МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ БІОРЕСУРСІВ І
ПРИРОДОКОРИСТУВАННЯ УКРАЇНИ

На правах рукопису

КАЛУГА ВОЛОДИМИР ФЕДОРОВИЧ

УДК: 111.32.001.361

ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА САМОІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНІ ФЕНОМЕНИ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ: ГЕНДЕРНІ ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ВИМІРИ

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант:
ХАМІТОВ НАЗІП ВІЛЕНОВИЧ,
доктор філософських наук, професор

КИЇВ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП ……..……..5

РОЗДІЛ 1
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ……..…. 23

1.1. Проблема ідентичності та самоідентичності в суспільному бутті людини: історико-філософська рефлексія …….. ……..23

1.2. Визначення основних понять дослідження ……. ……..54

1.3. Вибір та обґрунтування методологічних стратегій дослідження ……... ……..65

Висновки до першого розділу ……..75

РОЗДІЛ 2
ЗМІСТОВНЕ НАПОВНЕННЯ ТА СПІВВІДНОШЕННЯ МІЖ СОБОЮ ФЕНОМЕНІВ, ЩО ВИКАЗУЮТЬ ОСОБЛИВОСТІ ВИОКРЕМЛЕНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ…….…… 81

2.1. Ідентичність як фактор людського буття та активності …… ……..81

2.2. Функціональне навантаження та властивості самоідентичності в бутті конкретної людини …… ……..102

2.3. Природа і властивості феноменів, котрі асоціюються з основою ідентичності та самоідентичності …… ……..113

2.4. Форми прояву персональної ідентичності, їх властивості та зв'язок між собою ……..…… ……..131

2.5. Природа та властивості раціональної основи ідентичності …….. ……..138

Висновки до другого розділу …….. ……..148

РОЗДІЛ 3
ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА САМОІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ У СОЦІУМІ: ГЕНДЕРНА І СОЦІОКУЛЬТУРНА СКЛАДОВІ …….. 155

3.1. Феномен статі, особливості її закладання та ідентифікації; роль ініціації у становленні статі ……. ……..155

3.2. Сексуальність як атрибут ідентичності та самоідентичності, її природа і покликання в житті людини ……. ……..166
3.3. Сексуальні практики, смаки та інтенції, їх природа і зв'язок з ідентичністю та самоідентичністю ……. ……..171
3.4. Атрибути індивідуальної та групової ідентичності та самоідентичності, їх властивості і роль у становленні людини … ……..192
Висновки до третього розділу …… ……..203

РОЗДІЛ 4
ФАКТОРИ ВПЛИВУ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА СТАНОВЛЕННЯ САМОІДЕНТИЧНОСТІ, ЇХ ВЛАСТИВОСТІ …….. 211
4.1. Людство як інтегрований простір, умова і обставина становлення ідентичності ..... ……..211
4.2. Культура як джерело і анклав ідентифікаційних кодів ..……... ……..214
4.3. Природа регулятивних механізмів, особливості їх впливу на формування і реалізацію ідентичності та самоідентичності ……...219
4.4. Роль науки і техніки в суспільному бутті людини, їх вплив на закладання і функціонування ідентичності та самоідентичності ……..228
4.5. Виховання як симбіоз природного та цілеспрямованого шляхів формування і закріплення ідентичності та самоідентичності …. ……..232
Висновки до четвертого розділу …….……..241

РОЗДІЛ 5
ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ УМОВИ ТА ОБСТАВИНИ РОЗГОРТАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА САМОІДЕНТИЧНОСТІ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ ……...…….. 249
5.1. Свобода як предмет тяжіння ідентичності та атрибут самоідентичності ……... ……..249
5.2. Функціональне навантаження страху і бажань у становленні ідентичності та розгортанні самоідентичності ……... ……..260
5.3. Нудьга, печаль та самотність як ознаки буденного буття людини та буття на межі …….. 270
5.4. Зв’язок творчості, наміру та чистої практики у контексті становлення самоідентичності ……. ……..280

5.5. Співвідношення любові як вищого стану самоідентичності та проявів сексуальності в соціальному бутті людини як атрибутів ідентичності ……. ……..288

Висновки до п’ятого розділу ……...……..298

РОЗДІЛ 6
САМОІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ДИНАМІЧНИЙ ОБРАЗ ВЛАСНОГО БУТТЯ, КЛЮЧОВІ ОБСТАВИНИ РОЗГОРТАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА САМОІДЕНТИЧНОСТІ ……. 306

6.1. Доля як посередник поміж цілісною людиною і її буденними та граничними виявами; функціональне навантаження цинізму та лицемірства в реалізації долі ……..306

6.2. Поведінка, дія та вчинки як маркери способів людського буття у соціумі ……..316

6.3. Гра як «єдине поле» усіх можливих форм активності та ключ до зняття протиріч між ідентичністю та самоідентичністю ……. ……..326

6.4. Екзистенціальний спектр самоідентичності: від зумовленої соціокультурним простором істоти до творчого та співтворчого буття ……. ……..337

Висновки до шостого розділу ……. ……..346

ВИСНОВКИ ……..... 352

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ……..364

ВСТУП

Актуальність теми дисертаційного дослідження пов'язана насамперед з пошуком глибинних причин і, відповідно, оптимальних шляхів подолання стану перманентної напруги та дисонансу, притаманних людині. Також дослідницької ваги роботі додає осмислення умов і обставин, за яких представник соціуму не лише почувався б затишно, але й свідомо тяжів би до самореалізації та всебічного розвитку. Відтак увага дисертанта зосереджена на проясненні наявної ситуації людини шляхом осмислення суті ключових аспектів її буття. Зокрема, мова йде про ідентичність та самоідентичність як засадничі індикатори існування кожної конкретної людини.

При цьому ідентичність та самоідентичність розглядаються як два самодостатніх, автономних один стосовно одного феномени, на противагу загальнопоширеному уявленню, відповідно до якого самоідентичність вважається похідною від ідентичності. Внаслідок чого в «тінь» рефлексії, а отже і самоусвідомлення людини як її соціально обумовленої властивості, автоматично потрапляє самовідчування як суто індивідуальне переживання особистістю самої себе, що принципово не підлягає вербалізації. Відтак, джерелом внутрішнього глибинного конфлікту є протистояння між самоусвідомленням (розумінням себе) та самовідчуванням (переживанням себе), притаманних кожній конкретній людині.

Таким чином, виявляється, що людина нібито занурена відразу у два світи та паралельно проживає два життя, котрі не накладаються одне на одне, тим самим породжуючи дисонанс. Ця подвійність, окрім іншого, знаходить своє відображення в особливостях наповнення змістом переважної більшості понять, зокрема покликаних позначати собою екзистенціали, а також стани буття людини.

