучне... як методологічно ізоморфні сутності.

ГЛАВА 8

ФАКТОЛОГІЧНЕ ТА ЕТИЧНЕ

Дві речі дивують мене понад усе: зоряне небо над нами та моральний закон усередині нас.

I. Кант

Сучасна доба займає особливе місце в історії людства. Ніколи раніше час розвитку людського суспільства не був так "згущений", так прискорений, як зараз. Беспрецедентний за масштабом, глибиною та темпом процес розвитку сучасного світу сприяє створенню унікальної історичної ситуації, коли, – писав С. Цвейг, як на вістря громовідводу накопичується вся атмосфера електрика, найкоротший проміжок часу вміщає в собі велику кількість подій".

Глобальне прискорення світового розвитку лякає своїми жахливими темпами: "1 млн. років в палеоліті виявляються еквівалентними 40 рокам у наш час, тобто, по суті, життю одного покоління" [296, с. 73]. Глобальне прискорення розвитку суспільства означає скорочення головних історичних фаз, коли час актуалізації кожної нової фази зменшується на декілька порядків. Тому ці фази, коли їх нанести на графік, складаються в експоненціальний розвиток, який "передбачає перехід до вертикальної лінії, чи, точніше, до точки – так званої сингулярності... Якщо не передбачити катастрофи... тоді, очевидно, треба чекати на втручання деяких нових, поки що не врахованих рушійних сил, котрі змінять ці графіки" [297].

Слід сподіватись, що головним чинником цих рушійних сил виступить інформація, оскільки наше сторіччя можна охарактеризувати не лише як атомне, але, перш за все, як інформаційне. Якщо накопичення інформації було необхідною умовою для розвитку людської популяції, то "володіння" інформацією зараз може вважатися наріжною умовою виживання нашої планети. Як фактологічна сутність, інформація, у межах теорії інформації, записується в формі двійкового розряду. Інформація ж як етична сутність може бути поданою у вигляді антитези "правда –

брехня", що подібна до двійкового розряду, якщо правду позначити "1", а брехню – "0". При цьому виявляється, що сам стан "володіння" інформацією визначається не стільки кількістю наявної інформації, скільки нашим відношенням до неї, нашим розумінням змісту інформації та її аксіологічною інтерпретацією. Отже правда і брехня як протилежності цілком можуть бути співвіднесеними з полярними категоріями добра та зла, коли правда може розумітися як добро, а брехня – як зло.

На відміну від однозначної формально-логічної трактовки світу, що переважає розгляд його в чорно-білих тонах, багатозначне діалектичне мислення дозволяє аналізувати оточуючу дійсність як поліфонічну сутність, яка змережена розмаїттям перехідних кольорів та відтінків, коли добро та зло, правда та брехня спроможні парадоксальним чином переходити одна в одну. Звідси випливає розуміння дифузності добра та зла, що притаманно Сходу, бо тут, як правило, усвідомлюється, що вони щільно пов'язані та взаємно породжуються: "Коли в Піднебесній довідуються, що прекрасне є прекрасним, з'являється і бридке. Коли всі визнають, що добро є добром, з'являється і зло", – писав Лао-цзи [250, с. 227].

Своєрідна "повнота часу", свідками якої ми зараз є, підготовляє ґрунт для корінного морально-світоглядного, філософсько-релігійного синтезу Сходу та Заходу, коли Схід починає використовувати технологічні досягнення Заходу, а цей останній асимілює релігійно-філософські откровення Сходу [298]. Так гуманістична психологія та педагогіка дотримується думки, що позитивні і негативні якості людини, які західне картезіанське мислення розводить по полюсах добра та зла, є рівноцінними ресурсами психіки людини. Здібність добра та зла, правди та неправди до взаємної трансформації, яка тут виявляється і яка ілюструється думкою Блаженного Августина про "моральну брехню" [299] ("брехня задля спасіння"), – це лише один бік їх відношень. Оскільки правда та брехня виступають одна у відношенні до другої як якісно відмінні і навіть антагоністичні сутності, що розвиваються за своїми законами.

Не існує строгої наукової теорії, яка вичерпно повно окреслила б діалектику правди та брехні, бо будь-яка теорія, як правило, має справу з фактологічною стороною дійсності, в той час

коли брехня та правда є категоріями етики, що покликана відображати моральну сторону реальності. Треба визнати, що одне з важливіших завдань філософії – це концептуально пов'язати моральне та фактологічне, тобто привести до загального теоретичного "знаменника" кантівські "зоряне небо над нами та моральний закон усередині нас". Це дозволило б інтерпретувати правду та неправду у термінах наукової теорії, де дихотомія "права-брехня" набуває вигляду "істини та омані".

Наша спроба дослідити категорії правди та неправди як об'єкти наукової теорії принципово не може базуватися на суворих наукових викладках, а лише на міркуваннях, що впливають з нашої інтуїції та здорового глузду, який переконує: в житті ми зустрічаємо приклади не лише дифузії добра та зла (що ілюструється англійським прислів'ям "шлях у пекло моститься з благих намірів"), правди та брехні, але і їх безсумнівної антагоністичності. Існує прислів'я – "ложка дьогтю у бочці меду", яка дає нам уяву про принципову якісну відмінність правди та брехні. Дійсно, подібно до "ложки дьогтю у бочці меду", "крапля" брехні, що розчиняється в деякому "об'ємі" правди, спотворює всю правду, перетворюючи її на брехню. Однак "крапля" правди, яка укорінюється в деякому "об'ємі" брехні, неспроможна перетворити її на правду. Виходить, що брехня характеризується якістю, яку правда принципово не може мати: брехня має імунітет проти правди. Дещо подібне ми зустрічаємо у М. С. Лескова. В одному з його оповідань головний герой дивується, чому пісна їжа, наприклад риба, якщо вона готується разом із скоромною їжею, яйцями, оскверняється, тобто перетворюється у скоромну, а не навпаки? Тут ми бачимо, що скоромна їжа, на відміну від пісної, не може осквернитися. Подібно до цього існує теологічне поняття "астартизм", що позначає блюзнірське змішування та осквернення духу через плоть. При цьому ідея одухотворення плоті в теології не отримала значного розвитку.

Ми бачимо, що правда виявляє якість бути цілісністю (актуалізуючись за принципом "все у всьому"), коли найменше порушення статусу цілісності знищує сутність правди. Неправда, навпаки, виявляє якість дискретності (принцип "розділяй та пануй"), коли ніякий чужерідний елемент, привнесений в неї іззовні, не спроможний похитнути сутності брехні, оскільки цей

елемент автоматично включається в склад дискретно-множинної за своєю природою брехні, де такі розбіжності, як правда та брехня можуть сусідити, не порушуючи при цьому загального "тла" неправди. Цікаво, що дискретність є характеристикою будь-якої знакової системи, будь-якої мови як системи знаків.

А сама мова як вербально-знаковий засіб комунікації принципово не здатна абсолютно повно і адекватно транскрибувати, виражати сутність наших думок, що виявляє потребу у використанні герменевтики (традиції тлумачення текстів), а також проблему розуміння, що являється однією із найбільш складних у філософії та психології. Може бути, саме з принципової невисловлюваності наших думок через засоби мови витікає міф про Вавілонське стовпотворіння як результат змішування ("породження") мов, і саме тут міф черпає розуміння суті знаково-вербального світу як принципово спотворюючого думки людини, як сутності, яку релігійна свідомість називає вотчиною Сатани – "родоначальника брехні", творця великої ілюзії, що називається на Сході "Маєю".

Отже, ми бачимо, що правда є цілісна, а брехня – дискретна сутність. Даний висновок підтверджується дослідженнями В. А. Лефевра, результатом яких є розробка кібернетичної моделі механізму совісті, алгебраїчний аналіз етичних феноменів [300]. У книзі В. А. Лефевра "Алгебра совісті" конкретне описання етичних уявлень суб'єкта про світ вміщує аналіз стану найбільшої міри добра (що оцінюється як "1") і стану повної відсутності добра (що оцінюється як "0"). При цьому виявляються два протилежні моральні модуси, що зумовлюються двома життєвими позиціями:

1) коли людина позитивно оцінює компроміс між добром і злом (що передбачає досягнення добра будь-якими засобами), то це неминуче орієнтує таку людину на конфронтацію з будь-яким потенційним і актуальним супротивником, бо компроміс між добром і злом призводить до їх злиття, а це змушує ставитися до світу з ворожою настороженістю, оскільки в кожному явищі навколишнього світу людина бачить можливість зла. Тут добро і зло поєднуються саме за принципом "ложки дьогтю", яка "псує бочку меду" [301]. Таким чином, компроміс між добром і злом передбачає дискретно-ізольоване, конфронтаційне існування.

При цьому будь-яка, навіть позитивна оцінка світу як добра у контексті компромісу добра і зла є помноження цієї оцінки на нуль (відсутність добра), що дає нуль, тобто зло;

2) другий моральний модус передбачає те, що людина негативно оцінює компроміс між добром і злом, тобто вважає, що їх неможливо поєднати і віддає при цьому перевагу добру. І це викликає тяжіння такої людини до компромісу з своїми супротивниками, оскільки світ при цьому оцінюється як добрий (що дорівнює 1 за шкалою В. А. Лефевра), тобто інтегрально-цілісний, коли буття більше не сприймається через призму опозиції добра і зла, внутрішнього та зовнішнього, ворога і друга.

Дихотомія брехні та правди (подібно як і добра та зла) співвідноситься з дихотомією енергії та інформації. Енергія як міра руху є динамічною, континуальною сутністю, на відміну від інформації (міри організації, упорядкування різноманітності речей та явищ) – принципово структурної, множинної, статичної сутності. Дійсно, правда як принцип поведінки (що виражається в прислів'ї "чесність – краща політика") передбачає позитивне, некритичне, щире, відкрите ставлення до життя. Як довели дослідження, саме позитивне ставлення до життя, коли переконання людини не мають розбіжностей з ділом, саме щиросердність, чесність, відсутність будь-яких побоювань, значно піднімає енергетичний тонус організму, тобто сприяє актуалізації енергії за рахунок його активності, коли він являє собою відкриту цілісну систему, що складає з оточуючим середовищем одне ціле і тому йому не бракує енергетичних ресурсів існування [162, с. 46–60]. Брехня як множинна сутність передбачає ізольовано-дискретний, самочинний, критично-негативний тип поведінки, що зменшує енергетичний тонус організму [там же]. Тобто тут брехня як показник "нечистої" совісті може бути порівняна з інформацією – множинно-рефлексивною сутністю та може відповідати принципу "розділяй та пануй", бо інформація також виражає функцію керівництва.

Треба додати, що приплив енергії в організм як результат поведінки "по правді" передбачає активізацію позитивних емоцій з всіма психофізіологічними наслідками, що випливають з цього, такими, як розширення судин (що поліпшує трофіку клітин, тканин та органів), розслаблення м'язів, активність па-

расимпатичної гілки вегетативної нервової системи та трофотропних функцій організму, анаболізмено-асиміляторних відновних процесів [302].

Зв'язок між енергією та інформацією (що співвідносяться з полярними категоріями правди та брехні, які ми розглядаємо) виявляється через аналіз потребно-інформаційної теорії емоцій П. В. Сімонова [255], який довів, що емоція визначається якоюсь актуальною потребою та оцінкою імовірності (можливості) її задоволення на базі онто- та філогенетичного досвіду. Низька вірогідність досягнення мети, тобто брак інформації про умови, що прогностично необхідні для задоволення потреби, призводить до негативних емоцій (страху, гніву, тривоги тощо). Надмір же інформації, тобто зростання вірогідності задоволення потреби порівняно з прогнозом, що раніше людина мала, призводить до актуалізації позитивних емоцій. Таким чином, приплив енергії у організм пов'язаний з позитивними емоціями, що зумовлюється генерацією інформації ("тіні енергії"), котра зменшує рівень невизначеності тієї чи іншої ситуації, коли суб'єкт, що називається, "володіє ситуацією", не відчуваючи страху перед майбутнім.

Стан володіння інформацією, який відбиває рівень упорядкованості системи, можна співвіднести з такими поняттями, як правда, істина. Цей стан передбачає відсутність страху перед світом, високий позитивний емоційний тонус, підвищену енергійність, тотальний оптимізм, позитивне ставлення до життя у всіх його проявах, щирість, відвертість як наслідки того, що людина не має чого боятися, не має потреби використовувати брехню як спосіб пристосування до середовища, який виражає довільно-опосередкований (не мимовільний, спонтанний, як у першому випадку) шлях взаємодії з ним [303].

Отже, правда як цілісно-континуальна сутність передбачає стан внутрішньої упорядкованості, що відображає високий рівень володіння інформацією, а це сприяє припливу в організм енергії як міри руху, а тому міри життєвої активності, високий тонус якої дозволяє у будь-якій ситуації відчувати себе упевнено та діяти "за правдою" – відверто та чесно. Треба додати, що інформацію можна розуміти як "зняту інформацію", оскільки інформація в теорії інформації – це й міра невизначеності. Ось

чому стан володіння інформацією є не чим іншим, як її нівелюванням, тобто нівелюванням невизначеності будь-якої ситуації, що передбачає повну упевненість в собі та світі, повну довіру до оточуючого середовища, яке вважається довершеним та упорядкованим, де панують закони справедливості та покари. Подібно до того, як знята (знищена) брехня – це правда, так і знята інформація передбачає актуалізацію енергії.

Таким чином, правду та брехню можна співставити з цілісністю та дискретністю, з симетрією та асиметрією (фундаментальними категоріями філософії та природничого циклу наук), а також з двома відносно полярними формами існування матерії – речовиною (дискретно-множинною, структурно-інформаційною сутністю) і полем (континуально-цілісною, енергетичною сутністю, бо поле за своїм визначенням не має маси спокою, тобто є наче рухом у "чистому вигляді", в той час як енергія є мірою руху і може бути визначена як рух).

