



**КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ
и социально-гуманитарных знаний**

www.philosoph.ru

Онтологические основания целостности человека в контексте проблематики историко-культурных типов мировосприятия

ШЕЛЕКЕТА Владислав Олегович

Раздел: онтология и гносеология

12.11.2012



Онтологические основания целостности человека в контексте проблематики историко-культурных типов мировосприятия

Проблема целостности бытия человека обращает внимание на проблему специфики человеческого бытия, которую можно рассмотреть только комплексно. И здесь встает вопрос целостности бытия человека как фундированного на едином основании. В XXом веке как никогда ранее становится очевидным, что человек есть целостное существо и различные сферы познания со своими дискурсами рассмотрения не справляются с необходимостью выявления сущности природы бытия человека, не опускаясь до редукционизма. В. Франкл полагал, что забота о сохранении целостного рассмотрения проявилась уже у Н. Гартмана и М. Шелера, которые выделили различные уровни или пласты: телесное, душевное и духовное, с каждым из которых соотносится определенная наука, и именно из различения этих уровней берет начало «плюрализм наук».

Франкл, задаваясь вопросом о возможности дискурсивного рассмотрения человека в контексте единства писал: «Я бы хотел определить здесь человека как единство вопреки многообразию. Ведь налицо антропологическое единство, невзирая на онтологические различия, невзирая на различия между разными формами бытия. Отличительным признаком человеческого бытия является сосуществование в нем антропологического единства и онтологических различий, единого человеческого бытия и различных форм бытия, в которых он проявляется. Короче, человеческое бытие – это «Unitas multiplex», выражаясь словами Фомы Аквинского» [6.С.48]. Причем, это единство сегодня просматривается сквозь призму не только философского, но и естественнонаучного подхода.

Мифологически-религиозный способ познания, как было показано в теориях К. Юнга, основан на бесконечном удвоении смысла определенного объекта (материального или идеального), на постоянных ассоциациях, отсылках и зеркальных отображениях идей и объектов друг в друге. Бесконечное расширяющееся бытие в этом случае говорит об универсальной системности мира, о его всеобщем характере, а в конечном счете, о пронизанности множества некоей единой идеей. В этом смысле, как было показано на примере иудаизма, бытие, сакрализуясь в представлениях человека как Бог предстает в виде единства и тотальной жизненности.

Проблема противоречия между идеей о естественной иерархичности мира и идеей о единстве низшего и высшего решается скорее в пользу последней. Так в мистическом иудаизме наибольший свет скрыт не в высших мирах (что было бы логичнее) как высших ступенях иерархии бытия, а в материи. В этом смысле интегративный принцип демонстрирует предельные степени единства бытия. (В мистическом иудаизме задача преображения складывается как раз из освобождения самого большого света, сокрытого в материи). Противоречия в этом смысле есть временное явление и связаны с определенным этапом истории бытия. Так, любое разделение по принципу иерархичности, к примеру, «мужчина выше женщины» есть забвение принципа гармоничности и системности бытия, где каждая вещь имеет свое, определенное ей [высшим принципом] место в системе бытия и в истории (так, и решение вопроса об иерархичной природе гендерного разделения связан с конечным обетованием, когда как сказано, мужчина и женщина вновь, – как в начальный этап истории человека, – должны стать одним). Это касается и типов мировоззрения как дискурсивных практик: даже в контексте религиозного дискурса нельзя утверждать, что одна религия выше другой или одна священная книга имеет преимущество по отношению к другой, – это сказать будет равносильно утверждению, что кодифицированные тексты религий давались разными богами.

Оговаривая актуальность рассмотрения данной проблемы в контексте мистического дискурса, можно сослаться на целостность мистического подхода к миру. Здесь уместно привести позицию И. Регарди, полагавшего относительно мистико-эзотерической доктрины, что она является действенной техникой, поскольку «ее подход ко Вселенной и тайне смысла жизни законен. Если она помогает нам лучше ознакомиться с тем, чем мы являемся в реальности, то это наука, причем самая важная. А для ученого, будь то психолога или физика, она откроет совершенно новую, необъятную вселенную. Если ей удастся сделать нас лучше, немного добрее и благороднее, и помочь нам немного глубже осознать духовные вершины, на которые мы способны подняться даже при небольшом усилии, тогда это религия из религий» [3.С.270].