Як наслідок, аби зробити помітний крок у напрямі вивільнення людини з пастки «розмитості» її буття і навернення її до повноцінного існування, щонайменше потрібно покласти край плутанині навколо її ситуації. І варто почати цей процес з усвідомлення того, що ідентичність, в якому б контексті

вона розкривалася, є нічим іншим, як складним соціокультурним явищем, котре являє собою симбіоз значень, символів та знаків, покликаних передати всю гаму набутих вражень та сформованих людиною уявлень про саму себе, притаманних людській спільноті в певний історичний момент її існування, тобто відобразити унікальність людини по роду своєму як її розуміє носій тієї чи іншої світоглядної парадигми. Водночас самовідчування конкретної людини є чистою самоідентичністю, тобто ядром її автономного існування як унікального, не редукованого до родового начала втіленого буття.

Оскільки ж встановити достеменно на рівні загальнопоширеного знання, чим за своєю природою є ідентичність та самоідентичність, аби домогтися їх максимальної сумісності, принципово не можливо, автор звертається до аналізу та осмислення соціокультурних, гендерних і екзистенціальних вимірів ідентичності та самоідентичності як феноменів суспільного буття людини. Це дає можливість сфокусувати увагу на конкретних проявах конфліктності і її причинах.

Відповідно на основі проведеного в межах наукової роботи аналізу дисертант розкриває суть конкретних протиріч, з якими так чи інакше стикається в своєму існуванні та активності кожна конкретна людина, і які в сумі своїй складають основу глибинного внутрішнього конфлікту. Разом з тим автор роботи досліджує ймовірні шляхи та механізми зняття виявлених протиріч. Саме цим і зумовлена актуальність даного дисертаційного дослідження.

Стан наукової розробки проблеми. Кожен, хто замислюється над природою людини, її становищем і т.п. автоматично розмірковує над проблемою її ідентичності та самоідентичності, попри те, що сам термін «ідентичність» як атрибут буття людини був уведений до широкого вжитку відносно недавно в контексті фройдового психоаналізу. Відтак над ідентичністю людини, яких би обрисів вона набирала, замислювалися від самих початків філософування.

У цілому ж можна виділити три умовно самостійні напрямки дослідження феномену ідентичності та самоідентичності здебільшого як результату рефлексії в площині філософії та сучасної науки: 1) у контексті спекулятивного способу пізнання, коли ідентичність відкривається як щось стале, незалежне від

особливостей існування самої людини і її активності; 2) у контексті пошуку нових шляхів дослідження суб'єктивності, відмінних від суто спекулятивного пізнання, коли ідентичність відкривається як щось набуте в процесі становлення і самореалізації людини, тобто як «продукт» соціуму абощо; 3) у контексті визнання прими перманентного діалогу, коли ідентичність відкривається як завжди щось мінливе, функціонально детерміноване, постійно конструйоване в процесі взаємодії чи дискурсу.

Окрім того, можна виділити, як мінімум, ще два пласти пізнавальної активності, в просторі яких також зафіксовано вагомі результати дослідження феномену ідентичності, а надто самоідентичності, найперше, як ядра унікального індивідуального буття людини, яке винятково переживається. Йдеться про міфологію народів світу, а також про набутки впродовж віків містично-езотеричного досвіду, представленого в розрізі філософського мистецтва.

Серед мислителів, що заклали кожен у свій час потужну основу осмислення світу і людини, сформувавши цілісні концепції, в яких відбувалося розкриття суті окремого, одиничного, індивідуального за посередництва загального або першоджерела, водночас сприяючи філософському осмисленню ідентичності в контексті тотожності як основної характеристики існування, чільне місце посідають Аристотель, Платон, Августин, Тома Аквінський, Р. Декарт, Дж. Лок, І. Кант, Г. Гегель, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, Д. Юм, а також представники шкіл неокантіанства, зокрема В. Віндельбанд, С. Гессен, Е. Кассірер, Г. Коген, Р. Кронер, Г. Ланц, П. Наторп, Г. Ріккерт, Р. Штаммлер разом з російськими і вітчизняними представниками згаданого напрямку – Н. Бубновим, Б. Кістяківським, М. Рубінштейном, Ф. Степуном і ін.; та гегельянства: Б. Бауер, К. Дауб, Г. Габлер, Г. Гінріхс, Г. Гьошель, Г. Кейзерлінг, Д. Штраус, а також І. Ільїн, Б. Чічерін; і неогегельянства: Ф. Бредлі, Т. Грін, Р. Коллінгвуд, Дж. Мак-Таггарт, Дж. Ройс.

У цілому кожен зі згаданих мислителів по-своєму доходив висновку про те, що основою або виразом ідентичності індивіда є його суб'єктивність, котра, у свою чергу, є центром чи джерелом індивідуального самоусвідомлення та

підґрунтям тотожності. При цьому, суб'єктивність розглядається як самостійний безвідносний феномен, що існує незалежно від зовнішніх чинників і обставин та внутрішніх процесів, а також власне чуттєво сприймабельного носія ідентичності, зокрема тіла. Тобто за ідентичністю людини згадані мислителі вбачали стійку «монаду», котра наділена безвідносним самодостатнім буттям. Така монада не відкривалася безпосередньо сприйняттю. Її існування і суть або схоплювалися в містичному досвіді, а переживання від досвіду подавалися у вигляді системи тверджень і міркувань, або виводилися шляхом спекуляції як аксіома пізнання, наприклад, як це вчинив Р. Декарт, стверджуючи: «Es cogito ergo sum».

Окремим рядком в обговорюваному контексті бачення суті ідентичності слід згадати українських мислителів, зокрема М. Гоголя, П. Куліша, Г. Сковороду, Т. Шевченка, П. Юркевича. Кожен із них по-своєму обґрунтовуючи ідею кордоцентризму, схилявся до думки, що ідентичність сполучена з «серцем» – глибинним джерелом індивідуального існування і самопізнання. При цьому самопізнання – це звернення людини до самої себе, у своє серце або, якщо триматися ідей Гоголя, – пошук Правди.

Потужний поштовх до перегляду постулатів класичної філософії щодо ідентичності заклав М. Ґайдеґґер. Мислитель докладає чималих зусиль, аби знайти альтернативу антропному підходу, вбачаючи суть людини не так в її видовій виокремленості з природних систем або в її «місці в космосі», а в її спроможності до особистісного буття, до самозасвідчення власної ідентичності, до відповідального ставлення до свого існування, зведеного на перманентному схопленні самоідентичності.

У цілому над розвитком ідеї самозасвідчення особистої ідентичності працювали такі філософи, як Ф. Ніцше, А. Бергсон, М. Бердяєв, В. Дільтей, Г. Зіммель, А. Камю, Ж.-П. Сартр, Л. Шестов, К. Ясперс – в контексті філософії життя, екзистенціалізму та персоналізму; З. Фройд, Ж. Лакан, Е. Фромм, К. Юнг – у контексті психоаналізу; Г. Гадамер, П. Рікер – у контексті герменевтики; К. Маркс, О. Бауер, А. Ґрамші, Д. Лукач, К. Реннер – в контексті теорії

соціально-економічних формацій і дотичних до неї ідей; П. Бергер, Х. Гротеван, К. Поппер – у контексті ідей соціального конструювання дійсності.