Окрім того, виявляється, що правда існує за принципом позитивного, а брехня негативного зворотного зв'язку, оскільки правда, стикаючись з будь-якою чужерідною сутністю, іде у неї "на поведучу", тобто спотворюється, нівелює себе (виражаючи принцип позитивного зворотного зв'язку), а брехню, навпаки, ніщо не може похитнути, оскільки вона всьому протидіє (за принципом негативного зворотного зв'язку), і є контрастно-множинною, суперечливою сутністю, що виражає скептичну рефлексію "демона протиріччя". Тобто правда актуалізується за принципом тотожності, а брехня – протиріччя. Подібну картину ми виявляємо у медицині, де наявні дві протилежні терапевтичні традиції – алопатія (лікування супротивним) та гомеопатія (лікування подібним), яка, на відміну від алопатії, актуалізується саме на польому, континуально-неперервному рівні матерії [304].

Ми бачимо, що правда є пасивною ("жіночою"), а кривда – активною (мужньою) сутностями, співмірними з Інь та Ян – двома протилежними видами енергії у даосизмі. Добро подібним же чином, як пасивний початок поведінки, може боротися зі злом лише пасивно – засобами добра, інакше добро уподібнюється до зла. В той час як зло, що протидіє добру, використовує будь-які засоби, і взагалі – брехню, підступність. Пасивність

добра і його головної стратегії – правди та ширості, знаходить відображення в поширеній сентенції "непротидія злу насильством", "якщо тебе вдарять по правій щоці, підставь ліву" та ін. Саме з пасивної сутності добра та правди випливає християнський заклик молитися за тих, хто нас проклинає та ненавидить, тобто іти шляхом слабкості, а не сили. Так у "Фаусті" Гете янголи Бога протистоять Сатані тим, що закидають його квітами.

Таким чином, правда та добро – абсолютні, цілісні, континуальні, а брехня та зло – відносні, дискретні, множинні сутності. Подібним чином совість людини є абсолютною сутністю, що відчуждена від множинності. Совісті не притаманно здійснювати вільний вибір, який як прояв свободи актуалізується саме у множинному середовищі, що багате на розмаїття варіантів поведінки. Саме тому С. К'єркегор писав, що совість людини не знає тортурів вибору, але коли цей вибір здійснено, то перед нами результат аморальної угоди людини зі своєю совістю [253; 305]. А. Маслоу вважав, що совість, яка не відає мук вибору, – прерогатива самоактуалізованої особи, що характеризується спонтанною поведінкою, певний натяк на яку нам дається у Біблії, де лунає заклик: "хай твоя права рука не відає, що робить ліва". Тут ми виявляємо ще одну дихотомію – дихотомію совісті та свободи (вільної волі), тобто дихотомію необхідності (пасивності) та волі (активності). Цікаво, що Ісус Христос не мав вільної волі, бо нічого не робив зі Своєї волі, а тільки з волі Отця (Іоан. 5, 30-31; 6, 38; 7, 28; 8, 26-29; 14, 19). Треба вказати, що в Бхагавад-Гіті Господь Кришна вчить: вершиною духовного розвитку людини є стан безволля, квієтизму, у межах чого вона перетворюється у "божествене знаряддя" (Бхаг.- Г. 12, 1–20). У буддизмі та даосизмі щирість, відвертість – це основоположні якості духовного подвижника.

Дихотомія "ціле – множинне" знаходить своє втілення в дихотомії правих та лівих політичних сил. Можна навести приклад дихотомії законодавчої та виконавчої гілок влади (перша з яких встановлює закони – дещо цілісне та безумовне, а друга – впроваджує ці закони, заломлюючи їх у множинному середовищі суб'єктів законів, де зміст законів принципово не може бути реалізованим в їх первісному "ідеальному" вигляді), а також дихотомію захисту та обвинувачення як двох боків судочинства,

що відносяться один до одного як пасивне та активне. У економіці дихотомія, що аналізується, набуває вигляду двох протилежних економічних ідеологій – інтенсивної та екстенсивної. В науковій методології ми також маємо інтенсивний та екстенсивний шляхи дослідження. У сфері освіти ми зустрічаємося з двома відносно протилежними аспектами – навчанням (інформативно-дискретним процесом) та вихованням (енергетично-цілісним, імітаційним процесом).

Виникає запитання, якому з дихотомічних рядів віддати перевагу? І зокрема, що визнати за краще, брехню чи правду? Відповідь на це запитання нам допоможе дати сама людина. Оскільки найпершою реальністю для кожної людини є вона сама, то принцип "пізнай самого себе" може стати засобом розв'язання багатьох проблем. У цьому відношенні феномен функціональної асиметрії півкуль головного мозку людини слід вважати евристичним засобом аналізу дихотомії брехні та правди. Права півкуля мозку відображає та освоює світ шляхом цілісно-континуальним, емоційно-образним, чуттєвим, багатозначним, мимовільно-спонтанним, аналоговим, виражаючи релігійно-міфологічне розуміння світу та функціонує за принципом позитивного зворотного зв'язку. В той час як ліва півкуля відображає світ та опановує ним дискретно-множинним, абстрактно-логічним, однозначним, скептико-рефлексивним, контрастним, довільним чином, виражає науково-теоретичне світо-розуміння [306] та функціонує за принципом негативного зворотного зв'язку.

В. Л. Деглін, вивчаючи особливості півкульової взаємодії та відображення оточуючого світу, і зокрема його просторових характеристик, дійшов висновку, що обидві півкулі заломлюють простір хибним чином, однак їх помилки мають прямо протилежний характер, коли ліва півкуля прагне розширити простір, а права – приблизити окремі елементи до спостерігача [306, с. 71–75]. Однак функціональна злагода півкуль, компроміс між ними призводить, як пише В. Л. Деглін, до вирівнювання просторової диформації, тобто досягається адекватність сприйняття об'єму на площині сітківки очей, коли об'ємне та площинне, які є геометричними антагоністами (що ілюструється дихотомією

геометрій Евкліда та М. І. Лобачевського), гармонізуються та приводяться до загального чуттєвого "знаменника".

Принцип півкульової доповненості, подібно до принципу копускулярно-хвильової доповненості Н. Бора, кидає виклик закону виключного третього двохзначної формальної (класичної) логіки, та виражає сутність тризначної (багатозначної) діалектичної логіки і подібних до неї логік, які слід було б визначити як парадоксальні, бо тут показується, що між А та не-А (ствердженням та запереченням) існує третя можливість. Єдність півкульових стратегій відображення світу означає, що в даному випадку приводяться до єдності і всі елементи дихотомічних рядів, що співвідносяться з функціонально-когнітивними особливостями півкуль. Світ при цьому виявляється парадоксальною сутністю. Він з'являється перед нами таким же єдиним, як і множинним; як правдивим (істинним, аутентичним), так і брехливим (ілюзорним, неістинним); як матеріальним, так і ідеальним... Єдність півкульових стратегій пізнання світу передбачає формування гармонійної особистості, котра як єдність протилежностей є деміургічною сутністю. П. Вайнцвайг пише: "Гармонія як баланс протилежностей несе в собі величезну напругу, а звідси – колосальну міць" [162, с. 35]. У даному випадку дискретно-множинний бік реальності, де панує закон вільного вибору (що базується на аналітико-дискретному мисленні), і де виявляється актуальність лінійного, тобто класичного детермінізму, – цей бік реальності приводиться до єдності з континуально-цілісним, польовим боком світу, у межах якого актуалізується циклопричинність і де не діє закон виключного третього, що звільняє від мук вибору, тобто робить совість "чистою" а поведінку – спонтанною.

Стан єдності двох боків нашого світу концептуально ілюструється принципом чотирьох альтернатив індійської логіки, які відображують чотири рівні осягнення буття згідно з буддизмом [156, с. 234–235]. Принцип чотирьох альтернатив встановлює чотири можливі відношення між будь-якими двома полярними сутностями, виявляє ситуацію, коли людина принципово неспроможна віддати перевагу жодній з цих альтернатив. Ось чому вона звільняється від мук вибору, усвідомлюючи принципову рівність всіх означених логічних позицій. Дане розуміння

як результат інформаційного упорядкування світосприйняття готує ґрунт для фундаментального оптимізму та тотального прийняття життя, для спонтанно-інтуїтивної поведінки та відмови від своєї волі, яка здійснює вільний вибір. Треба додати, однак, що сама відмова від вільної волі потребує дію цієї ж вільної волі, що передбачає вільний вибір, який, однак, як тільки він актуалізується, то перетворюється на свою протилежність, коли людина виявляється як вільною, так і зв'язаною одночасно. Тобто тут ми спостерігаємо торжество принципу "усвідомленої необхідності", що є парадоксальним, подібно до парадоксальної дихотомії Е. Фромма "мати чи бути", яку можна пояснити парадоксом "Яблуко": неможливо мати яблуко та одночасно використати його, тобто з'їсти. Тут людина має і не має (з'їдає) яблуко одночасно. Таким чином, кожний акт вільного вибору людини передбачає результат – той чи інший вчинок, через який людина втрачає свободу і діє відповідно до логіки вчинку, коли людина виявляється подвійною сутністю – вільною та невільною одночасно. Таким чином розв'язується проблема свободи, яка вважається однією з найскладніших, і яка, писав Г. В. Плеханов, подібно до "троянського коня", руйнує будь-яку філософську систему, коли її туди заносять. Отже, стан свободи впливає з усвідомлення чинників несвободи, тобто свобода пізнається у контрасті з несвободою (згадайте слова Лао-цзи про відносність полярних категорій етики та естетики). Саме тому Ж. П. Сартр писав, що "приречена до свободи" людина може бути вільною лише у в'язниці, концтаборі, під п'ятою окупантів.

Виходячи з всього вищевикладеного, слід дійти висновку про діалектичну єдність правди та брехні (рівно як і добра та зла, свободи та несвободи...) і парадоксальності їх відношень (що ілюструється парадоксом "Брехун"), коли з одного боку вони є взаємовиключними антагоністами, а з другого – спроможні до взаємного злиття та взаємопереходу. Подібні ж відношення встановлюються, треба думати, між справедливістю, що актуалізується на шляху правди, та несправедливістю, що реалізується на шляху брехні. При цьому взаємна доповненість брехні та правди передбачає їх взаємодію за правилом "Дао", чи за принципом сполучених посудин: чим більше у світі процвітає брехня (зло), тим вірогідніший момент поширення правди (доб-

ра), що можна пояснити висловом "чим гірше, тим краще". Ось чому нас не повинно бентежити, що майже у всіх дослідженнях проблеми чесності відмічається: загальний рівень чесності населення нашої планети повсюдно знижується [299]. Збільшення "об'єму" брехні в суспільстві ("І через розріст беззаконства любов в багатьох охолоне" (Матв. 24, 12) означає одночасно, що підвищується рівень його інформованості, різноманітності, спостерігається ускладнення його організації, а також суспільних відносин. А все це, як вчить синергетика, підготовляє умови для переходу людства на якісно новий виток еволюції. Усвідомлення реальної діалектики брехні та правди є кроком на шляху реалізації програми побудови різноманітного суспільства загальної злагоди, у якому "свобода для кожного" та "справедливість для всіх" парадоксальним чином сусідили б, виражаючи утопічний принцип відповідності умов вільного розвитку кожного умовам вільного розвитку всіх. Саме зараз особливе значення в соціально-політичному житті повинно, як ми вважаємо, мати філософське знання, яке спроможне сформулювати концепцію, що описує принципи ідеологічної гармонії соціально-економічних прагнень різних верств населення, розробити правила організації керівних структур, діалектично інтегруючих тенденції брехні та правди, єдності та множинності, активності та пасивності.

Таким чином, брехня та правда містяться по різні боки всезагального буттєвого водорозділу, який роз'єднує та одночасно з'єднує два всезагальних аспекти буття – єдине (абсолютне) та множинне (відносне), протиріччя між якими, як писав О. Ф. Лосєв, знімається в категорії цілого [116], у сфері якого парадоксальним чином сполучаються всі багаточисельні дихотомії світу, які формують тріадичні системи, що складаються з "правого", "лівого" та "центрального" компонентів.

Все вищевикладене є спробою навести концептуальний міст між фактологічним та моральним, що передбачає й знаходження принципів уніфікації гуманітарних та природничих знань.

ГЛАВА 9

ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІ ВИЩОЇ РЕАЛЬНОСТІ

З видимого пізнавай невидиме.

Г. Сковорода

Існує думка, що Вища Реальність (Абсолют, Бог та ін.) як парадоксальна "поза межна" ірраціональна сутність є бар'єром пізнання, переступити котрий неможливі ніхто, що всі гносеологічні спрямування людини подолати "бастіон Істини" приречені на крах. "Всі людські зусилля пізнання, що змучили бідних людей, – писав П. О. Флоренський, – марні. Подібно до незграбних верблюдів навантажені вони своїми знаннями, як солоня вода наука лише розпалює жагу до знання, ніколи не заспокоює розпаленого розуму" [308]. Абсолют є недоступною для пізнання сутністю не лише в межах релігійно-міфологічної свідомості, а в філософії, де він втілюється у вигляді кантівської "речі в собі", яка не може бути пізнаною, а також у формах гегелівського абсолютного духу, в понятті екзистенції, що принципово не об'єктивується і зводиться лише до самої себе.