В рамках религиозно-мистического дискурса достижение внешне-внутреннего единства связывается с установлением единства человека с Богом. Так, целью акта прилепления к божественному проявлению заключается



Онтологические основания целостности человека в контексте проблематики историко-культурных типов мировосприятия

в теургическом воздействии. В лурианской каббале двекут («прилепление» к Богу) используется для достижения главной цели деятельности каббалиста – восстановления (тиккун) небесного человека-антропоса как целостности человека. Как пишет М. Идель, «вполне очевидно, что мистический аспект соединения с небесным источником – который был центральным в некоторых геройских раннекаббалистических текстах, а также в поздней хасидской литературе, – является здесь лишь одним из средств для достижения более высокой цели – восстановления теософской структуры мироздания» [2. С.116.].

Исходя из вышеизложенного, философия, должна уходить от схоластической метафизичности, которая до сих пор присутствуя в философских рассуждениях, выражается в постулировании единства, существующего как бы где-то там, в идеальных мирах, наподобие гегелевского абсолютного духа или платоновского единого. Вместе с тем, данное единое начало не существует в неких эмпириях, идеальных мирах. Оно может рассматриваться как живое, присутствующее всюду, что может быть выражено в обозначении себя Богом, данное Моисею – «Я есмь сущий». Это не есть нечто статичное, но вечно динамичное, поскольку может характеризоваться как сила. Не есть также лишь умопостижимое, поскольку содержится также как в идеальном, и в природе материальности.

Принцип всеобщей жизненности на некоем ментальном уровне совпадает с интегративным принципом, поскольку также сочетает в себе наибольшую полноту содержания и, одновременно, недифференцированную жизненность как не-определимость. (В этом смысле то, как Бог проявляется событийно в Ветхом Завете есть его наглядно-чувственное присутствие в материальном плане бытия – когда Он веет как ветер, говорит как огонь и т.д.).

Интердискурсивный культурно-исторический подход демонстрирует свою применимость здесь. Он позволяет связывать различные идеи, подходы, не устранив их специфики, как бы постоянно «балансируя на грани». Это алхимический «ляпис», лишенный определенного содержания, но вместе с тем содержащий в себе всё. Это посредник, который не уничтожает, вообще никак не умаляет те феномены, между которыми он посредничает, а, напротив, «рассказывает» другому о его противоположности, тем самым, обогащая бытие.

К. Юнг придумал хороший термин, показывающий сущность этого подхода в рамках совмещения дискурсов – «трансцендентальная функция». Она возникает из соединения содержимого бессознательного с содержимым сознания. Необходимость такой функции обусловлена тем, что «сегодняшняя цивилизованная жизнь требует сконцентрированного, направленного функционирования сознания, а это влечет за собой опасность сильной разобщенности с бессознательным» [7.С. 18-19].

Последствиям и вообще опасности подобного разобщения посвящен цикл статей Юнга «Нераскрытая самость». Из одного названия следует уже, что подавление регулирующего влияния бессознательного как характерная черта западноевропейской цивилизации есть мировоззренческая установка, мешающая раскрытию Самости как феномена, выражающего полноту психического (духовного бытия человека).

В свою очередь, восточная цивилизация и культура могут впасть в ограниченность интровертированной созерцательности. Одна тенденция является регулирующим принципом другой. Сам механизм (в пределах отдельного сознания, психики) видится здесь Юнгом так: перемещение взад-вперед аргументов и аффектов представляет трансцендентную функцию противоположностей. Конфронтация двух позиций порождает заряженное энергией напряжение и создает живую, третью вещь – не мертворожденную логику в соответствии с принципом *tertium non datur*, а движение от напряжения между противоположностями, рождение жизни, которое ведет на новый уровень бытия, в новую ситуацию. Трансцендентальная функция (интегративный принцип) проявляет себя, как качество соединенных противоположностей, новое качество. Юнг говорит о противоположностях в рамках трансцендентальной функции: «До тех пор, пока они держатся порознь – естественно, с целью избежать конфликта – они не функционируют и остаются инертными» [7.С.38]. Ведь, действительно, полнота связана с одной стороны с полным отданием чему-либо, с другой – с наибольшим содержанием.