Помітний поштовх для осмислення соціокультурних вимірів ідентичності і самоідентичності у бутті людини надали наукові розвідки сучасних українських науковців соціальної філософії, зокрема, В. Андрущенка, Т. Андрущенко, В. Беха, В. Вашкевича, В. Воронкової, Е. Герасимової, А. Єрмоленка, М. Култаєвої, В. Кушерця, І. Надольного, А. Ярошенко; філософії освіти, зокрема, Г. Берегової, М. Гриценко, С. Клепко, І. Предборської, І. Степаненко, О. Уваркіної та ін.

Значних зусиль у пошуку ефективних шляхів подолання кризи філософування нового часу доклали мислителі, які спиралися так чи інакше на ідею «децентралізації» суб'єкта, фіксацію уваги на перманентному процесі комунікативної взаємодії та дискурсі як своєрідному місці локації ідентичності людини. Мова насамперед йде про яскравих представників комунікативної філософії К.-О. Апеля, Ю. Габермаса; структуралізму – Р. Барта, М. Фуко, а також Ч. Тейлора, філософія якого поєднала риси кількох напрямів; і постмодерністський напрям філософування (Ж. Дерріда, Ж. Лакан, Ж.-Ф. Ліотар та ін.).

В світлі найновіших процесів, що охопили людство та певним чином модерують ситуацію людини і її світосприйняття та світоставлення, своєрідно розкривають суть ідентичності та самоідентичності З. Бауман, У. Бек, Е. Гідденс, Ф. Глісон, В. Декомб, А. Сен та ін.

Коли ж мова заходить про образне сприйняття феноменів ідентичності та самоідентичності або низку асоціацій зі згаданими феноменами, то розмаїто цей сегмент вражень про ключові елементи буття людини представлений передусім у міфології, казках, легендах та філософському мистецтві. Серед визначних дослідників міфології, релігій та традицій народів світу слід згадати Р. Грейвса, А. Девід-Ніль, М. Еліаде, Р. Каюа, Дж. Кемпбелла, М. Куна, К. Леві-Стросса, Б. Торпа та ін.

Багатство автентичної української та слов'янської міфології розкрите зокрема в дослідженнях Г. Булашева, В. Войтовича, а в контексті народознавства – Г. Гореня, Г. Лозко, С. Павлюка та ін.

Важливі теоретичні орієнтири для осмислення феноменів ідентичності та самоідентичності в їх соціокультурних, гендерних та екзистенціальних вимірах на теренах України та близького зарубіжжя маємо у таких авторів, як А. Артеменко, М. Бойченко, В. Верлока, Т. Воропай, О. Гомілко, В. Зінченко, В. Ільєнков, Г. Ільїна, В. Казміренка, В. Лях, В. Малахов, В. Кізіма, Л. Мазур, М. Попович, С. Пролеєв, З. Самчук, Т. Соболь, В. Табачковський, В. Чернієнко та ін. Окрім того, значний поштовх до осмислення особливостей гендерних вимірів самоідентичності надали роботи зарубіжних авторів Сімони де Бовувар, А. Кінсі, П. Кіньяра, Р. Крістофера, Р. Мюшабле та ін., а також вітчизняних – Ю. Дехтяра, І. Кона та ін.

Разом з тим, для дослідження проблеми ідентичності й самоідентичності значущими є надбання низки авторів Київської світоглядно-антропологічної школи започаткованої В. Шинкаруком (І. Бичко, М. Булатов, В. Іванов, Г. Ковадло, Т. Лютий, Т. Розова, В. Табачковський, Н. Хамітов, Г. Шалашенко та ін.), які критично переосмислюють теоретичні надбання таких авторів, як М. Бердяєв, А. Гелен, Е. Кассірер, Х. Ортега-і-Гассет, Г. Плеснер, М. Шелер та ін.

В контексті аналізу гендерних і екзистенціальних вимірів проблеми ідентичності й самоідентичності евристично продуктивним є проект метаантопології Н. Хамітова та філософія статі і гендеру та андрогін-аналіз, засновані на цьому проекті. На основі цього підходу С. Крилова створила теорію соціальної метаантропології, що дозволяє переходити від аналізу буття особистості до осмислення соціального буття людини в контексті феноменів краси стосунків та любові. Ця теоретична позиція розвивається в роботах О. Войнова, Л. Гармаш, І. Зубавіної, В. Клочкова, В. Матвєєва, Н. Нікішиної, М. Препотенської, О. Рубан, Д. Свириденко, Л. Тарасюк, Ф. Фоміна та ін.

Зрештою, помітний обсяг наукових і інформаційних джерел та публікацій, що так чи інакше стосуються обраної дисертантом теми наукового дослідження, дають добре підґрунтя для поглибленого вивчення ідентичності та самоідентичності як феноменів людського буття з опорою на їх гендерні, соціокультурні та екзистенціальні виміри. Однак спеціального наукового

дослідження ідентичності та самоідентичності і їх співвідношення в обраному дисертантом ракурсі наразі бракує. До того ж, дисертантом осмислюються умови та обставини досягнення особистістю повної гармонії між її ідентичністю та самоідентичністю і таким чином досягнення апогею розвитку людини, засвідченого тотальним її самоприйняттям. Задля цього дослідник залучає в площину своєї наукової розвідки не лише філософський та науковий пласт знання, але й містично-езотеричний досвід, переданий за допомогою філософського мистецтва та мудрість пращурів, закарбованих в міфах і легендах, що надає роботі додаткового колориту.

Таким чином, виявлена актуальність обраного напрямку дослідження, недостатній рівень висвітлення теми дослідження у вітчизняній і зарубіжній філософській літературі в згаданому ракурсі, а також теоретична та практична вага піднятої в дисертації проблематики визначили як сам вибір теми та формування мети, так і логіку, структуру, об’єкт та предмет дослідження.

Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Загальний напрям дисертаційної роботи пов’язаний із темами дослідження кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України «Дослідження соціальної захищеності сільської молоді: стан, тенденції та перспективи» (номер державної реєстрації 0108U001972), а також відділу змісту, філософії та прогнозування вищої освіти Інституту вищої освіти НАПН України «Феномен університету в контексті суспільства знань» (номер державної реєстрації 0112U002214). Тема дисертації затверджена Вченою радою Національного університету біоресурсів та природокористування України (протокол № 4 від 19 грудня 2013 року) та уточнена на спільному засіданні відділу якості вищої освіти та відділу інтернаціоналізації вищої освіти Інституту вищої освіти НАПН України (протокол № 8 від 24 червня 2015 року).

Метою дослідження є аналіз феноменів ідентичності та самоідентичності як ключових елементів суспільного буття людини в їх гендерних, соціокультурних та екзистенціальних вимірах на предмет виявлення джерела та супутніх обставин екзистенціальної напруги особистості.