Чи є справді безнадійними всі наші спроби концептуалізувати те, "перед чим меркнуть всі назви світу" і що відкриває себе в безлічі парадоксальних проєкцій? [309]. Потрібно сказати, що релігійна свідомість деякою мірою залишає місце для пізнання Бога, в тому числі для раціонального Його осягнення, оскільки Бог як абсолютна реальність спроможний на все. Він нічим не обмежується, навіть неможливістю Його концептуалізації. Отак в індуїзмі Господь Крішна внаслідок своєї абсолютної природи здатний приводити до одного результату – звільнення – будь-яку істоту, що ставиться до нього будь-яким чином [285]. У буддизмі спасіння знаходить той, хто досягає стану недуальності, при цьому здобуття недуальності можливо на будь-якому рівні людського буття, як у сфері чуттів, так і в царині концептуального мислення [310]. У християнстві ми також зустрічаємо положення про тотальне відношення людини до Бога: "Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і душею своєю... і всім своїм розумом" (Лк. 10, 27). Тобто

одним з невід'ємних компонентів любові до Бога є Його розумова інтерпретація, раціональне тлумачення, котре у даному випадку передбачає певні позитивні висновки. Таким чином, людина повинна пройти шляхом раціонального осягнення Всевишнього, навіть якщо в результаті цього пізнання вона переконається у факті неможливості пізнати Бога завдяки процедурі концептуалізації Бога як проблеми: "те, що боги існують, я не буду заперечувати, – говорив Ціцерон, – але я буду заперечувати докази". Поза межами теоретичного осягнення вищої Реальності любов людини до Бога являється не повною, не досконалою. Себто людина має віддати данину сумніву, "спокуси" як необхідній умові раціонального мислення. Може саме тому Тертулліан писав, що той не увійде в Царство небесне, хто не пройшов через спокуси.

Треба сказати, що людина, у певному розумінні, як цілісна, неперервна істота [311] осягає світ принципово цілісним способом, при цьому виділяти як окремі сутності раціональний чи чуттєвий компонент пізнання є досить умовна акція. Ось чому можна разом з В. Дільтеєм сказати, що людина пізнає світ всіма своїми "силами", можна разом з В. В. Налімовим стверджувати, що ми мислимо "всім тілом".

Релігійна свідомість не може ігнорувати розумовий аспект богопізнання. Як писав єпископ Сільвестр, "істини віри можуть і повинні бути предметом живої діяльності розуму" [312]. Єпископ Микола позначав, що протилежність віри та розуму є видимою частиною їх відношень, оскільки "розумове знання у своїй остаточній основі переходить у віру, а віра, у свою чергу, переходить у знання" [313]. Дійсно, віра змикається зі знанням у тому, що "віра – то здійснення сподіваного, упевненість в небаченому" (Євр. 11, 1). Але саме інтелект людини характеризується передусім своєю прогнозуючою здібністю, здатністю до передбачення як результату раціонального пізнання закономірностей світу, його повторюваності. З другого боку, будинок логіки як науки стоїть на ґрунті аксіом, які мають логічний імунітет і в які людина має повірити.

Пошуки Бога як гаранта тотальності, життєвості всіх проявів світу, як сенсоформуючого начала нашого життя, як наріжного явища людської цивілізації (Гегель писав, що Бог є абсолютно істинне, в Собі і для Себе всезагальне, всеобіймаюче, всеутри-

муюче, що надає всьому усталеність; в древній Індії богами йменували істоти, які зберігають ріту – великий космічний порядок), – ці пошуки Бога впливають з нашої потреби у самодетермінації, самоідентифікації, самодостатності та довершеності, впливають з нашого прагнення досягти онтологічної, аксіологічної і гносеологічної неперервності, єдності Істини, Краси і Добра, тобто прагнення до вічності, безсмертя, яке виступає важливим чинником поведінки, головним аспектом світогляду і всієї культури загалом. "Для людини, – писав Я. Е. Головкер, – вища ідея постійності – це безсмертя. Тільки під кутом зору безсмертя можлива культурна, тобто духовна творчість. Втрата ідеї безсмертя – ознака падіння та смерті культури. Таке прагнення до безсмертя в культурі й виражається як прагнення до довершеності" [314].

Прагнення до безсмертя тим більше притаманне людині, чим більш розвиненою вона є, оскільки розвиток людства йде по шляху розвитку прогнозуючих здібностей, коли майбутнє набуває можливості мотивувати поведінку людини. У дикуна (та дитини), як довів П. О. Сорокін, вивчаючи питання злочину та покарання [47, с. 195], практично відсутнє почуття майбутнього як чогось актуального. Рефлексія безсмертя – це ознака розвиненості гносеологічної духовності людини, для якої індивідуальна смерть – надто актуальна річ. Цю думку можна проілюструвати висловом Л. М. Толстого, який писав: "Дивовижна непередбаченість людей, що не думають про смерть і тому не думають про життя" [315]. Тут може стати у пригоді спогад про Гаутаму Будду, який вступив на шлях духовного розвитку саме через відкриття істини про чотири камені спотикання – старіння, хвороби, страждання та смерті.

Виникає питання, чи можливо позитивно, раціонально, уможливленим чином аналізувати такі поняття, як безсмертя та Бог? Один з важливих аспектів раціонального мислення та освоєння людиною світу є формально-логічний аспект, що виявляється дуально-антиномічним, суперечливим способом аналізу світу та його феноменів. Формально-логічний тип відображення світу передбачає його членування на полярні сутності, такі, як світло та темрява, позитивне та негативне, ствердження та заперечення... Бог також досягається нами подвійним чином. Як писав Ми-

кола Кузанський, "якщо Бог є все, то Він є і ніщо", тобто Бога неможливо визначити, а з іншого боку, Його неможливо і не визначити. Бо якщо ми скажемо, що Бог – це невизначена сутність, то ми вже обмежуємо, визначаємо Його властивістю бути визначеним. Чи, як писав Гегель, якщо ми визначаємо щось як границю, ми вже виходимо за її межі. Звідси випливають два типа богослів'я – позитивне та негативне: перше аналізує те, чим Бог є, а друге говорить про те, чим Бог не є: як писав С. М. Булгаков, "будь-яке визначення є обмеженням, будь-яке обмеження є запереченням" [316].

Таким чином, з одного боку, Бога, як довершену істоту, неможливо виразити раціональним способом, а з другого, – для Бога можливо все, в тому числі і Його концептуалізація. Крім цього, єдність світу передбачає і єдність дуальних аспектів світу, який сприймається людиною як одночасно дуальна й недуальна сутність. Це дозволяє сформулювати головну онтологічну аксіому: якщо предмет чи явище реальні, то реальні й протилежні їм предмети та явища. У плані наукової методології дана аксіома втілюється у вислові Н. Бора: "так звані "глибокі істини" є... такі твердження, що протилежні їм, також містять глибоку істину" [317]. Виходячи з цієї аксіоми, яка вказує на онтологічну неперервність, злитність дуальних сутностей Всесвіту, можна сказати: якщо людина характеризується таким станом, як смертність, то вона характеризується і такою якістю, як безсмертя. На рівні релігійної свідомості дана сентенція набуває наступного вигляду: якщо реальна смерть, то реальне також і воскресіння з мертвих (або реінкарнація). Більше того, онтологічна аксіома, що є результатом переборювання логічним аналізом самого себе, підводить нас до думки, що метою розвитку людини є стан довершеності, який характеризується недуальністю, єдністю полярних начал світу, які розуміються непримиренними лише у ракурсі концептуального мислення. Єдність світу є єдністю смерті та життя. У Діамантовій сутрі, наріжному психологічному та філософському джерелі буддизму, читаємо: "Я повинен привести до знищення всі істоти, але після їх знищення жодна не буває знищеною, і з якої причини?" [115]. Даний вислів перекликається з біблійським: "якщо пшеничне зерно, що впало у землю, не помре, то залишиться одне, а якщо помре, то

принесе багато плодів". Цікаво, що синергетика, наука про нелінійні системи, доводить: розвиток систем передбачає їх руйнування. Таким чином, стан довершеності – це парадоксальна єдність дуальності і недуальності, про що ми вже писали в попередніх главах.

Розглянемо дуальний аспект довершеної істоти. Тут можна привести й слова В. С. Соловйова про абсолютне, яке він визначав як "звільнене... завершене, закінчене, повне, всеціле... для того, щоб бути вільним, необхідно мати над всім силу та владу, тобто бути всім в позитивній потенції, чи силою всього; з іншого боку, бути всім можливо лише коли ти є взагалі нічим чи окремо, тобто коли ти вільний і зречений від всього" [318]. Парадоксальність дуального аспекту фіксується релігійною свідомістю. Будда – просвітлена істота – з одного боку – людина, а з другого – принцип спасіння, вічна непорушна природа сущого, яка може виявитися в межах будь-якої особистості. Так і Ісус Христос характеризується парадоксальним дуалізмом, бо поєднує дві полярні природи – людську та божествену, які сполучаються парадоксальним чином, бо присутні тут "нерозривно та незліянно" – їх неможливо відірвати одна від одної і одночасно вони існують як окремі аспекти цілого. Таким чином, у Богові-Сині існує "антиномія єдності та відмінності", в Ньому міститься "невичерпна парадоксальна таємність" [258,

с. 312–316]. Тобто тут ми маємо "синтез обмеженого та необмеженого, міри та безмірності, кінцевого та нескінченного, Творця та тварини, спокою та руху" [там же]. Даний парадоксальний стан речей тут знаходить таке пояснення: "християнство вчить, що будь-який акт Бога по відношенню до світу є Його самообмеженість... кенозіс (припинення) абсолютного. Саме "кенозіс, – пише А. Мень, – залишає місце тваринній свободі, без якої сукупне буття було б спітворенням свого творця" [258, с. 125]. Таким чином, Бог як дуалістична істота може бути зрозумілим як "єдність протилежностей". І якщо в Ньому "реалізовані всі можливості, то, таким чином, реалізована й можливість небуття чи безсилля. Тому логічне зауваження Е. Ремана про те, що, якщо для бога все можливо, то для нього можливо навіть не існувати" [319]. Дана єдність протилежностей виступає у Миколі Кузанського у вигляді вчення про "максимум", в якому

співпадають всі протилежності, в тому числі закон та чудо. Подібну позицію займає і П. О. Флоренський в положенні про антиномії як конструктивні елементи релігії [320]. Дещо подібне ми можемо знайти в книгах сучасних теологів [321]. Саме парадоксально-діалектична природа Вищої Реальності призводить до того, що деякі вчені сьогодення присвячують свої дослідження спробі обґрунтувати Бога. [322; 323]. Цей процес злиття релігійної та наукової свідомості, як пише М. І. Боголюбський, йде за законом "духовної дифузії" [324]. Слід також зауважити, що будь-яке раціональне мудрування, будь-яка наука базується на переконенні (вірі) в закономірності та упорядкування Всесвіту. Без цього мовчазного визнання раціональності світу, – писав Б. Рассел, – ніяке наукове дослідження неможливе [325]. Прикладом цього можуть слугувати те, що Ейнштейн схилився до думки про існування Віщого розуму як організуючого принципу Всесвіту [326]. Дійсно, принцип тотожності мислення, що дає змогу мислити за аналогією, примушує нас зробити висновок: якщо у світі існують фізичні закони збереження, то ці закони повинні заломлюватися у сфері людських відношень у вигляді закону відплати (покари), який знаходить своє поширення у сфері релігійної свідомості, що, як правопівкульова сутність, прагне тоталізувати світ, уявити його у вигляді єдиного надціннісного цілого, де все пов'язано з усім і немає нічого абсолютно ізольованого. Гарантом цієї цілісності виступає саме Бог.

Наукова свідомість, як відомо, принципово не в змозі обійтися без сфер невизначеності, що виражається через онтологічні та гносеологічні парадокси. Сфера невизначеності може набувати форми меж пізнання, які можна раціоналізувати та привести в табір наукових уявлень у якості ідеї Абсолюту, парадоксальні "риси" котрого виявляє квантова фізика. Розглянемо так званий "кібернетичний доказ" буття Бога, який розробив А. Мень: "Матеріалісти вважають, – пише він, – що вірогідність вищого Джерела розумності дорівнює нулю. Але, стверджуючи це, вони випускають з уваги той факт, що чим більшою є негативна ентропія в X, тим менше цифра, що виражає його термодинамічну вірогідність. Якщо для живої клітини і особливо для мислення така вірогідність дуже мала, то для вищого Творчого Начала

вона з логічною необхідністю повинна дорівнювати нулю. Зменшення вірогідності означає збільшення творчої могутності джерела інформації. Там же, де вірогідність дорівнює нулю, ми стикаємось з чимось чи з кимось, хто володіє повнотою творчої могутності. Таким чином, твердження, що вірогідність божественної Першопричини дорівнює нулю, означає мовою кібернетики, що Вона має абсолютну, нескінченну негативну ентропію, тобто нескінченну кількість інформації. Це визначення дивовижним чином співпадає з... поняттям про Абсолют, Який містить у собі все і є невичерпним. Тут ми бачимо приклад того, як шляхи науки та релігії перетинаються на підступах до останньої Істини" [258, с. 315]. Продовжуючи міркування про "кібернетичний доказ" буття Бога, можна констатувати: про Бога людина може висловлюватись в межах трьох змістових контекстів: 1) в позитивному ("так", Бог існує), 2) негативному ("ні", Бога немає), 3) невизначеному ("так" і "ні" одночасно). Приймаючи до уваги факт, що, як показують кантівські антиномії "чистого розуму", принципово неможливо теоретично визначити реальність чи нереальність буття в його абсолютно-цілісному розумінні, ми повинні прийняти до аналізу всі три варіанти висловів людини відносно Бога. Розглянемо кожний з цих висловів.