Онтологические основания целостности человека в контексте проблематики историко-культурных типов мировосприятия

Онтологическим выражением единства внутреннего и внешнего в рамках мистического дискурса является категория сфирот. Миры (сфирот) эзотерического дискурса согласно этой парадигме являются сферой существования души. Это можно уподобить тому, как мы ощущаем наш мир, окружающим нас снаружи, а себя – внутри него. В религиозно-мистическом дискурсе бытует идея присутствия некой пронизывающей все бытие и вездесущей энергии, которую маги и алхимики и используют в своих штудиях. В современной эзотерике мы встречаем соединение идей трансперсональной психологии и мистики. Авторы, пишущие в рамках этого дискурса предпринимают попытки соединения дискурсов. Так, И. Регарди писал: «То, что современная психология называет комплексом, древняя магическая психология, имевшая свою систему классификации и терминологии, называла Духом. Этой системой классификации были каббалистические Сефирос или десять категорий мышления» [3.С.240]. Таким образом, неким резервуаром энергии и представителем божественной силы являются как раз сфирот, которые также, как указывается Регарди, являются категориями мышления, в которых соединяется рациональность как категориальная системность бытия и стихийная жизненность как выражение иррациональности, но присутствующей в бытии как его онтологический модус, и даже базис.

«Внутренний аспект мира» по Регарди «мощно воздействует на нас во вневременном настоящем, из самого глубинного и наиболее субъективного «тыла» психики – Юнг считает это формой знания, которая, будучи древней мудростью, тем не менее заслуживает высокой оценки в качестве нового фактора, участвующего в формировании философского мировоззрения. Поэтому я могу сказать: Астральный Свет магов в конечном счете тождествен Коллективному Бессознательному современной психологии» [3.С.264].

Мистический способ мировосприятия напрямую взаимодействует с данными силами (или – Силой), заключенными в сфирот. У нас есть четко определенная и тщательно разработанная техника обращения с человеческим сознанием как таковым и вознесения его до непосредственного переживания вселенского духа, пронизывающего и поддерживающего всё сущее» [3.С.262].

Символическая карта вселенной в ее основных аспектах и ее микрокосма – человек. На ней изображены как бы десять главных «континентов», или полей деятельности, где соответствующим образом функционируют силы, образующие вселенную или лежащие в ее основе. В человеке их анализируют, по Регарди, как десять сторон сознания, десять способов духовной деятельности. Они и называются Сфирот («сефирос», по Регарди).

Синтетическая природа не является основной в интегральной методологии. Его можно рассматривать как принцип соучастия, который отвергает недостатки как объективистского так и субъективно-идеалистического мирозерцания. Так, трансперсональные события как основной феномен для осмысления в рамках интегративной психологии и направления нью эйдж рассматриваются сегодня как не индивидуальные внутренние переживания, а как события «соучастия»; они не субъективны и не объективны; их нельзя иметь (они не являются ничьей собственностью); им можно способствовать, но их нельзя вызывать намеренно; и они могут возникать спонтанно при соединении определенных условий [5. С.180].

Это близко позиции М. Бубера, который в контексте своей религиозной «философии диалога» утверждал, что истина как дух рождается в диалоге, пространстве «Между» Богом и человеком, Я и Ты. Общность, говорил Бубер, представляет собой событие, которое возникает из Центра между людьми» [1]. Речь идет о самораскрытии Духа, которое возможно только в процессе объединения человека с чем-то выше его, а это в свою очередь возможно лишь как интегрирование.