Реалізація поставленої мети передбачає послідовне вирішення таких дослідницьких **завдань:**

– дослідити ґенезу і напрями трансформації актуального знання про ідентичність, самоідентичність та інші поняття синонімічного ряду, покликані відобразити самобутність суб'єкта, спираючись на філософський та науковий доробок, а також міфологію народів світу та езотеричний досвід, висвітлений в контексті філософського мистецтва;

– розкрити суть та функціональне навантаження феноменів ідентичності і самоідентичності в бутті людини, встановити співвідношення між ними та показати зв'язок між притаманним людині перманентним внутрішнім конфліктом та певною несумісністю між ідентичністю і самоідентичністю;

– дослідити роль і місце історії та метаісторії в суспільному бутті людини і існуванні спільноти як феноменів, що покладаються в основу індивідуальної та колективної ідентичності відповідно, а також роль соціального середовища та дискурсу в перетворенні поняття на одиницю знання;

– проаналізувати природу статі, сексуальності та особливості сексуальних смаків як базової основи під закладання гендерного зрізу ідентичності соціального суб'єкта та ключовий фактор щодо прояву самоідентичності;

– розкрити функціональне навантаження низки екзистенціалів, зокрема свободи, любові, самотності, страху, печалі та ін. в суспільному бутті людини та становленні конкретної людини як принципово унікального буття;

– проаналізувати низку умов і обставин суспільного буття людини, таких як культура, людство, наука і техніка, а також виховання, що впливають на закладання та становлення ідентичності, а з іншого боку – на специфіку самовідчування індивіда шляхом схоплення власної самоідентичності;

– проаналізувати специфіку зв'язків між формами активності людини та ключовими проявами її буття, дослідити феномен гри на предмет її можливості бути універсальною формою активності.

Об'єкт дослідження – суспільне буття людини.

Предмет дослідження – соціокультурні, гендерні і екзистенціальні аспекти ідентичності та самоідентичності людини в контексті її суспільного буття.

Методи дослідження. Особливості мети, поставлених дослідницьких завдань та предмету дослідження спонукали до застосування на засадах взаємодоповнення низки підходів, а також відповідних методів і методологій, що дозволяють ефективно використати наявні напрацювання в царині соціальної філософії, філософської антропології, філософії екзистенціалізму, персоналізму.

Зокрема, засадничими для даної роботи стали герменевтичний підхід та компаративний аналіз, які, по-перше, дозволили всебічно розглянути феномени ідентичності та самоідентичності як ключові елементи буття людини. По-друге, дали змогу простежити ґенезу ідей щодо суті феноменів ідентичності та самоідентичності і разом з тим впливу соціокультурного середовища, інших факторів буття людини на особливості інтерпретації природи згаданих феноменів та місця соціуму в їх формуванні і становленні. По-третє, дозволили детально проаналізувати різні бачення особливостей взаємодії між ідентичністю та самоідентичністю на рівні конкретної людини, зокрема з огляду на специфіку змістовного наповнення тих чи інших понять, що виказують особливості виокремленого буття людини.

У цілому, вдаючись до компаративного аналізу, автор услід за родоначальниками компаративістики, зокрема на теренах України М. Драгомановим та І. Франком, намагається віднайти спільне у відмінному трактуванні феноменів ідентичності та самоідентичності з огляду на історично-культурний контекст, в якому формуються ті чи інші феномени.

Спираючись же на герменевтичний метод, автор услід за В. Дільтеєм вдається до осмислення змісту, яким мислителі, особливо представлені в сфері філософського мистецтва та філософської есеїстики, наповнюють поняття ідентичності та самоідентичності. Звернення до згаданого методу дозволило дисертанту внести певні евристичні інвестиції в розуміння суті ключових елементів буття людини. Своєю чергою покладання на принцип

герменевтичного кола в контексті класичного підходу Г. Гадамера до герменевтики дозволило сформувати власне бачення суті ідентичності та самоідентичності, а також особливостей взаємодії між ними таким чином, аби звести до мінімуму прояви тенденційності у власних міркуваннях та певної упередженості щодо висновків.

Намір якнайглибше осмислити і накреслити курс на зняття на рівні практики та повсякденного буття виявлених протиріч в трактуванні природи, проявів та функціонального навантаження феноменів ідентичності і самоідентичності спонукав автора звернутися до методу екзистенціальної діалектики. Зокрема, закладена М. Бердяєвим традиція віднаходити у, на перший погляд, непоєднуваному підстави для поєднання, взаємодії та відповідно причини для становлення і розвитку, виявилася плідною щодо формування консолідованого уявлення про феномен ідентичності попри його когнітивну мінливість з огляду на різні інтерпретаційні системи, а також про онтологічно нерозривну пару феноменів ідентичності і самоідентичності, що водночас є супротивними одне одному.

Зрештою, виявлена в ході дослідження складність та багатомірність феноменів ідентичності та самоідентичності в бутті людини, притаманна їх взаємодії суперечливість, зумовили звернення до методологічних надбань метаантропології та соціальної метаантропології, що дало можливість дослідити метаморфози ідентичності та самоідентичності в буденному, граничному та метаграничному вимірах суспільного буття людини. Спираючись на принципи метаантропології, розроблені Н. Хамітовим, дисертант розкриває відмінності взаємодії між ідентичністю і самоідентичністю особистості на різних рівнях її досконалості та обґрунтовує ідею, що протистояння між згаданими ключовими елементами буття людини знімається лише на рівні метаграничного виміру її буття. Це відбувається завдяки взаємопроникненню ідентичності як саморозуміння та самоідентичності як самопочування. Водночас, соціальна метаантропологія як методологія, яку

започаткувала С. Крилова, дозволяє осмислювати феномени ідентичності і самоідентичності, утримуючи в полі уваги соціальний вимір людської природи.

Відповідно, в контексті методології метаантропології, при аналізі способів осягнення предмету дослідження, був задіяний підхід до філософії у плюральності її виявів у культурі – як теоретичної філософії, есеїстичної філософії і філософського мистецтва.

Окрім того, в процесі дослідження ідентичності та самоідентичності як феноменів буття людини були застосовані методи «соціально-антропологічного колажу та монтажу», які дозволяють сформувати певне стійке цілісне бачення предмету дослідження на основі аналізу, осмислення та комбінування оптимальним чином вже наявного теоретичного багажу.

Також, аби настільки це можливо подолати вади раціонально орієнтовного пізнання та ослабити тиск «постійної прихованої упередженості» (І. Шах), цілком слушним є залучення методу парадоксу в процесі проведення дослідження. Застосування даного методу дозволяє здійснити селекцію ідей шляхом співвідношення теоретичних конструкцій безпосередньо з дійсністю.

Наукова новизна одержаних результатів полягає насамперед в здійсненні всебічного аналізу суті, функціонального та ціннісного навантаження феноменів ідентичності і самоідентичності як самодостатніх, не редукованих один до одного феноменів суспільного буття людини на предмет виявлення джерела та супутніх обставин екзистенціальної напруги особистості. Повнота та глибина дослідження досягається автором завдяки аналізу специфіки, а також особливостей закладання та прояву соціокультурних, гендерних і екзистенціальних вимірів ідентичності та самоідентичності.

Наукова новизна результатів дослідження конкретизується у таких положеннях.