1) Якщо ми говоримо про Бога, що Він не існує, то імовірність Його існування наближається до нуля або дорівнює нулю. Тому інформація про Бога відповідно до теорії інформації у даному випадку повинна наближатися до нескінченності. Якщо інформацію розуміти як міру упорядкованості, організованості матеріальних систем, то Бог тепер предстає у вигляді найскладнішої, найдовершенішої, найрідкіснішої сутності, яку можна співвіднести з Богом-Отцем ("Будьте довершені як Отець ваш небесний"). Даний аспект Бога можна співвіднести з такою формою буття матерії, як речовина, що характеризується певною структурою, тобто інформативністю і що є надто рідкісною річчю у Всесвіті, особливо якщо прийняти до уваги той факт, що більша частина речовини існує у формі плазми, яка є, у певному розумінні, чимось проміжним між речовиною та полем.

2) Якщо ми скажемо, що Бог існує, то кількість інформації, яка виражається у даному вислові, наближається до нуля, чи йому дорівнює. Верогідність існування Бога, частота Його про-

явів, актуалізації у світі в даному разі може розумітися як така, що наближається до нескінченності чи їй дорівнює. Тобто, як говориться в Корані, "куди ви не повернетесь, там лик Аллаха" (К. 2: 109). Тут Бог предстає як всюдисуща особистість, що мов би "розчинена" у Всесвіті. Це, тому, є Бог-Дух, який як Дух вже за своїм визначенням не має чіткої просторово-часової локалізації. Даний аспект Бога, що характеризується всюдисутністю, можна співвіднести з полем як континуально-неперервною сутністю. Крім того, поле, що не має маси спокою і що є ніби рух у "чистому вигляді", можна співвіднести з енергією, мірою руху.

3) Якщо ми не можемо віддати перевагу ні "так", ані "ні", то тут ми маємо єдність вищерозглянутих характеристик Бога – єдність, яка характеризується невичерпним парадоксальним таїнством – Бога-Сина.

Таким чином, ми маємо Трійцю [327], Яку можна співвіднести з індуїстською Тримурті, елементи котрої виявляють подібну ж координацію: Шива – нищівне начало, небуття, що нагадує нам Бога-Духа – сутність, яка відбирає життя, коли "виходить з людини". Це поле. Брахма, бог творець, нагадує нам Бога-Отця. Вішну, що є зрівноважним початком світу, можна співвіднести з Богом-Сином – "єдністю речовини та поля". Цікаво, що порівняння речовини (корпускулярно-речовинної сутності) з буттям, а поля (континуально-польової сутності) з небуттям вперше було здійснено В. С. Біблером, який вважає, що частка (корпускула, речовинна форма) обмежена у просторі і втілює в собі принцип індивідуально-ізолюваного (читай особистісного) існування, в той час як поле (хвиля), що не є обмеженою в просторі, втілює в собі принцип смерті індивідуального начала людини [146, с. 181–182].

Дане тріадичне членування світу втілено в когнітивній схемі взаємодії півкуля головного мозку людини, права з яких відображає континуально-цілісний, а ліва – дискретно-аналітичний аспект світу. Тобто права півкуля спрямована на відбиття енергетичного, а ліва – інформаційного аспекту Всесвіту, зв'язок між якими в плані генези емоцій у контексті інформаційної теорії емоцій простежується у П. В. Сімонова. З другого боку, можна стверджувати, що асиметрія мозку людини відображає

асиметрію свідомості та може бути співвіднесеною с особливостями просторово-часової організації матерії [328].

Таким чином, релігійна і наукова свідомість в цілому узгоджуються, коли розглядають абсолютні аспекти матерії.

ГЛАВА 10

ЛЮДИНА ЯК ПРЕДМЕТ ОСВІТИ

Давно меж мудрецами спор идет,
Который путь к познанию ведет?
Боюсь, что крик раздастся: эй, неведжы,
Путь истинный не этот, и не тот...

Омар Хайям

Найбільш загальна особливність світу – це його рух як найважливіший атрибут і спосіб існування сущого. Ось чому головним змістом життя та фундаментальним чинником існування людини є рух, змінювання у просторі та часі, найбільш повне та інтенсивне вираження якого спостерігається у дитячому та юнацькому віці, де розвиток як соціально-особистісний феномен оформлюється у вигляді процесів навчання, виховання та освіти, що реалізується, насамперед, у межах шкільної системи. Отже, основний об'єм суспільного та індивідуального життя людини сконцентровано у сфері освіти, яка формує інтелектуальний простір культурно-історичної неперервності народів та їх поколінь.

Ось чому освіта, що виконує соціальне замовлення суспільства, завжди була чи не найголовнішим його пріоритетом. Таким чином, школа є наріжним соціальним інститутом, що, за переконанням Дж. Дьюї, "може створити у проекті такий тип суспільства, який нам хотілося б здійснити" [329].

Концептуально будь-яка система освіти будується навколо двох аспектів – мети освіти та шляхів її досягнення. Якщо за мету освіти сьогодення вважати виховання гармонійної особистості, то тут можна аналізувати дві проблеми: а) проблему визначення гармонійного стану, та б) проблему формування цього стану.

Гармонія з широкої філософської та психологічної точки зору – це, перш за все, цілісність, тобто синтез всіх психофізіологічних складових людини, єдність фізичного та психічного, стан, що сполучає думки та дії їх носіїв, що синтезує в одне ціле всі численні дихотомії нашого існування, такі як на-

лежне та дійсне, моральне та фактологічне, внутрішнє та зовнішнє, індивідуально-особистісне та соціально-історичне тощо.

Зрозуміло, що стан гармонії людини як дещо цілісне актуалізується у межах деякої сутності, яка, по-перше, є системоформуючим засобом людини як цілісної системи, і яка, по-друге, виконує роль головного регулятора нашої поведінки. Є всі підстави вважати, що такий регулятор актуалізується на базі функцій півкуль головного мозку людини, про що ще в 60-ті роки писав Б. Г. Ананьєв [274], і що зараз важко заперечити.

Як ми вже писали, в онто- та філогенезі живої істоти спостерігається поступове зростання півкульової асиметрії, найбільше вираження якої досягається у зрілому віці. Потім, у процесі старіння організму, півкульова асиметрія поступово нівелюється. Виявляється стан функціонального синтезу півкуль, коли стара людина, збагачена життєвим досвідом, по суті перетворюється у дитину з її пластичною психікою, безпосередністю сприймання світу.

Ми бачимо, що як в плані статички, так і динаміки існують три типи осягнення буття людиною: чуттєвий (тобто правопівкульовий), раціональний (тобто лівопівкульовий) та медитативний. Медитативний стан впливає з функціонального синтезу, гармонії півкуль мозку, коли їх праця цілком взаємоузгоджується. Можна зробити висновок і сказати, що розвиток людини йде від чуттєвої до раціональної, а від неї – до медитативної форми осягнення буття та його освоєння. При цьому стає зрозумілим мета освіти та шляхи й засоби її досягнення. Перш за все зрозуміло те, що стан півкульової гармонії передбачає достатній рівень розвитку обох півкуль мозку людини. Поки що школа в більшій мірі спирається на розвиток аналітично-дискурсивного лівопівкульового світосприйняття, хоча й визнається факт деякої недооцінки значення емоційно-образних механізмів психіки у процесі навчання [330], а експерименти переконують, що активізація правопівкульових функцій забезпечує відповідний значний стимул для розвитку лівопівкульової складової психічної діяльності [331]. Ось чому нагальним є визнання нової парадигми освіти, яка б забезпечувала єдність чуттєво-емпіричної та абстрактно-теоретичної сфер, тенденцій розвитку особистості. При цьому особливу увагу слід приділити

саме розвитку правопівкульового аспекту людини. Принцип цілісності психічної діяльності передбачає єдність півкульових стратегій обробки інформації, коли людина постає як гармонійна, духовна істота.

Таким чином, гармонійна (самореалізована, за А. Маслоу) людина, як мета навчання та виховання, є феноменом, у сфері котрого інтегруються всі численні дихотомії буття, що співвідносяться з психосоматичною природою півкуль мозку.

З точки зору нової парадигми освіти, необхідно почати розробку таких методик навчання та виховання, які спрямовані на досягнення стану функціональної єдності півкуль мозку, тобто слід зайнятися на науково-практичному рівні тим, що багатьма педагогами робилось та робиться на інтуїтивному рівні і поки що не усвідомлюється.

Для того, що зробити наші висновки більш зрозумілими та наповнити їх деяким конкретним змістом, розглянемо один із навчальних аспектів – казку.

Чи може казка бути засобом навчання та виховання? Відповідь на це запитання дає нам сама історія, яка доводить, що казка, притча, билина, міф, байка та інші прийоми інакомовно-метафоричного відображення дійсності виступали головним вербальним засобом навчання та виховання на початкових етапах розвитку людства. Міф, казка, як вважають вчені, містять у собі еталони нормативної поведінки [332], мудрість народів світу [333], дозволяють прогнозувати події, будувати свою поведінку на основі конструювання моделі світу [290; 334], виступаючи особливим культурологічним феноменом [335]. Роль казки в житті людини виявляється найбільш повно при аналізі явища функціональної асиметрії півкуль головного мозку людини. Можна сказати, що права півкуля, яка виражає синтетичний аспект знання та відображає світ за принципом "все у всьому" втілює в собі дологічне (наочно-образне, наочно-дійове) мислення людини, яке в процесі її розвитку починає "конкурувати" з більш молодію в еволюційному відношенні лівопівкульовою психікою людини, що виражає аналітичний аспект знання і відбиває світ дискретно-множинним, абстрактно-аналітичним, вербально-логічним чином.

Принцип неперервності психічної діяльності людини передбачає єдність півкульових стратегій обробки інформації як в плані синтетичного, так і діахронічного аспектів аналізу еволюції людини. Тобто правопівкульова психіка, розвиток наочно-образного мислення, здібність до емпіричних узагальнень у дитини відіграють наріжну роль в житті дорослої людини та "не є лише тимчасовим етапом, який потрібно пройти якомога швидше, щоб "замінити" його вербальнологічним мисленням" [71, с. 229]. Справа у тому, що цей тип мислення "виростає" з багатозначного метафоричного правопівкульового освоєння дійсності людиною, при цьому, як свідчить нова парадигма освіти та навчання, що базується на концепції функціональної асиметрії півкулі головного мозку, мета розвитку людини є досягнення синтезу право- та лівопівкульової психіки, коли такі феномени, що співвідносяться з функціональною природою півкуль, як образ та ідея, предмет та знак, почуття та думка, єдине та множинне сполучаються, формуючи базу для інтуїтивно-медитативного, евристично-просвітленого розуміючого відбиття дійсності та її опанування, в процесі чого конкретне та абстрактне, експресивне та логічне з'єднуються, породжуючи феномен аутентичного, істинного буття.

Найбільш чітко казка як засіб навчання репрезентована в Новому Заповіті у вигляді притч, де конкретний образ та його інтерпретація показані як співіснуючі. У казці право інтерпретації віддається читаючому або слухаючому. Дане право реалізується ним на тому чи іншому рівні когнітивних "домагань", у тих чи інших концептуально-теоретичних формах. При цьому сфера наукових змістів, що видобувається в процесі інтерпретації, практично необмежена. Тобто казка, як втілення аналітичного знання у "згорнутій" синтетичній формі, виступає у вигляді системи підсвідомих архетипових ідей, "мислительних матриць" людства, які здатні трансформуватися в науково-теоретичні схеми. Чим глибше занурюється дитина у світ казок та чим більш просторий цей світ, тим більше науково-теоретичних змістів вона згодом здатна сприйняти та видобути. Таким чином, казка, міф, народна традиція, ритуал як форми активності переважно правопівкульової психіки, є принципово необхідним засобом навчання та виховання дітей не лише дошкільного, але й

молодшого шкільного віку, на протязі якого весь шкільний процес, всі його аспекти, всі шкільні предмети повинні бути реалізовані через казку, міф та інші подібні явища.

Можна дійти висновку про те, що назріла нагальна необхідність в розробці спеціального психолого-педагогічного напрямку, який би займався проблемою навчаючої казки, актуальність якої незмірно зросла разом з практично повним усуненням релігійно-міфологічних інститутів в сучасному суспільстві. Одною з програмних цілей цього педагогічного напрямку може бути розробка процедур складання навчаючих казок та інтерпретація вже існуючих.

Наведемо приклад однієї з таких інтерпретацій. У казках "Про ріпу" та "Про курку Рябу" ми можемо знайти втілення у формі наочно-дійового мислення багатьох математичних, фізичних, філософських, логічних принципів. Це й закони переходу кількості в якість, заперечення заперечення, а також правило послідовного аналітичного ("ланцюгового") мислення: "...баба за діда, дід за ріпку...". Це й один з законів катастроф ("...мишка хвостиком махнула та яєчко розбилося..."), який говорить, що будь-яка система може достатньо довго чинити опір зовнішній руйнувальній дії за рахунок внутрішніх компенсаторних можливостей, поки вона не вичерпає ресурси свого "гомеостазу" та не почне розпадатися, при цьому даний розпад набуває лавиноподібного катастрофічного характеру, приводом для якого може слугувати зовсім незначна обставина [336].

Казка може бути підмогою і у вивченні історії, оскільки багато історичних подій подібні до структури чарівної казки, що відкриває "широкі перспективи для встановлення типових структур історичних подій" [218]. Тут можна навести ідею "інваріанта будь-якої послідовності історичних подій", яка так чи інакше наявна в будь-якій казці: 1) порушення гармонійного стану; 2) Герой вирішує чинити опір, 3) боротьба Героя та Антигероя; 4) руйнування старих форм суспільного життя та перемога Героя; 5) створення нових форм соціального життя; 6) новий гармонійний стан, ліквідація недостачі; 7) загибель Героя та присвоєння плодів його діяльності хибним героєм. Як відмічає автор, цей історичний сюжет може мати відмінну від казки кінцівку [218]. Дана схема повністю відповідає універ-

сальній парадигмі розвитку, руху, який є фундаментальним засобом існування матерії. Значення в пізнанні закономірностей цієї парадигми дитиною важко переоцінити.