Таким образом, К. Уилбер, в отличие от Х. Феррера, подчеркивающего наличие трех принципов (трансцендентной Тайны, из которой возникает и которой поддерживается в своем существовании все сущее, неопределимой и динамичной духовной силы бытия и индивидуального человеческого сознания, которое может задействовать эту Силу для своего соучастия в Тайне бытия): говорит о том, что этот Дух, пронизывающий все бытие и есть онтологическое основание последнего. Он смыкается с феноменальными вещами, поскольку пронизывает их Собой. Поэтому в определенной мере этот Дух и есть все окружающее. В связи с этим К. Уилбер

Онтологические основания целостности человека в контексте проблематики историко-культурных типов мировосприятия

осмысливает красоту физического мира как миниатюрное отражение Бога [4.С.100]. Единственное, что нас может смущать здесь это тленность, недолговечность этой красоты материального мира.

Это начало бытия не следует понимать, используя пространственный метод мышления, как Бога, находящегося где-то «над» миром, а скорее, — в мистическом смысле как существующего (Сущего) везде, но в бытии человека — в его сердце. Именно через сердце мы общаемся с Богом, с этой силой, что ощущал, думается, каждый человек в особых состояниях, в исключительных и запоминающихся случаях, фактах своей душевной жизни, когда все существо твое пронизывается чем-то особенным. Эти состояния описываются и в религиозно-мистическом дискурсе (идея единства Я с безграничным Сознанием) и в трансперсональной психологии, переводящей идеи этого дискурса на современный язык.

В рамках философского дискурса для обозначения сущности подобного взаимодействия человека с неопределенной тайной сущего следует говорить в категориях хайдеггеровской философии, в частности о том, что он обозначает как Бытие (Dasein). Так, свойство глубинной субстанциональности и неопределимости ограничено присуще хайдеггеровской онтологии, которая обнаруживает черты, скорее, феноменологии, поскольку апеллирует к опытному про-живанию бытия как феномена. Так, как утверждает Х. Феррер, в эпистемологии соучастия, свободной от картезианско-кантианских шаблонов, так называемые опосредующие начала (языки, символы и т. п) перестают быть сдерживающими, загрязняющими или отчуждающими барьерами, которые препятствуют нашему непосредственному тесному контакту с миром.

Интегративность проявляется здесь в том, что, как пишет Х. Феррер пишет «...мы прямо соприкасаемся с всегда активной и неопределенной Тайной через нашу самую главную жизненную энергию. Когда разные уровни человека очищаются от помех (например, закупорок энергетических каналов, телесно запечатленного стыда, душевных раздоров, гордыни ума и конфликтов на всех уровнях), эта энергия естественно течет и созревает в нас, претерпевая процесс преобразования через посредство наших тел и сердец и, в конце концов, освещая ум знанием, которое основывается в Тайне и созвучно Ей. Вследствие динамичной природы Тайны, а также нашего исторически и культурно обусловленного состояния это знание никогда не бывает окончательным и всегда находится в процессе непрерывной эволюции» [5.С.180]. Экзистенциальная жизнеприсутственность как поток бытия — вот философское обозначение этих мыслей, распространенных в рамках религиозного мистического сознания. Это своеобразная «герменевтика сердца», говорит Феррер. Но основанная на интегративном принципе, — говорим мы.

Таким образом, проблематика целостности человека концентрируется вокруг вопроса возможности методологии целостного рассмотрения человека в контексте различных историко-культурных типов мировосприятия, рационального и внерационального познания.

Литература

1. Бубер М. Я и Ты. — М.: АСТ, 1999.
2. Идель М. Каббала: новые перспективы. — Иерусалим: Мосты культуры, М: Гешарим.
3. Регарди И. Гранатовый сад. — М.: Энигма, 2005.
4. Уилбер К. Один вкус. М. АСТ: Тексты трансперсональной психологии, 2004
5. Феррер Х. Новый взгляд на трансперсональную теорию. — М.: АСТ; Изд-во Института трансперсональной психологии, 2004.
6. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: «Прогресс», 1990.

ШЕЛЕКЕТА Владислав Олегович

Онтологические основания целостности человека в контексте проблематики историко-культурных типов мировосприятия



КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ
и социально-гуманитарных знаний
www.philosophy.ru

7. Юнг К. Трансцендентальная функция. // Юнг К. Синхроничность. – М.: АСТ, 1998.