Уперше:

– сформовано структуроване уявлення про ґенезу і напрями трансформації актуального знання про ідентичність, самоідентичність та інші поняття синонімічного ряду, покликані відобразити самобутність соціального

суб'єкта. В основу відповідного бачення покладено систематизоване знання, отримане завдяки аналізу філософських та конкретно-наукових досліджень, а також компаративного аналізу особливостей світобачення народів світу, відображеного в міфах, легендах та містико-метафоричному досвіді, представленому в контексті філософського мистецтва, що тим чи іншим чином розкривають суть та природу ідентичності і самоідентичності;

– обґрунтовано автономність феноменів ідентичності та самоідентичності, котрі відображають собою два способи існування людини – усвідомлений та глибинний, тобто такий, що знаходиться за горизонтом когнітивних можливостей людини та не підлягає цілковитій раціональній вербалізації. Аргументовано теоретичне положення про те, що ідентичність є «продуктом» суспільного буття людини, та за її посередництва розкривається суть родового начала в людині, тоді як самоідентичність репрезентує ірраціональне і водночас суто індивідуальне начало, зведене на смаках, бажаннях, переживаннях та покликанні відповідно. Таким чином виявлено джерело внутрішньої напруги, притаманне соціальній істоті, що криється у певній несумісності або й протистоянні ідентичності та самоідентичності, як протистояння між тим, як себе розуміє соціальний суб'єкт та, тим, як носій конкретної суб'єктивності переживає себе як унікальне буття або чим себе відчуває це унікальне буття;

– розкрито функціональне навантаження історії і метаісторії в суспільному бутті людини та існуванні спільноти як феноменів, що покладаються в основу індивідуальної і колективної ідентичності відповідно. Показано шлях трансформації метаісторії в символ метафізичного рівня та надання йому статусу джерела ідентичності, якщо мова йде про Творця чи Бога, або її субстанції, якщо мова йде про душу абощо. Виявлено підґрунтя для трактування ідентичності і в її контексті самоідентичності (як результату рефлексії) соціального суб'єкта як постійно поновлюваних в ході дискурсу феноменів шляхом встановлення специфіки умов і обставин, за яких відбувається «розмивання» автора історії та суб'єкта дій і вчинків;

– розкрито особливості впливу трансформації поняття на одиницю знання внаслідок поступового відходу від безпосереднього сприйняття дійсності до опосередкованого текстом під тиском соціального середовища та його дискурсу на розуміння суті ідентичності. Показано, що, будучи за своєю суттю символами, зведеними до метафізичного рівня, зокрема душа, soma (тіло), «Я», самість, особистість абощо, визнаються носіями ідентичності або її втіленням внаслідок підміни дійсності, відображуваної на рівні екзотеричного досвіду соціальних суб'єктів, симбіозом певним чином упорядкованих символів та знаків, що відповідають інтерсуб'єктивному простору порозуміння;

– доведено, що при осмисленні гендерних вимірів ідентичності й самоідентичності слід враховувати знання, набуті впродовж віків і передані у вигляді міфологій народів світу, а також досвід філософського мистецтва стосовно розуміння суті сексуальності та бачення природи статі і їх функціонального навантаження в бутті людини;

– показано ймовірні глибинні підстави для розрізнення гендерних ролей в контексті статево-сексуальної атрибутивності як основи ідентичності та функціонального підґрунтя прояву самоідентичності як самовідчування;

– обґрунтовано ідею, що сексуальність не може бути зведена лише до рівня атрибуту соціального суб'єкта, укоріненого в тілесності, але й, в контексті методології метаантропології, має не лише психологічні, а й екзистенціальні виміри. Це дозволяє осмислити сексуальність в якості важливої основи людського буття, з якої «виростають» чотири ключові обставини становища людини, як їх подає Х. Арендт;

– запропоновано нове концептуальне розуміння місця і ролі низки екзистенціалів в суспільному бутті людини та становленні конкретної людини як соціального суб'єкта і водночас принципово унікального буття. Осмислено функціональне навантаження ключових екзистенціалів в існуванні людини і спільноти. Показано органічні зв'язки поміж ключовими екзистенціалами та їх співвіднесення з різними видами активності людини. Зокрема, обґрунтовано ідею, що в практичній площині буття людини свобода виступає не лише як

раціональна мета активності, а й як творча спонтанність, своєрідний «побічний ефект», що виникає в разі цілковитого занурення в процес діяльності;

– запропоновано альтернативне бачення органічних зв'язків поміж формами активності людини та ключовими проявами її буття. Зокрема виявлено, що самоідентичності повною мірою відповідає споглядання та дія як чиста або, принаймні, найменш вражена соціальною детермінантою форма активності, що коріниться в спонтанності. Своєю чергою ідентичності соціального суб'єкта відповідає мислення, насамперед як механізм і засіб встановлення власного або інших існування та відображення всього існуючого, а також поведінка як впорядкована сукупність вироблених і засвоєних в поколіннях оптимальних реакцій на ті чи інші подразники та вчинок як співвіднесена з ієрархією цінностей система дій.

Уточнено:

– ідею про те, що домінанта ідентичності соціального суб'єкта над його самоідентичністю як самопочуванням є прямим свідченням того, що буття людини в цілому зводиться до буття соціокультурного «продукту», тобто екзистенція людини зводиться до реалізації соціокультурних конструктів у вигляді засвоєних моделей поведінки, типового стилю мислення тощо;

– бачення того, що відповідно до ідей української філософської думки серце (правда) втілює в собі індивідуальне покликання людини, тоді як душа, дух, soma тощо відповідають радше родовому началу людини. Принаймні, душа – це те, що робить людину людиною, унікальною живою істотою по роду своєму, тоді як серце відповідає змісту існування конкретної людини. Відповідно, душа та серце не є тотожними чи взаємозамінюваними феноменами, а радше взаємодоповнюваними;

– ідею про те, що культура як штучний, тобто впорядкований за допомогою раціональних проектів простір існування людини, є втіленням умов і обставин, необхідних і достатніх для того, аби самоідентичність конкретної людини, в т.ч. і як носія стихійної сили, набула відповідного до певного наміру досвіду, втілюючись в системно вибудовану ідентичність соціального суб'єкта

та, відповідно, потрапляючи в послідовно вибудовану низку подій і ситуацій за свого існування, таким чином набувала особистісної повноти та ваги, тяжіючи до тотальної самореалізації та досконалості;

– бачення того, що наука і техніка є не лише результатом інтелектуальної активності людства, покликаним задовольнити різноманітні потреби, а й онтичною опорою сучасної людини, своєрідним «екзистенціальним протезом», котрий дозволяє певною мірою компенсувати втрачені або зведені до рудименту можливості та здібності людини внаслідок її «цивілізування».