Казка може бути засобом обробки та розвитку внутрішнього коду внутрішньої мови дитини, де слова, як правило, замінюються іншими сигналами, наочними схемами. Молодші школяри виявляють недостатність розвитку коду внутрішньої мови (яка є в основному правопівкульовою сутністю), вони з великим зусиллям переходять від прослуханого тексту до еквівалентного, що передається через "свої слова", та проходить через внутрішній код [337].

Гармонійна людина розуміється нами як єдність правопівкульові (багатозначно-метафорічної) та лівопівкульові (однозначно-аналітичної) логік, типів мислення, як єдність циклічного та лінійного детермінізму, котра (єдність) дає вихід у сферу розвитку парадоксальної діалектичної логіки та детермінізму, основи яких закладено саме в казках, подібних казкам Люїса Керрола [338].

Казка виступає майже не єдиним засобом розвитку творчих здібностей дітей молодшого віку, бо дійсність цими дітьми сприймається в основному через призму міфологічно-казкового сюжету. Якщо найбільш суттєвою стороною нашого світу є рух, перетворення одного в друге, то казки, що рясніють різними метафорами, що багаті на міфологічно-циклічні події, якомога краще дають дитині уявлення про ідею мінливого, плинного світу. Творчість є виходом в сферу багатозначного, багатомірного розуміння реальності та її опанування, тобто творчість передбачає актуалізацію надситуативності як здібності суб'єкта виходити за межі однозначних конструкцій "зовнішньої доцільності" [339], як вміння бачити ціле раніше за частини. Казка у даному випадку може виступати у вигляді засобу розвитку творчого уявлення дитини, її вміння переходити за межі "безпосередньої даності" та маніпулювати категоріями потенційно-можливого, віртуального. Так, можна навести приклад використання казки (ситуації, що уявляється) для конструювання проблемної ситуації [339]. У казці "Як врятувати зайця" дітям пропонується погратися з іграшковим зайцем. Потім вчитель розповідає дитині, що з цією істотою трапилась пригода. Заєць вирішив по-

плавати на човні. Настала буря і заєць почав тонути. Допомогти йому можемо тільки ми з тобою, використовуючи такі речі: дерев'яна палочка, гумова куля, папірець, іграшкова тарілка. Після того, як дитина вибере необхідні з її точки зору речі, вчитель просить її обґрунтувати свій вибір. Тут дитину вчать реалізувати надситуативні дії, вчать творчо перетворювати ситуацію, коли, наприклад, для порятунку зайця може бути використаним куля, яку необхідно спершу надути та ін. Тобто дитина вчиться формувати надситуативні дії. "Саме надситуативна дія забезпечує стихійну орієнтацію дитини у сфері живих точок росту людської культури, оволодіння нею формами духовно-практичного досвіду людства, що саморозвиваються. У ній ми вбачаємо механізм універсалізації зони ближнього розвитку дитини, її розмикання в перспективу необмеженого становлення людини суб'єктом культури та історії" [339].

Треба відзначити, що ситуативна дія, що впливає з наявних обставин, базується на чинниках однозначно-лінійного детермінізму, який відбивається лівою півкулею мозку людини. Вихід у сферу багатозначно-циклічного детермінізму (який відбивається правою півкулею) дозволяє бачити у речах незвичайні якості та використовувати їх у функціях, які їм не притаманні. Єдність банального та незвичайного формує діалектично-парадоксальний світогляд, розвиває здібності до спонтанно-творчої поведінки, що, як писав А. Маслоу, характерна для самоактуалізованої істоти.

Концепція нової парадигми освіти закладає теоретичну базу для розуміння проблем, які до освіти, здавалося б, не мають прямого відношення. Йдеться про проблеми психотерапії, що покликані і ліквідувати психічні патології. Однією з них є ноогенні неврози, що породжуються втратою сенсу життя [340]. Ці неврози, які можна вважати найсерйознішими за їх складністю та наслідками для особистості, що взята у всій повноті її складових, займають граничне положення на шкалі невротичних порушень – між психосоматичними хворобами та "хворобами свідомості", пов'язаними з патологією духовно-ментальної сфери людини, що залишають відбиток на весь її світогляд, тобто безпосередньо впливають на етико-аксіологічний, когнітивно-праксеологічний, соціально-особистісний аспекти індивіда.

Концепія нової парадигми освіти, евристичною ідеєю якої виступає формулювання психофізіологічного та соціально-особистісного змісту мети психолого-педагогічного впливу у межах освітнього процесу і теоретичне обґрунтування шляхів досягнення стану гармонії людини, що є цією метою, – дана концепція може одержати й рел'єфнішу інтерпретацію, якщо розглянути її основні аспекти у контексті психотерапії.

Одним з найголовніших підходів до розуміння проблеми неврозів є психоаналітичний, головна ідея якого хоч і характеризується певним теоретичним обмеженням своїх метафоричних побудов (що визнавав сам З. Фрейд, засновник психоаналізу), дозволяє окреслити фундаментальний механізм розвитку невротичних порушень. З. Фрейд уявляв психічну будову людини у вигляді двох "кімнат" – кімнати свідомого, та кімнати безсвідомого, які розділені стіною та дверима.

Двері втілюють у собі цензора, що відіграє в системі психоаналізу роль символу регуляторних механізмів, прищеплених людині в ході її виховання. Все те, що не одержало відповідної реалізації у свідомій, когнітивно-праксеологічній сфері життєдіяльності людини, виштовхується у безодню безсвідомого, чи просто не може бути витягнутим з цієї безодні до світла свідомої рефлексії.

Таким чином, людина несе в собі комплекс безсвідомих потягів, які постійно дають про себе знати у вигляді небажаних психосоматичних станів. Одним з методів виявлення цих станів є метод вільних асоціацій. За допомогою ланцюга асоціативних вражень лікар разом з пацієнтом занурюються у глибини невротизованої психіки, щоб знайти причину неврозу та проаналізувати його, розчиняючи у хвилях вербальної рефлексії. Суть такої процедури можна передати висловом З. Фрейда – "там, де було Воно, повинно бути Я".

Конфлікт між безсвідомим та свідомим, який призводить до неврозів, на погляд В. Н. Пушкіна, є не чим іншим, як конфліктом між регуляторним (свідомо-вольовим) та енергетичним (емоційним) рівнями людського організму [341]. Для з'ясування механізму виникнення неврозів, згідно В. Н. Пушкіну, можна розглянути осередок, сформований в регуляторно-енергетичній системі. Цей осередок, що є ізольованим від регуляторно-

енергетичної системи через надсильне збудження, породжене стресовою ситуацією, починає впливати на динаміку енергетичних процесів мозку, спричиняючи неадекватні емоційно-поведінкові реакції, та "спотворюючи" свідоглядну сферу індивіда, породжуючи неврози, лікування яких пов'язане з ліквідацією застійного осередка, ізольованого від всієї регуляторно-енергетичної системи мозку за рахунок механізму індукції нервових процесів, що описаний І.П. Павловим. Суть цього механізму полягає у тому, що за законом індукції осередок збудження здатний наводити навколо себе зону гальмування, а усунування застійного збудження призводить до зняття індукованого гальмуючого бар'єру.

Яким же чином процес усвідомлення (чи, точніше, процес усвідомленого відреагування, програвання стресової ситуації на "сцені" аналітичної рефлексії) призводить до катарсису, звільненню від неврозу? Відповідь на це запитання нам допоможе дати концепція нової парадигми освіти, що базується на концепції функціональної асиметрії півкуль головного мозку людини. Річ у тім, що домінування правопівкульової психіки означає й домінування нервових процесів збудження, а перевага лівопівкульової психіки у структурі психічної діяльності передбачає й переважну активність процесів гальмування [41]. Крім цього, праву півкулю можна вважати субстратом безсвідомої [342], а ліву – свідомої сфери життєдіяльності людини: як показали дослідження А. Р. Лурія, люди, що не володіють повною мірою абстрактно-аналітичним, тобто лівопівкульовим мисленням, виявляються не здатними аналізувати свої особистісні якості і, очевидно, їх не мають [39].

Таким чином, онто- та філогенетична еволюція людини наповнюється психотерапевтичним змістом, більше того, стає зрозумілим і релігійно-міфологічний контекст цієї еволюції. Якщо вважати, що вона передбачає рух від правого до лівого психічного модусу а від нього – до їх злиття (тобто від перцепції до аперцепції, а від неї – до їх синтезу), то можна стверджувати, що цей рух координується двома корінними станами психіки – правопівкульовим, який забезпечує емоційно-енергетичний фон збудження, і лівопівкульовим, який забезпечує інформаційно-аналітичний фон гальмування нервових процесів. Пра-

вопівкульова здібність до генерації нервових процесів збудження (яка дає "повштовх" для еволюції людини та людства, що відповідає багатьом енергетичним концепціям етногенезу) складає зміст безсвідомої площини психіки, в рамках якої людина не відокремлює внутрішнього від зовнішнього, Я від не-Я. Саме тут закладено пояснення явища трансценденції, що описане транспersonальною психологією, яка свідчить – історико-культурологічний аспект людства виявляється онтологічно прозорим для окремого індивіда, а макро- та мікрокосм здатні до єдності [161].

Лівопівкульове тяжіння до генерації нервових процесів гальмування може вважатися базою для формування вербально-аналітичної рефлексії, для концентрації уваги, для логічного мислення (яке пригнічується в умовах активності правої емоційно-образної півкулі), та для актуалізації волі як логіко-рефлексивного феномена, яку П. В. Сімонов називає "антипотребою", оскільки механізми волі функціонально прямо протилежні механізмам реалізації потреб та потягів, які витікають з правопівкульової активності, що є онто- та філогенетично більш древньою, ніж активність лівої півкулі та виявляє більшу генетичну обумовленість на відміну від останньої [37].

Зрозуміло, що функціональна диференціація півкуль не вичерпується їх антагоністичними відносинами. Як вказано вище, при функціональній узгодженості півкуль "генерується" медитативно-творчий стан, що є психофізіологічним орієнтиром для особистості, яка розвивається, бо тут знімаються всі протиріччя між чуттєвим (безсвідомим) та логічним (свідомим), а людина постає як цілісна істота, виявляючи можливість для переборювання своїх психологічних криз. Можна припустити, що медитативний стан досягається через взаємне гасіння осередків збудження та гальмування, що призводить, як показують енцефалографічні дослідження медитативних станів, до синхронізації електроритміки мозку.

Медитативний стан функціонального узгодження півкуль виступає психологічною базою для розв'язування проблеми, задоволення, тут актуалізується "ага-переживання" К. Бюлера, чи цілісного сприймання гештальту згідно М. Вертгеймеру, цілісний процес пізнання, за В. Дільтеєм, який вважав, що в акті

пізнання приймають участь всі сили людського організму, коли людина може мислити "всім тілом", про що пише В. В. Налімов. Дійсно, пізнання людиною оточуючого світу, при якому досягається стан розуміння, передбачає цілісне охоплення того чи іншого фрагменту дійсності, а для цього необхідно інтегрально-синергетичне включення у пізнання обох протилежних аспектів особистості – право- та лівопівкульового. Отже, процес злиття та взаємного згашення зон збудження та гальмування передбачає з одного боку вихід у сферу інтуїтивно-медитативного, про-світленого осягнення дійсності, а з другого – призводить до звільнення внутрішнього потенціалу за рахунок взаємної нейтралізації ("анігіляції") протилежностей. Таким чином, метафора П. Вайнцвайга про творчу міць людини, що витікає з балансу протилежностей, виявляється напрочуд вірною, особливо якщо проаналізувати практику досягнення стану саторі (просвітлення) у рамках дзен-буддистських методик, які доводять, що людина, яка досягла кеншо (один з рівнів просвітлення) відчуває велике полегшення, що реалізується у серії рухів, сміху тощо. При цьому, як пише С. Кацукі, така реакція за тривалістю може займати декілька діб [343].

Таким чином, метою життя людини є, з одного боку, накопичення досвіду життєвих випробувань, який має психопатологічне підґрунтя, оскільки будь-який досвід – це результат певної психологічної напруги, що межує зі стресом чи з ним безпосередньо пов'язана. При цьому соматичні та психічні патології постають у якості пристосувальних реакцій, тобто є необхідною умовою для розвитку людини [6, с. 214–215]. Цю думку в різкій формі висловив Р. Леїнг у книзі "Політика досвіду", де він писав, що божевільня є "розумною реакцією на божевільне соціальне оточення". Як записано в матеріалах "Соціалістичного колективу пацієнтів в Гейдельберзі", "хвороба є надломлене життя, яке протирічить собі, таке життя, яке знищує себе у тому ж процесі, в якому воно себе підтримує" [344].