Набуло подальшого розвитку:

– розуміння умов та обставин набуття цілісного знання про суть досліджуваного предмету, зокрема ідентичності та самоідентичності як феноменів буття людини. Задля цього, окрім іншого, необхідно звернутися відразу до трьох інформаційно-світоглядних пластів, сформованих людством у ході становлення і розвитку пізнавальної активності. Йдеться про філософсько-наукове знання, міфологію в усіх її проявах та філософське мистецтво як засіб передачі містично-езотеричного досвіду. Таким чином вдається максимально опертися як на логічне, так і на образне мислення, поєднати екзотеричний та езотеричний досвіди, а отже, подивитися на предмет пізнавального інтересу зусібіч;

– бачення ролі регулятивних механізмів соціального буття людини, котрі фактично «зрослися» з соціальним суб’єктом. Вони є не необхідним стримуючим фактором та засобом убезпечення людини від самої себе, зокрема щодо імпульсивного або й осмисленого прояву чи реалізації деструктивного начала, а способом управління соціальною істотою поза її волею та усвідомленням;

– розуміння функціонального навантаження переживання самотності, яке є своєрідним виразником рівня самодостатності, а отже і всебічного розвитку конкретної людини, оскільки почуватися самотнім і страждати від того схильний соціально детермінований та зумовлений присутністю інших

член спільноти, тоді як, перебування на самоті виявляється зоною комфорту для самодостатньої людини з високим рівнем духовного розвитку;

– положення філософії статі та гендеру, основаної на проекті метаантропології, яке полягає в розрізненні закоханості і кохання. Показано, що романтизовані варіанти закоханості насправді є проявами сексуальності. Відповідно те, що в буденному бутті й буденному світогляді прийнято ідентифікувати як кохання, любов, в більшості випадків виявляється певним механізмом формування і підтримання низки міжсуб'єктивних або внутрішньосуб'єктивних зв'язків у вигляді психологічної прив'язаності. Тоді як дійсна любов є екзистенціальним поєднанням особистостей у співтворчості, що в контексті західної філософії статі може бути означене як андрогінізм.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів дослідження обумовлене сукупністю положень, які конкретизують наукову новизну. Результати дослідження можуть скласти певну світоглядно-методологічну базу для подальшої розробки проблематики, пов'язаної з суттю феноменів ідентичності та самоідентичності, їх соціокультурними гендерними та екзистенціальними вимірами, співвідношенням між собою, умовами та обставинами формування і становлення; можуть сприяти упорядкуванню наявного знання про роль соціального фактору в становленні та поетапного або порівневого розвитку людини; дозволяють помітно проникнути в суть глибинних протиріч, з якими постійно стикається людина впродовж свого існування, та осмислити роль виявлених протиріч як механізму стимулювання або стримування розвитку; дають змогу розширити і структурувати знання про місце і роль ключових екзистенціалів в бутті людини; сприяють поглибленню знання про природу статі, феномену сексуальності, особливості комбінування статевих ознак та сексуальних смаків і преференцій як підстави для закладання гендерного зрізу ідентичності та прояву самоідентичності. Викладені та обґрунтовані положення і висновки можуть бути використані як для подальшого теоретичного дослідження широкого спектру феноменів соціального та приватного буття людини, так і для пошуку вирішення низки

практичних завдань, зокрема подолання кризи ідентифікації як наслідку наявної несумісності між тим, як себе конкретна людина осмислює, та тим, як вона себе переживає; а також нейтралізації маніпулятивних впливів на людину як силами та заходами самої людини, так і на рівні окремих груп та соціуму в цілому. Разом з тим матеріали дисертації можуть бути використаними у підготовці загальних і спеціальних освітніх та коучингових програм, лекційних курсів і методичних матеріалів з соціальної філософії, філософської антропології, теорії сексуальності, екології свідомості, частково з політології, психології, етики та інших галузей гуманітарного знання.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є результатом самостійного дослідження автора, в якому висвітлені власні ідеї і розробки, що дозволили вирішити поставлені завдання. Робота містить теоретичні та методичні положення і висновки, сформульовані дисертантом особисто. Основні концептуальні ідеї, положення та висновки, які опубліковано у вітчизняних та зарубіжних виданнях, належать безпосередньо автору.

Апробація результатів дослідження. Основні положення апробовані автором у 4 монографіях, 2 навчально-методичних посібниках, 1 словнику, наукових статтях, а також обнародувані у виступах і публікаціях на міжнародних, всеукраїнських і міжвузівських науково-теоретичних конференціях: Міжнародні наукові конференції «Дні науки філософського факультету» (м. Київ, 2012–2015 рр.); Міжнародна науково-практична конференція «Філософська антропологія як метаантрапологія та системні трансформації сучасного гуманітарного знання» (м. Київ, 2013 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Філософсько-антропологічні читання: Самореалізація як вища цінність людського буття», Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ, 2015 р.); Международная научная конференция «Философия и ценности современной культуры» (г. Минск, Белорусь, 2013 р.); VIII miedzynarodowej konferencji naukowej: Edukacji, informatycznej i infomacyjnej (Przemysl, Polska, 2010 r.); IX miedzynarodowej konferencji naukowej: Edukacji, informatycznej i infomacyjnej (Przemysl, Polska,

2011 r.); X miedzynarodowej konferencji naukowej: Edukacji, informatycznej i infomacyjnej (Przemysl, Poland, 2012 r.); XI miedzynarodowej konferencji naukowej: Edukacji, informatycznej i infomacyjnej (Przemysl, Polska, 2013 r.); Konferens TVV 2011 (Olomouk, Česká Republika, 2011 r.); Konferens TVV 2013 (Olomouk, Česká Republika, 2013 r.); Міжвузівська наукова конференція «Україна між заходом і сходом: історія, актуальні проблеми сьогодення та шляхи їхнього вирішення» (м. Рівне, 2015 р.).

Публікації. Основні ідеї та результати дослідження викладені у 42 публікаціях, з них: 4 одноосібні монографії, 2 навчальних посібники (1 – у співавторстві), 1 – словник (у співавторстві), 16 статей у вітчизняних наукових фахових виданнях з філософських наук, 5 статей у закордонних наукових виданнях, 2 статті включено до міжнародної наукометричної бази даних РІНЦ, 12 публікацій в інших наукових виданнях та матеріали конференцій.

Кандидатська дисертація «Роль онтології в розумінні політичних явищ (на матеріалах концепції Г. Арендт)» захищена у 2004 році. Матеріали кандидатської дисертації в тексті докторської дисертації не використовувались.

Структура дисертаційної роботи. Структура роботи обумовлена метою, завданнями та логікою дослідження. Дисертація складається зі вступу, шести розділів (26 підрозділів), висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи складає 393 сторінки, із них 362 сторінки основного тексту. Список використаних джерел містить 477 найменувань.

РОЗДІЛ 1
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Проблема ідентичності та самоідентичності в супільному бутті людини: історико-філософська рефлексія

Очевидно, дослідження феноменів ідентичності та самоідентичності ведуться ще з тих часів, коли людина постала перед фактом констатації власної осібності: схоплення чи усвідомлення себе чимось локалізованим і відокремленим від решти світу, таким, що автоматично, тобто без жодних вольових зусиль і наміру підтримує та зберігає власну тяглість [446, с.124]. А далі виникає закономірна низка питань: чим є це *щось*? Яким чином це *щось* набуває і підтримує власну окремішність? Яким чином відчувається, схоплюється та усвідомлюється власна окремішність?

Найпевнішими підставами для виявляння індивідом власної окремішності з наступним встановленням факту онтично-онтологічної унікальності, очевидно, є тіло в поєднанні з безперервною тяглістю переживань, фіксованих як за допомогою внутрішнього діалогу, так і образного мислення або споглядання, котрі знаходять своє впорядковане відображення у приватній історії. При цьому під тілом розуміється перш за все те, що характеризується чіткими межами в часі і просторі, а ще є джерелом відчуттів, котрі виникають внаслідок впливу на тіло навколишнього середовища у вигляді різноманітних подразнень, а також процесів, що відбуваються в самому тілі. Останнє породжує низку ідентифікаційних маркерів, які дозволяють індивіду встановлювати власні та інших характеристики. Ці маркери можна звести умовно в одну велику групу з загальним позначенням: гендерні виміри ідентичності людини.

В свою чергу безперервну тяглість переживань людини можна назвати її існуванням або екзистенцією. Відповідно, все, що характеризує людину як процесуальне або діюче суще, є її екзистенцією [466, с.118], а притаманні

існуванню людини фундаментальні обставини є екзистенціальними вимірами рівною мірою ідентичності та самоідентичності людини.

Вплетені ж у вервечку спільного існування індивідуальні буття людей набирають соціокультурних ознак та вимірів, тим більше з огляду на те, що культура та людство є непросто вагомими атрибутами буття індивіда, а й такими собі продуцентами людини, фактично за малим її творцем.

Відтак, інтегрована комбінація гендерних, екзистенціальних і соціокультурних вимірів ідентичності та самоідентичності людини виявляється оптимальною щодо дослідження феноменів ідентичності та самоідентичності в цілому. Осмислення особливостей закладання, розгортання і функціонування гендерних, соціокультурних та екзистенціальних вимірів ідентичності та самоідентичності людини дає можливість сформувати дієве уявлення про те, чим же в дійсності є феномени ідентичності та самоідентичності людини, як вони співвідносяться та взаємодіють між собою і яке їх місце та функціональне навантаження в соціальному бутті людини.

В цілому розгортання дослідження феноменів ідентичності та самоідентичності можна розбити на такі напрямки: філософсько-науковий, міфологічний та езотеричний. Звичайно, кожному зі згаданих напрямків притаманні як спільні, так і специфічні методи, котрі дозволяють по-різному підходити до відкриття чи схоплення дійсності. Своєю чергою, у філософсько-науковому як домінантному напрямку прийнято виділяти три основні ракурси бачення суті феноменів ідентичності і в його контексті самоідентичності, що умовно змінювали один одного:

- ідентичність як субстанціональна основа існування і прояву сущого, котрим є людина, або як онтологічний атрибут людини;
- ідентичність як інтегрований образ людини, котрий вона поступово набуває в процесі соціалізації та власної активності, або як симбіоз соціокультурного та екзистенціального атрибутів людини;

- ідентичність як своєрідний продукт дискурсу, перманентна усталеність якого підтримується постійним обміном інформацією та діалогом, зокрема внутрішнім діалогом, або як атрибут множинної природи людини.

Виокремлення зазначених щойно ракурсів, окрім іншого, говорить про неоднозначність становища самої людини, про поєднання практично незбагненним чином зумовленості та свободи в бутті людини. Особливості бачення мислителями згаданого поєднання, окрім іншого, яскраво проступають в авторській інтерпретації суті ідентичності та самоідентичності. Тому з початком філософування завжди актуальною виявлялася тема природи ідентичності в усіх своїх проявах.

Зокрема, над природою субстанціонального начала, в т.ч. як основи ідентичності замислювалися ще з давніх-давен. Зокрема, уже в лоні Мілетської школи піднімається питання про те, що є першоосновою всього сущого. В цілому розмірковування досократиків над суттю буття і всього сущого сприяли зміщенню акцентів з образно-мислимих джерел всякого буття, зафіксованих у міфології, на логічно-категоріальні як основу всякого раціонального міркування. Таким чином, те що безпосередньо відкривалося образному мисленню людини, тепер стає набутком колективної думки за посередництва системи понять і категорій, які розробляють філософи [165, с.54]. А коли так, то ідентичність, а слідом за нею і самоідентичність людини, як за родовою приналежністю, так і за індивідуальною осібністю починає конкретизуватися за допомогою понять, втрачаючи власну унікальність, яка відкривалася винятково в процесі споглядання, що відповідає суто індивідуальному буттю, жодним чином неосяжному для інших. Ідентичність та самоідентичність людини, які до цього часу були винятково справою її глибинних переживань, відповідно стають набутком міркувань. Відтак субстанціональною основою ідентичності та самоідентичності людини в часи досократиків стає не що інше як поняття – такий собі інформаційний «згусток», що несе певне змістовне навантаження зрозуміле відразу для всіх.

Сама ж людина з огляду на подібні міркування зазнає універсалізації: її безпосереднє буття заміщується поступово образом, котрий вона вимушена споглядати сама, ідентифікуючи цей образ як саму себе або іншого, та споглядають інші. Іншими словами, з суто автономної відповідно до душевного життя індивідуальності людина перетворюється на об'єктивно існуючу істоту, що має цілком конкретне логічно мислиме джерело власного буття, ідентичне джерелу буття будь-якої іншої людини або й живої істоти взагалі чи й всякого сущого в цілому [338, с.13].

В контексті пізнішого античного досвіду основою ідентичності виявляється історія як вербалізований варіант долі або ж фортуни конкретної людини. Остання, аби заявити про свої особливості і покликання, покладені на неї Долею, вимушена була розповідати постійно власну історію. До того ж сама історія може бути донесена до іншого і сприйнята ним тільки за умови, що і той, хто розповідає, і той, хто слухає, вкладають ідентичний зміст в слова і поняття, якими вони обмінюються [475, с.211]. Тож історія як метаісторія приватних історій стає механізмом об'єктивації персонального буття людини, раціоналізації відносин і взаємодії між людьми. Як наслідок, історія в контексті античного досвіду набуває функції об'єктивного підґрунтя персональної ідентичності людини. В той же час суто індивідуальна ідентифікація людини, тобто по факту самоідентичність, пов'язувалася з її тілом (soma), про що зокрема стверджує російська філолог і дослідниця грецької міфології А. Тахо-Годі [326, с.54-57]. Тіло сприймалося, перш за все, як носій всіх життєвих станів людини. Воно не потрапляло в розряд акторських інструментів, а отже виявлялося даним у відчуттях та відкритим для споглядання носієм осібності, базисом не лише екзистенціальної, а й онтологічної суверенності індивіда.