Отже, стан просвітлення як поєднання протилежностей (на Сході кажуть про єдність Сансари та Нірвани, просвітлення та потьмарення), що є метою розвитку людини, може бути й метою впливу психотерапевтичних методик. Слід зробити найважливіший висновок: стан проствітлення, що є тотальною сутністю,

знімає безліч патологічних симптомів, коли безліч зон збудження та гальмування взаємно нейтралізуються, – цей процес має назву очищення. Ось чому звільнення від тієї чи іншої конкретної патології, яка характеризується низкою специфічних чинників, можна досягнути не у процесі прискіпливого психоаналітичного дослідження, а через медитативний процес, який в системі психотерапії отримує багато найменувань. Питання полягає у виявленні найбільш оптимальних технік досягнення трансового стану. Він передбачає єдність чуттєво-експресивного та раціонально-логічного компонентів психічної діяльності й характеризується цілою низкою рис. Одна з найсуттєвіших таких рис – парадоксальність, що витікає з сполучання у межах одного контексту несумісних явищ. Відчуття парадоксу (осаяння, дивування) – це не лише продукт медитативного трансу, але й засіб його досягнення. Так, наприклад, у системі дзен-буддизму існує методика досягнення просвітлення, однією з істотних моментів якої є коани, вербально-дійові акти, що призводять до піднесення у сліпучі сфери парадоксу. Один з коанів, який звучить приблизно так, "де ти був до свого народження" [343], виражає філософську ідею парадоксу розвитку (появи), яка полягає у тому, що нове виникає із старого (як актуально нове) і одночасно не із старого, бо в цьому випадку стирається різниця між новим та старим: якщо нове виникло з старого, то воно, значить, містилося в ньому в потенційно-віртуальному стані і не є принципово новим. Діамантова сутра, наріжне філософсько-психологічне джерело буддизму, складається з серії парадоксальних діалогів, покликаних розвивати почуття парадоксу, що призводить до просвітлення [115]. При цьому в буддизмі спасіння досягає той, хто дійшов осаяння принципу недUALЬНОСТІ, тобто досяг стану парадоксальної єдності, а цей стан може бути реалізовано на будь-якому рівні життєдіяльності людини. У християнстві ми також зустрічаємо потребу розвитку парадоксального мислення, що витікає з рефлексії парадоксальної таємності природи Вищої реальності. Як пише О. Клеман, у Божові міститься "невичерпна парадоксальна таємність" [58].

Не лише релігіно-міфологічне, але й науково-теоретичне мислення використовує парадокс як творчий елемент наукового дослідження. Цю думку можна ілюструвати як рядками ге-

ніального поета ("и гений, парадокса друг"), так і висловом Н. Бора, який вважав, що для того, щоб ідея була істинною, вона повинна бути достатньо божевільною.

Отже, принциповим завданням нової парадигми освіти є побудова "алгоритмів" формування парадоксального (діалектичного) мислення, розвиток якого є основною метою як психотерапевтичного, так і психолого-педагогічного впливу на зростаючу особистість.

ЛИТЕРАТУРА

1. Клизовский А. И. Основы миропонимания новой эпохи. В 3-х т. – Рига, 1991.
2. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. – М.: Наука, 1989..
3. Тейяр де Шарден Феномен человека. – М.: Наука, 1987.
4. Лосев А. Ф. Философия, мифология, культура. – М.: Политиздат, 1987. – С. 188.
5. Тезисы докладов 1 Международной конференции "Алтай. Космос. Микрокосм". – Барнаул, 1993.
6. Казначеев В. П., Спирин Е. А. Космопланетарный феномен человека: проблемы комплексного исследования. – Новосибирск: Наука, 1991.
7. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1987.
8. Анохин П. К. Избранные труды. – М.: Наука, 1978. – С. 14–15.
9. Зубаков В. А. О соотношении этапности и ритмичности в геологическом развитии и некоторых общих вопросах учения о ритмах // Ритмичность природных явлений. – Л., 1973. – С. 23.
10. Brown N. Duty as Truth in the Rig-Veda. – Leiden: India Major, 1972. – P. 57–67.
11. Розенберг Г. Тройка, семерка, туз // Знание–сила, № 1, 1987.
12. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1988.
13. Жог В. И. Единство симметрии и асимметрии в научном познании // Философские науки, № 4, 1984. – С. 39–48.
14. Кизель В. А. Физические причины диссимметрии живых систем. – М.: Наука, 1985. – С. 118.
15. Карташев В. А. Система систем. Очерки общей теории и методологии. – М.: Прогресс–Академия, 1995.
16. Готт В. С. Философские проблемы современной физики. – М.: Высш.шк., 1972. – С. 370–375.
17. Черняк Ю. А. Простота сложного. – М.: Знание, 1975. – С. 51.
18. Эшби У. Некоторые замечания // Общая теория систем. – М.: Мир, 1966. – С. 177.
19. Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990.
20. Гегель Г. Собрание сочинений. – М. –Л.: Изд. АН СССР, 1932–1959, т. 6, с. 49.

21. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энцикл., 1983.
22. Аскин Я. Ф. Философский детерминизм. – Саратов, 1974.
23. Брагина Н. Н., Доброхотова Т. А. Функциональные асимметрии человека. – М.: Медицина, 1988.
24. Кузьмин М. В. Экстатическое время // Вопросы философии, № 2, 1996. – С. 67–79.
25. Лолаев Т. П. О "механизме" течения времени // Вопросы философии, № 1, 1996. – С. 51–56.
26. Девис П. Суперсила: поиски единой теории природы. – М.: Мир, 1989.
27. Козырев Н. А. Время как физическое явление // Моделирование и прогнозирование в биоэкологии. – Рига: Изд. РГУ, 1982. – С. 59–72.
28. Фомин Ю. А. Реальность невероятного. – М.: Наука, 1990.
29. Цехмистро И. З. Поиски квантовой концепции физических оснований сознания. – Харьков: Выща школа, 1981.
30. Югай Г. А. Философские проблемы теоретической биологии. – М.: Мысль, 1976.
31. Эйген М., Шустер П. Гиперцикл. – М., 1982.
32. Ротенберг В. С., Бондаренко С. М. Мозг. Обучение. Здоровье. – М.: Просвещение, 1989.
33. Моисеев Н. Н. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии, № 3, 1991. – С. 3–28.
34. Пригожин И. От существующего к возникающему: время и комплексность в физических науках. – М.: Наука, 1985.
35. Кассиль Г. Н. Внутренняя среда организма. – М.: Наука, 1978.
36. Бунак В. В. О морфологических особенностях одно- и двуйцевых близнецов // Русский евгенический журнал, № 4, 1926. – С. 21–51.
37. Роль среды и наследственность в формировании индивидуальности человека / Под. ред. И. В. Равич-Щербо/. – М.: Педагогика, 1988.
38. Херсонский Б. Г. Зигмунд Фрейд. Автобиография бессознательного / Фрейд З. Толкование сновидений. – Киев: Здоровья, 1991. – С. 5–24.
39. Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. – М.: Изд. МГУ, 1974.
40. Симонов П. В. Эмоциональный мозг. – М.: Наука, 1981.

41. Голубева Е. А. Индивидуальные особенности памяти человека. – М.: Педагогика, 1980.
42. Павленко В. П. Культурно–историческое развитие психических процессов и теория поэтапного формирования умственных действий // Вопросы психологии, № 1, 1991. – С. 53–60.
43. Dambrowski K. Positive Desintegration. – Boston, 1964.
44. Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1897. – С. 331
45. Леонтьев К. Н. Собрание сочинений. – М., 1912, т. 5. – С. 186.
46. Донченко Е. А. Социетальная психика. – Киев: Наукова думка, 1994.
47. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992
48. Урманцев Ю. А. О формах постижения бытия // Вопросы философии, № 4, 1993. – С. 89–105.
49. Murphy M., Donovan S. Contemporary meditation research. – San Francisco: Esalen Institute Press, 1985.
50. Капра Ф. Дао физики. – СПб.: Орис, 1994.
51. Упанишады. – М.: Наука, 1992.
52. Геодакян В. А. Теория дифференциации полов в проблемах человека / Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – С. 171–189.
53. Секретан Ш. Цивилизация и вера. – М., 1900. – С. 347.
54. Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. – М.: Высш. шк., 1984.
55. Шляхин Г. Г. Аналитическое и синтетическое // Логика и онтология. – М.: Наука, 1978. – С. 174–207.
56. Гейзенберг В. Физика и философия: Часть и целое. – М.: Наука, 1989.
57. Крымский С. Б. Культурные архетипы, или "знание до познания" // Природа, № 11, 1991. – С. 70–75.
58. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви (Тексты и комментарии). – М.: Путь, 1994.
59. Бердяев Н. А. Философия неравенства. – М.: Има–Пресс, 1990.
60. Блаватская Е. П. Избранные статьи. – М.: Новый Акрополь, 1994.
61. Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. – М.: Искусство, 1975. – С. 215.
62. Морозов Л. Л. Поможет ли физика понять, как возникла жизнь // Природа, № 12, 1984. – С. 38–48.

63. Новиков И. Д. Эволюция Вселенной. – М.: Наука, 1990.
64. Зельдович Я. Б. Теория вакуума, быть может, решит задачу космологии // Успехи физических наук, вып. 3, т. 133, 1981.
65. 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.
66. Бунак В. В. Происхождение речи по данным антропологии // Труды этнографии АН СССР (новая серия), 19, 1961.
67. Налимов В. В. Вероятностные модели языка (О соотношении искусственных и естественных языков). – М.: Наука, 1974.
68. Субботин М. М. Теория и практика нелинейного письма // Вопросы философии, № 3, 1993. – С. 36.
69. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. – М., 1946. – С. 553–555.
70. Zeidel E., Clarke J. M., Suyenobu B. Hemispheric Independence: A Paradigm Case for Cognitive Neuroscience // Neurological Foundation of Higher Cognitive Function (Eds. A. Scheibel and A. Wechsler). – N. Y.: Guilford, 1990. – P. 301.
71. Тихомиров О. К. Психология мышления. – М.: Изд. МГУ, 1984. – Гл. 4.
72. Эльконин Д. Б. К проблеме периодизации психического развития в детском возрасте // Вопросы психологии, № 1, 1971. – С. 17–19.
73. Lukacs G. A heidelbergi muveszetfilozogia es esztetika. – Bp., 1975, 505. old.
74. Анчел Е. Эпос и история. – М.: Мысль, 1988. – С. 76–77.
75. Habermas I. Theorie der Kommunikativen Handelns. – F/M., 1981. – Bd. 2, s. 81–82.
76. Головкер Я. Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987.
77. Найсен У. Познание и реальность. – М.: Прогресс, 1981. – С. 178.
78. Ушакова Т. Н. Речь как когнитивный процесс и как средство общения // Когнитивная психология. – М.: Наука, 1986. – С. 139.
79. Хрестоматия по общей психологии: психология мышления. – М., 1981. – С. 188–193.
80. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. – М., Л., 1932.
81. Мифологический словарь. – М.: Сов. энцикл., 1991.
82. Пучинская Л. М. Демоны правого полушария // Человек, № 1, 1996. – С. 30–38.
83. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии, № 3, 1990.

84. Козловский Ю. Б. Современная буржуазная философия в Японии. – М.: Наука, 1977.
85. Rogers C. A Way of Being. – Boston: Houghton Mifflin Company, 1980.
86. Галеев Б. Человек, искусство, техника: проблема синестезии в искусстве. – Казань: Изд. КГУ, 1987.
87. Обухов В. Л. Сущность триадической формы закона отрицания отрицания // Дialeктика отрицания отрицания. – М.: Политиздат, 1983. – С. 44–58.
88. Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. – М., 1967. – С. 316.
89. Смирнов В. А. Многомерные логики // Логические исследования. Вып. 2. – М., 1993.
90. Омельяновский М. Э. Дialeктика в современной физике. – М., 1973. – С. 182.
91. Заде П. А. Основы нового подхода к анализу сложных систем и процессов принятия решения // Математика сегодня. – М.: Знание, 1974.
92. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20. – С. 138.
93. Радъярд Д. Планетаризация сознания. – М., 1995.
94. Кле М. Психология подростка. – М.: Педагогика, 1991.
95. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии, № 1, 1988. – С. 133–150.
96. Бычко И. В. Познание и свобода. – М.: Политиздат, 1969. – С. 161.
97. Карнап Р. Значение и необходимость. – М.: Изд. ин. лит., 1959. – С. 302.
98. Аронов Р. А. Квантовый парадокс Зенона // Природа, № 12, 1992. – С. 76.
99. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. – М., 1973. – С. 153.
100. Украинцев В. С. Самоуправляемые системы и причинность. – М., 1972. – С. 133.
101. Супес П. Вероятностная концепция причинности // Вопросы философии, № 4, 1972.
102. Цехмистро И. З. Концепция целостности. – Харьков: Выща школа, 1987.
103. Сатпрем Шри Ауробиндо или путешествие сознания. – Л.: Изд. ЛГУ, 1989. – С. 259.

104. Eight upanishads with the commentary of Sankaracarya. – Calcutta, 1973, vol. 2. – P. 175–404.
105. Уитроу Дж. Дж. Естественная философия времени. – М., 1964. – С. 56–58.
106. Ахундов М. Д., Баженов Л. Б., Чудинов Э. М. Концепции пространства, времени, бесконечности и современная космология // Философские проблемы астрономии XX века. – М., 1976. – С. 353–354.
107. Кармин А. С. Познание бесконечного. – М.: Мысль, 1981. – С. 176–181.
108. Кант И. Собрание сочинений в 6-ти томах. – М.: Мысль, 1963–1966. – Т. 2, с. 394. – Т. 3, с. 229–231.
109. Мостепаненко А. М. Космологические антиномии Канта и проблема диалектического противоречия // Вестник Лен. ун., 1970, № 11.
110. Петров М. К. Самосознание и научное творчество. – Ростов-на-Дону: Изд. РГУ, 1992. – С. 97.
111. Чаттопадхья Д. История индийской философии. – М., 1966. – С. 145.
112. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. – С. 99–100.
113. Barrow J. D., Tipler F. J. The anthropic cosmological principle. – Oxford, 1986.
114. Налимов В. В. Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – С. 82–91.
115. Торчинов Е. А. О психологических аспектах Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 53–63.
116. Лосев А. Ф. Философия имени. – М.: Изд. МГУ, 1990. – С. 19–22.
117. Свиницкая И. И. Тайные писания первых христиан. – М.: Политиздат, 1981. – С. 228.
118. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – СПб., 1880. – С. 100–101.
119. Шопенгауэр А. ПСС. – М., 1900–1910, т. 1. – С. 14.
120. Розенов О. О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918. – С. 21.
121. Цехмистро И. З. Диалектика множественного и единого. Кватерновые свойства мира как неделимого целого. – М.: Мысль, 1972.

122. Пиаже Ж. Роль действия в формировании мышления // Вопросы философии, № 6, 1965. – С. 43.
123. Мамытов М. Проблема активности и адекватности отражения в марксистской гносеологии // Автореф. дис. кан. фил. наук. – Ташкент, 1980. – С. 16.
124. Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Об объективном методе в психологии // Вопросы философии, № 7, 1977. – С. 16–17.
125. Герцен А. И. Письма об изучении природы. – М., 1946. – С. 37.
126. Blanshard B. The Nature of Thought. – N. Y., 1941, vol. 2. – P. 261.
127. Аронов Р. А. Две точки зрения на природу физической реальности // Философские науки, № 6, 1991. – С. 68.
128. Аронов Р. А. К проблеме вездесущности сознания // Вопросы философии, № 3, 1995. – С. 182–186.
129. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. – М., 1980. – С. 166.
130. Гете Ф. Избранные философские произведения. – М., 1964. – С. 360.
131. Василюк Ф. Е. Психология переживания. – М., 1984. – С. 83.
132. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. – М., 1975. – С. 331.
133. Смирнов С. Д. Психология образа: Проблема активности психического отражения. – М.: Изд. МГУ, 1985. – С. 9.
134. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах. – М., 1914. – С. 73.
135. Флоренский П. А. Не восхищение непщева (К суждению о мистике). – Сергиев Посад, 1916. – С. 52.
136. Вознюк А. В. Библия как мистическое единство идеального и материального // Християнські сюжети та образи в художній літературі // Тези доповідей Міжнародної науково-практичної конференції. – Житомир: Льонок, 1993. – С. 50.
137. "Богословские труды", 1972, сб. 8. – С. 149.
138. Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. – М.: Наука, 1975. – С. 216.
139. Церетели С. Б. К ленинскому пониманию диалектической природы истины // Вопросы философии, № 4, 1960.

140. Сори́на Г. Ф., Меськов В. С. Логика в системе культуры // Вопросы философии, № 2, 1996. – С. 93–103.
141. Васильев Н. А. Воображаемая логика. – М., 1989.
142. Ишмуратов А. Т., Карпенко А. С. О паранепротиворечивой логике. Синтаксические и семантические исследования неэкстенциональных логик. – М., 1989.
143. Логика и онтология. – М.: Наука, 1978.
144. Янков М. Материя и информация. – М.: Прогресс, 1979. – С. 82, 178–192.
145. Бор Н. Избранные научные труды в 2-х томах. – М.: Наука, 1970.
146. Библер В. С. Мышление как творчество. – М.: Политиздат, 1975. – С. 181–182.
147. Баникадзе М. И. Проблема субординации логических форм. – Алма-Ата, 1968. – С. 166.
148. Туровский М. Б., Туровская С. В. Концепция В. И. Вернадского и перспективы эволюционной теории // Вопросы философии, № 6, 1993. – С. 192.
149. Уоддингтон М. Морфогенез и генетика. – М., 1964. – С. 237–238.
150. Фролов И. Т. Органический детерминизм, телеология и целевой подход в исследовании // Вопросы философии, № 10, 1970. – С. 47.
151. Шванн Т. Микроскопические исследования. – М., Л., 1939. – С. 339–340.
152. Богомолов А. С. Разрешит ли "концепция уровней" парадокс развития // Философские науки, № 3, 1970. – С. 67.
153. Украинцев В. С. Самоуправляемые системы и причинность. – М., 1972. – С. 133.
154. Лосев А. Ф. Типы отрицания // Диалектика отрицания отрицания. – М., Политиздат, 1983. – С. 149–170.
155. Уемов А. И. Вещи, свойства, отношения. – М., Политиздат, 1963. – С. 51.
156. Дюмулен Г. История дзен-буддизма. Индия и Китай. – СПб., Орис, 1994. – С. 234–235.
157. Вознюк О. В., Овандер Л. М., Тичина О. Р. Основні аспекти концепції універсальної моделі буття. – Житомир, 1997.
158. Вознюк О. В., Тичина О. Р. Людина і світ: грані єдності // Вісник ЖІТІ, № 6, 1997.

159. Балашов Ю. В. Антропные аргументы в современной космологии // Вопросы философии, № 7, 1988. – С. 117–127.
160. Лаврентьев М. М. О сканировании звездного неба датчиком Козырева // Доклады АМН, т. 323, № 4, 1992.
161. Гроф Ст. За пределами мозга. – М., изд. МТЦ, 1993. – С. 43–68.
162. Вайнцвайг П. Десять заповедей творческой личности. – М., Прогресс, 1990. – С. 35.
163. Бичко А. К. Класична доба української філософії // Філософія. Курс Лекцій. – К: Либідь, 1994. – С. 230–252.
164. Петров Віктор. Походження українського народу. – К., 1992.
165. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. – К., 1992. – С. 67–72.
166. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен, 1993. – С. 164–166.
167. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах / 36. "Перший український педагогічний конгрес 1935 р. – Львів, 1938. – С. 16–18.
168. Костомаров М. І. Книги буття Українського народу // Керило-Мефодіївське товариство. У 3-х томах. – К.: Вид. АН України, 1990. – Т. 1. – С. 256–280.
169. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К., 1992
170. Липинський В. Листи до Братів-Хліборобів (писані в 1919–1926 рр.). – Нью-Йорк, 1954. – С. 423–449.
171. Шлемкевич М. Душа і пісня // Українська душа. – К., 1992. – С. 110.
172. Липа Ю. Призначення України. Друге незмінне видання. – Українська книгарня "Говерля", 1953
173. Храмова В. До проблеми української ментальності // Українська душа. – К., 1992. – С. 3–36.
174. Кульчицький О. Світовідчуження українця // Українська душа. – К., 1992. – С. 48–66.
175. Гнатенко П. И. Национальный характер. – Днепропетровск, 1992.
176. Феденко П. Вплив історії на український народний характер // Науковий Збірник Вільного Університету у Празі. – Прага, 1942. – Т. 3. – С. 375–385.
177. Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа. – К., 1992. – С. 66–97.

178. Ефимов Ю. И. Философские проблемы теории антропосоциогенеза. – Л.: Наука, 1981. – С. 152.
179. Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг. – М.: Высш. шк., 1980. – С. 99.
180. Тейяр де Шарден Феномен человека. – М.: Наука, 1965. – С. 22.
181. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1989. – С. 3–30.
182. Павленко А.П. Бытие у своего порога // Человек, № 5, 1993. – С. 31.
183. Перлз Ф. Гештальт-терапия дословно// Московский психотерапевтический журнал, № 3, 1994. – С. 143–164.
184. Алан Лео Эзотерическая астрология или астрология нового времени. – Харьков: Оригинал, 1994. – С. 91
185. Гайо М. Происхождение идеи времени. – СПб., 1889. – С. 60.
186. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 1958. – С. 83–88.
187. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. – М.: Политиздат, 1991. – С. 125.
188. Плющ Л. Н. Организмы – борцы с энтропией // Наука и жизнь, № 4, 1962.
189. Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики. – М., 1947. – С. 70.
190. Данилова Н. Н., Крылова А. Л. Физиология высшей нервной деятельности. – М.: Изд. МГУ, 1989. – С. 26–27.
191. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 241.
192. Бунин И. А. Сочинения в 6-ти томах. – М.: 1988. – Т. 6. – С. 15.
193. Sheldrake R. A. New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation. – Los Angeles, Cal.: J. P. Tarcher, 1981.
194. Lorenz K. The foundation of ethology. – N. Y.; Wien: Springer Ferlag, 1980.
195. Цапкин В. Н. Единство и многообразие психотерапевтического опыта // Московский психотерапевтический журнал, № 2, 1994. – С. 5–39.

196. Анчел Е. Мифы потрясенного сознания. – М.: Политиздат, 1979.
197. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 159.
198. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире. Общий взгляд // Очерки естественнонаучных знаний о древности. – М., 1982. – С. 36
199. Sytich A. The Emergence of the Transpersonal Orientation: Personfl Account // The Journal of Transpersonal Psychology, № 1, 1976.
200. Чалоян В. К. Восток–Запад. – М.: Наука, 1979. – С. 200.
201. Владимирский А. К вопросу о "вибрационных уровнях" // Вопросы саморазвити человека / Под ред. В. А. Данченко/. – К., 1990. – С. 140.
202. Из "Книги золотых правил. – К.: 1991. – С. 56.
203. Russel P. Global Brain. Speculations on the Evolutionary Leap to Planetary Consciousness. – L., A. 1983.
204. Grof S. Realms of the Human Unconscious. – N. Y., 1976.
205. Современная западная философия. Словарь. – М.: Политиздат, 1991.
206. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985.
207. Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. – N.Y.: Bentan Books, 1975.
208. Wilsom E. O. Sociobiology. – Cambridge (Mass):. Harvard Univ. Press, 1975.
209. Павленко В. Н., Таглин С. А. Теория поэтапного формирования умственных действий и проблема этнопсихогенеза // Актуальные пробемы современной психологии. – Харьков, 1993. – С. 85–88.
210. Уилбер К. Вечная психология: спектр сознания // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – С. 351–436.
211. Lorenzer A. u. a. Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. – Frankfurt/M., 1971. – S. 16.
212. Стеблин–Каменский М. И. Миф. – М., 1976. – С. 90–91.
213. Ананьев Б. Г. Избранные психологические труды. М.: Педагогика, т.1, 1980.
214. Психологический словарь. – М.: Педагогика, 1983. – С. 23.

215. Симонов П. В. Корково-подкорковые взаимодействия в процессе формирования эмоций // Журнал высшей нервной деятельности, вып. 2, т. 41, 1991. – С. 211–220.
216. Кассиль М. А. Вико. – М.: Мысль, 1980. – С. 136.
217. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
218. Еременко А. М. Событие бытия, событие сознания, событие текста // Человек, № 3, 1995. – С. 36–51.
219. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. – Тарту: Изд. ТГУ, 1973. – С. 122–123.
220. Элиаде М. Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
221. Сэв Л. Марксизм и теория личности. – М., 1972. – С. 430.
222. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. – М., 1956. – Т. 1. – С. 693.
223. Кампанелла Т. Город Солнца. – М., 1954. – С. 167.
224. Руссо Ж. Ж. Избранные сочинения в 3-х т. – М., 1961. – Т. 1. – С. 703.
225. Вейтлинг В. Гарантии гармонии и свободы. – М., Л., 1962. – С. 496.
226. Adorno Th. and others The Authoritarian Personality. – N. Y., 1950.
227. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1993.
228. Новиков Н. В. Мираж "организованного" общества. – М., 1974. – С. 143.
229. Мальро А. Условия человеческого существования. – М., 1935.
230. Whyte W. The Organizational Man. – N. Y., 1956.
231. Арендт Х. Массы и тоталитаризм // Вопросы социологии, т. 1, № 2, 1992. – С. 35–60.
232. Малахов В. А. Искусство и человеческое мироотношение. – К., 1988. – С. 121–124.
233. Marcuse H. One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. – Boston, 1964. – P. 123.
234. Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М., 1991. – С. 555–556.
235. Camus A. Le Mythe de Sisyphe. – P., 1942. – P. 117–120.
236. Sinai R. The Decadence of the Modern World. – Cambridge (Mass.), 1978. – P. 167.
237. Вико Д. Основание новой науки об общественной природе наций. – М., Л., 1940. – С. 8.

238. Бердяев Н. А. Самосознание. – М.: Дзв, 1990. – С. 228.
239. Чучин–Русов А. Е. Культурно–исторической процесс: форма и содержание // Вопросы философии, № 4, 1996. – С. 3–14.
240. Kretschmer E. Körperbau und Charakter. – Berlin 1961.
241. Вичев В. Мораль и социетальная психика. – М., 1978. – С. 5–6.
242. Spendler O. Untergangs des Abendlandes. Bde. 1–2. – Munchen, 1918–1922.
243. Грушин Б. Смена цивилизаций? // Свободная мысль, № 18, 1991.
244. Гайденок П. П. Человек и история в свете "философии коммуникации". – К. Ясперса // Человек и его бытие в современной философии. – М.: Политиздат, 1978. – С. 129–131.
245. Бергсон А. Длительность и одновременность. – Пг., 1923.
246. Buber M. Ich und Du. – RoIn, 1966.
247. Геодакян В. А. , Геодакян С. В. Существует ли отрицательная обратная связь в определении пола? // Журнал общей биологии, т. 46, № 2, 1985. – С. 201–216.
248. Каньгин Ю. М. Путь ариев. – К.: Україна, 1995.
249. Маркиз де Сад Философия в будуаре. Тереза–философ. – М.: Риа "Ист–Вест", 1991.
250. Литература древнего Востока. Тексты. – М.: Изд. МГУ, 1984. – С. 259–260.
251. Амбелен Р. Драмы и секреты истории. – М.: Прогресс–Академия, 1993. – С. 288–289
252. Конечный М., Боухал М. Психология в медицине. – Прага, Авиценум, 1983. – С. 136–137 .
253. Михайлов Ф. Т. Общественное сознание и самосознание индивида. – М., 1990. – С. 71–72.
254. Раппопорт А. Системный подход в психологии // Психологический журнал, т. 15, № 3, 1994. – С. 3–16.
255. Симонов П. В. Мотивированный мозг. – М.: Наука, 1987.
256. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992. – С. 151–152.
257. Дубров А. П. Симметрия биоритмов и реактивности. – М.: Медицина, 1987.
258. Мень А. Истоки религии. – Брюссель: Depot Legal, 1991. – С. 125– 428.

259. Основы общей и медицинской психологии. – К.: Вища школа, 1984. – С. 111–118.
260. Ушакова Т. Н. Функциональные структуры второй сигнальной системы. – М.: Наука, 1979. – С. 30.
261. Maslow A. H. The Farther Reaches of Human Nature. – N. Y.: Esalen Book, 1976. – P. 21.
262. Cousins N. Anatomy of Illness: As Perceived by the Patient. – N. Y.: W. W. Norton and Company, 1979.
263. Dunbar H. F. Psychosomatic Diagnosis. – N. Y.: Hoeber, 1943.
264. Elander J., West R., French D. Behavioral Correlates of Individual Differences in Road-Traffic Crash Risk: An examination of Methods and Findings. // Psychological Bullitine by American Psychological Association. – Vol. 113 (March, 1993). – P. 279–294.
265. Бейтс У. Г. Улучшение зрения без очков по методу Бейтса. – М.: Де-факто, 1991. – С. 142–148.
266. Корбетт М. Д. Как приобрести хорошее зрение без очков. – М.: Де-факто, 1990.
267. Тамбиев А. Э., Медведев С. Д., Тепина М. В. ЭЭГ-корреляты переключения сенсорного внимания // Психологический журнал, т. 14, № 6, 1993. – С. 65–70
268. Мизун Ю. Г., Мизун П. Г. Космос и здоровье. – М.: Знание, 1984. – С. 104.
269. Иванов-Муромский К. А. Нейро-электроника, мозг, организм. – К.: Наукова думка, 1984. – С. 155.
270. Аливанов В. В. Обратная связь и типологические особенности высшей нервной деятельности // Журнал высшей нервной деятельности, вып. 2, т. 41, 1991. – С. 397–407.
271. Собчик Л. Н. Метод цветовых выборов. Модификационный тест Люшера. – М.: Сер. "Методы психологической диагностики", 1991.
272. Степанов С. Ю., Варламова В. П. Рефлексивно-инновационный подход к подготовке управленческих кадров // Вопросы психологии, № 1, 1991. – С. 60–68.
273. Акофф Р., Эмери Ф. О целеустремленных системах. – М., 1974.
274. Ананьев Б. Г. Билатеральное регулирование как механизм поведения // Вопросы психологии, № 5, 1963. – С. 60–68.
275. Боголюбов В. М. Внутренние болезни. – М.: Медицина, 1983. – С. 159–160.

276. Выготский Л. С. К проблеме психологии шизофрении // Хрестоматия по патопсихологии. – М.: Изд. МГУ, 1984.
277. Ганнушкин П. Б. Избранные труды // Там же
278. Каструбин Э. М. Трансовые состояния и "поле смысла". – М.: КСП., 1995.
279. Лукьянов А. Е. Человек и "очеловеченный" мир в древнекитайской философии // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. – М.: Изд. ун. "Дружбы народов", 1986. – С. 3–41.
280. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая книга перемен. – М., 1960.
281. Кедров Б. М. Отрицание отрицания как один из основных законов материалистической диалектики // Диалектика отрицания отрицания. – М., Политиздат 1983. – С. 9–27.
282. Галинская И. Л. Философские и эстетические основы поэтики Дж. Д. Сэлинджера. – М., Наука, 1975. – С. 26.
283. Янгутов А. Е. Психологические аспекты учения о "спасении" в китайском буддизме // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 12.
284. Рампа Т. Л. Третий глаз. – СПб.: Лениздат, 1992. – С. 123–124.
285. Прабхупада Шри. Бхагавад-Гита как она есть. – М., Бхагаведанта Бук траст, 1984.
286. Лисевич И. С. Слово мудрости // Из книг мудрецов. Проза Древнего Китая. – М.: Худож. лит., 1987. – С. 22.
287. Митникова Л. В. Философские проблемы биологии клетки. – Л.: Наука, 1980.
288. Вернадский В. И. Очерки геохимии. – М.: Наука, 1983.
289. Эриксон Э. Детство и общество. – СПб.: Ленато Аст, 1996.
290. Андреев И. Л. Происхождение человека и общества. – М.: Мысль, 1988. – С. 212.
291. Ветров А. А. Семиотика и ее основные проблемы. – М., 1968. – С. 216–242.
292. Князева Т. С. Роль кратковременной памяти в механизме мнемического поиска // Психологический журнал. – Т. 14, № 4, 1993. – С. 57–69.
293. Салтыков А. Б., Ильин В. И., Дронов А. А. Влияние неосознаваемой ритмической стимуляции на когнитивную деятельность // Психологический журнал. – Т. 14, № 5, 1993. – С. 42–47.

294. Лебедев А. Н. Циклические коды памяти // Когнитивная психология. – М., Наука, 1986. – С. 106–116.
295. Магазанник В. Д. Структурирование информации человеком при принятии решения // Психологический журнал. – Т. 18, № 1, 1977. – С. 90–102.
296. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Антропный принцип в синергетике // Вопросы философии, № 3, 1997. – С. 62–79.
297. Дьяконов И. М. Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. – М.: 1994. – С. 352–353.
298. Григорьева Т. П. Синергетика и Восток // Вопросы философии, № 3, 1997. – С. 90–102.
299. Знаков В. В. Половые различия в понимании неправды, лжи, обмана // Психологический журнал. – Т. 18, № 1, 1997. – С. 38–49.
300. Лефевр В. А. Формула человека. Контурсы фундаментальной психологии. – М., 1992. – С. 107.
301. Шрейдер Ю. А. Открытие этической рефлексии: феномен Владимира Лефевра // Философская и психологическая мысль, № 11–12, 1993. – С. 113–133.
302. Кассиль Г. Н. Внутренняя среда организма. – М.: Наука, 1978. – С. 68–69.
303. Тичина О.Р. До проблеми синтезу морального та фактологічного // Вісник ЖІТІ, № 6, 1997.
304. Лупичев Н. Л. Электропунктурная диагностика, гомеотерапия и феномен дальнего действия. – М.: Ириус, 1990. – С. 42–43.
305. Гайденко П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мировоззрения С. Кьеркегора. – М., 1970.
306. Деглин В. Л. Лекции о функциональной асимметрии мозга человека. – Амстердам–Киев: изд. АПУ, 1996.
307. David Orme-Johnson and John Farrow (eds.). Scientific Research on the Transcendental Meditation Program. – N. Y.: MLU Press, 1977. – P. 187–207.
308. Флоренсий П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в 12 письмах. – М., 1914. – С. 13.
309. Берестнев Г. И. Зов несказанного: язык в его отношении к трансцендентальным смыслам // Человек, № 1, 1996. – С. 135–143.
310. Лу К'Уан-Ю (Чарльз Люк) Секреты китайской медитации. – М.: Рефл-Бук, 1994. – С. 13–38.

311. Брушлинский А. В. Проблема непрерывного–прерывного в науках о человеке // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – С. 73–81.
312. Сильвестр (Малеванский И. В.) Вера и разум // Трактаты Киевской Духовной Академии. – К.: 1961. – Т. 3. – С. 208.
313. Журнал Московской патриархии, № 2, 1972. – С. 64.
314. Головкер Я. Э. Логика мифа. – М., 1987. – С. 125.
315. Толстой Л. Н. ПСС. – М., 1952. – Т. 54. – С. 192.
316. Булгаков С. Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – С. 207.
317. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. – М., 1961. – С. 93.
318. Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 231.
319. Габинский Г. А. Теология и чудо. – М.: Мысль, 1978. – С. 225.
320. Флоренский П. А. О духовной истине. – М., 1913. – С. 148–155.
321. Морен П. Бог свободен и связан. – Брюссель, 1990.
322. Куртуа Р. Что говорят о Боге современные ученые. – Брюссель, 1960.
323. Вернадский В. И. Очерки и речи. – Пг., 1922. – Ч. 2. – С. 15.
324. Боголюбский Н. И. Богословие в апологетических чтениях. – М., 1915. – С. 25.
325. Рассел Б. Человеческое познание, его сферы и границы. – М., 1957. – С. 261.
326. Гернек Ф. Альберт Эйнштейн. – М.: Мир, 1984. – С. 28.
327. Раушенбах Б. А. Логика троичности // Вопросы философии, № 3, 1993. – С. 64–65.
328. Доброхотова Т. А., Брагина Н. Н. Асимметрия мозга и асимметрия сознания // Вопросы философии, № 4, 1993. – С. 133–134.
329. Шварцман К. А. Философия и воспитание. – М.: Педагогика, 1990. – С. 61.
330. Степашин Б. Навчання не самоціль, а розвиток і виховання. Головні проблеми сучасної української школи // Рідна школа, № 3–4, 1997. – С. 40–44.

331. Russel P. The Brain Book. – N. Y.: Penguin Books, 1979. – P. 55.
332. Мухина В. С. Этнопсихология: настоящее и будущее // Психологический журнал, т. 15, № 3, 1994, с. 42–49.
333. Большунова Н. Я. Место сказки в дошкольном образовании // Вопросы психологии, № 5, 1995. – С. 39–43.
334. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление у истоков человеческого интеллекта. – М.: Прогресс, 1983.
335. Пропп В. Я. Мифология сказки. – М., 1969.
336. Арнольд В. И. Теория катастроф. – М., МГУ, 1983.
337. Жинкин Н. И. Механизмы речи. – М., Изд. АПН РСФСР, 1958.
338. Тульчинский Г. Л. О логическом учении Льюиса Кэррола // Философские науки, № 3, 1979. – С. 97–103.
339. Кудрявцев В. Т. Выбор и надситуативность в творческом процессе: опыт логико-психологического анализа проблемы // Психологический журнал, т. 18, № 1, 1997. – С. 16–30.
340. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990.
341. Дубров А. П., Пушкин В. Н. Парапсихология и современное естествознание. – М.: Соваминко, 1990. – С. 61–63.
342. Спрингер С., Дейч Г. Левый мозг, правый мозг. – М.: Мир, 1983.
343. Кацуки С. Практика дзен. Железная Флейта. 100 коанов дзена. – Киев: Рефл-бук, 1993.
344. Браун К-Х. Критика фрейд-марксизма. – М.: Прогресс, 1982. – С. 205.

Вознюк А. В., Тычина О. Р.

Мир человека: проблемы комплексного исследования

Монография является попыткой комплексного исследования, направленного на широкий синтез человека и Вселенной в контексте их развития. Авторы анализируют развитие предметов и явлений, принадлежащих к различным уровням реальности, что позволяет им очертить основные аспекты концепции универсальной парадигмы развития и обосновать базовые модели социальной динамики. Предпринимается попытка проложить концептуальный мост между фактологичным и нравственным на базе анализа диалектики полярных философских категорий.

Авторы представляют концепцию духовности как целостности. Рассматривается вопрос духовности украинского народа. Монография содержит попытку концептуализации феномена Высшей Реальности. Актуальные проблемы образования анализируются под углом зрения формулируемой авторами новой парадигмы образования.

Voznyuk O. V., Tychyna O. R.

The World of a Man: the Problem of Complex Study

The monograph is an endeavour of complex research directed at the wide-ranging synthesis of human being and the Universe in the context of their development. The authors analyse the development of various things and phenomena belonging to different levels of reality which enables them to outline the main aspects of the concept of universal paradigm of development and the basic patterns of social dynamics. An attempt is made to build a conceptual bridge between factual and ethical on the basis of the analysis of dialectics of polar philosophical categories, which is aimed at the unification of the Humanities and natural sciences.

The authors represent the concept of spirituality as wholeness. The question of the spirituality of Ukrainian people is considered. The monograph contains an attempt to conceptualize the phenomenon of God. The actual problems of education under the angle of the authors' new paradigm of education are considered.

O. V. Vozniuk, O. R. Tytchina

Le monde de l'homme: les problèmes de l'étude complexe

Cette monographie est une tentative de l'étude complexe de l'homme et du monde dans le contexte de leur développement. Les auteurs analysent le développement des choses et des faits, qui se rapportent aux différents niveaux ontologique et gnoseologique de la réalité, ce qui permet de formuler les aspects principaux de la conception du paradigme universel du développement et d'argumenter les modèles de base de la dynamique sociale. On monte le pont conceptionnel entre factologique et moral à la base d'analyse de la dialectique des catégories philosophiques polaires. Les auteurs proposent la conception d'esprit comme d'intégrité. On envisage la question de l'esprit du peuple Ukrainien. On a fait une tentative de conceptualiser le phénomène de la Réalité Suprême. On analyse les problèmes actuels de l'enseignement à la base du nouvel paradigme d'enseignement, formulé par les auteurs.

Наукове видання

Вознюк Олександр Васильович
Тичина Олег Ростиславович

**СВІТ ЛЮДИНИ:
ПРОБЛЕМИ КОМПЛЕКСНОГО ВИВЧЕННЯ**

Видавництво “Волинь”
1997

Редактор Гончарук Л. В.
Коректор Костромітіна О. Г.
Комп'ютерний набір та верстка Одикадзе Л. О.
Макетування Андрейчиков В. Л.

Підписано до друку 01.12.97. Формат 60x84 1/16. Папір Master
Сору. Гарнітура Петербург. Ум. др. арк. 8,2. Тираж 300. Зам. 390

Оригінал-макет книги виготовлено у редакційно-видавничому відділі
Житомирського інженерно-технологічного інституту
262005, м. Житомир, вул. Черняхівського, 103.