Рухаючись у руслі об'єктивації світу і буття, наступники натурфілософії вдаються до формування розлогих теорій, покликанням яких є розкриття змісту буття, світу та всього, чим не є конкретна людина як чогось, що існує автономно відносно неї. Прийнято вважати, що вододілом між суб'єктивно зорієнтованим сприйняттям світу і його об'єктивацією на рівні свідомості мас, є філософія

Сократа [209, с.7-9]. В своїх міркуваннях він переважно тримається етичного антропологізму, окрім іншого, обстоюючи ідею про те, що людина здатна усвідомлювати суть власного існування і джерела своєї активності на рівні колективно усвідомлюваного досвіду. Таким чином формується враження про вищий ідеал самодостатності колективної істоти – суб'єкт. Суб'єктом же пізнання і, відповідно, основою ідентичності окремо взятої людини, індивіда, переважно вважається його душа. До того ж, душа для Сократа є втіленням найвищої онтичної цінності: «Але ж я тільки те й роблю, що переконую кожного з вас, молодого і старого, піклуватись, перш за все, не про тіла ваші або гроші, а про душу. Я кажу вам: не від грошей народжується доблесть, а від доблесті бувають у людей гроші та інші блага, як у приватному житті, так і у державному» [262, с.46].

В намаганні знайти спосіб зробити істину доступною для колективного мислення, неодмінно втілюючи її в поняття і терміни – мову філософії, а далі науки сучасного зразка далі за Сократа пішов його учень Платон. Відповідно до Платонового вчення, ідентичність людини має подвійний характер: за родовою ознакою та індивідуальною унікальністю. Джерелом подвійної унікальності людини є світ ейдосів, де перебуває ейдос людини в цілому, і кожного окремо взятого індивіда зокрема. Комбінацією цих ейдосів і є душа. Відповідно в контексті платонової філософії ідентичність людини є неподільною комбінацією колективного і індивідуального начал в людині; унікального і уніфікованого. Ці два начала перебувають в стані певної боротьби, суть якої розкривається за посередництва міркувань етичного роду: протидією високого і «приземленого» в людині. З однієї сторони людина тяжіє до возвеличення родового начала шляхом реалізації індивідуального, а з іншої, родове начало притлумлює поривання індивідуального, обтяжуючи його турботами.

Ще далі за свого вчителя пішов Аристотель, намагаючись зробити істину навіть не стільки загальнодоступною, скільки загальнозначимою, а разом з тим об'єктивувати світ і все в ньому суще. Задля цього він вдається в детальне вивчення форм і законів мислення, розробляючи принципи логіки, тим самим

сприяючи витісненню образного мислення, так би мовити, на периферію свідомості. Відтак поступово відбувається утвердження вододілу поміж свідомим: всім, що відкривається мисленню та є доступним осмисленню; і позасвідомим: тим, що випадає за межі уваги заклопотаної істоти і не отримує свого відображення в потоці її внутрішнього діалогу. Тож Аристотель утверджує домінанту об'єктивного: такого, що існує і мислиться незалежно від самого мислителя. Відповідно субстанціональна основа людини, її ідентичність виявляються підставою для індивідуальної осібності та унікальності, однак не самою осібністю чи унікальністю: індивід як і всяке суще в згаданому контексті виявляються радше одиничним проявом об'єктивно існуючого джерела або, якби сказав Аристотель, – форми форм. При цьому в контексті аристотелевої філософії підставою для ідентичності людини є ентелехія – мета її існування.

Тримаючись думки про те, що людина є zoon politikon, і відповідно «людина поза суспільством – бог або ж тварина», давньогрецький мислитель підводить до ідеї про певну подвійність людської природи і відповідно ідентичності: людина, як ми її знаємо, та людина, як вона може бути поза суспільством. Тобто Аристотель звернув увагу на те, що осмислюючи природу людини, говорячи про її ідентичність або й взагалі піднімаючи питання про людину, завжди йдеться про ту людину, яка відкривається досвіду, тобто завжди соціальну істоту, навіть якщо окремі представники людства перебувають в маргінесі або спільнотою не визнаються як повноцінні.

Зрештою, говорячи про Аристотеля, можна сказати, що він підвів певну риску під попереднім давньогрецьким досвідом: починаючи з нього, суб'єктивний досвід втрачає свою значимість на рівні, так би мовити, громадської думки або дискурсу. З цього моменту стало нормою вважати, що не тільки речі світу чи все суще за посередництва відчуттів відкриваються мисленню людини в однаковій формі для всіх, але й «речі» ідеального буття, зокрема ідея бога, стають об'єктивним набутком кожного, таким собі об'єктивним знанням. Відповідно, джерело суб'єктивності, основа ідентичності виявляються суто об'єктивними речами або субстанцію, яку певним чином

можна вирізнити в бутті та помислити. Як правило, мова йде про душу, розум, іноді тіло, значно рідше про дух. Відтак філософське осмислення ідентичності, очевидно, започатковане ще Платоном і відточене Аристотелем на предмет його панлогізму та прими об'єктивності, тобто всезагальної значущості, впродовж багатьох століть здійснювалося в межах проблеми тотожності як основної характеристики існування.

Зокрема середньовічні мислителі Августин, Тома Аквінський та інші ідентичність індивіда пов'язували з його душею – вічною та неподільною субстанцією. Ідентичність закладається богом, ним же підтримується. В свою чергу осмислення природи ідентичності людини можливе лише тому, що її суть розкриває бог за посередництва обраних. Тож всяке істинне знання про ідентичність людини є безперечно об'єктивним, оскільки відкривається людству богом. При цьому Августин, попри жорстку ортодоксію та догматичне бачення природи людини ї її місця в бутті абощо, розрізняє ідеальну людину і відповідно ідентичність ідеальної людини – непорочну або божественно визволену душу, та буденну людину і ідентичність гріховної істоти – душа, що сповнена спокусами.

В свою чергу Тома Аквінський вдається до пошуку компромісу поміж релігійним догматизмом та науковим відносним вільнодумством. Суть компромісу зводиться до визнання подвоєності істини: тієї, що відкривається безпосередньо у процесі споглядання і є предметом одкровення, та тієї, що встановлюється в процесі набуття досвіду. Відповідно можна говорити і про подвійність ідентичності людини в контексті філософії Томи: тієї, що встановлюється внаслідок безпосереднього споглядання як божественна даність, та тієї, що відкривається людині в процесі її життя та активності, тобто фіксується в досвіді.

Вагоме слово в формуванні філософської думки щодо природи ідентичності сказав Р. Декарт. Починаючи з Декарта, раціоналізм, зведений на методі сумніву, бере гору в новоєвропейській філософії. Зокрема, про це стверджує в своїй науковій роботі «Діалектика міфу» А. Лосєв: «Декарт є

справжнім засновником філософського позитивізму» [208, с.12]. Щоправда далі російський мислитель додає: «Декарт – міфолог, не дивлячись на увесь свій раціоналізм, механізм і позитивізм. Більше того, ці останні його риси тільки й можуть бути пояснені його міфологією, вони тільки й живляться нею» [208, с.12]. І все ж стараннями Декарта, розум перетворюється на таку собі ключову субстанцію, ідеалом якої є бог, людина ж визнається носієм ознак ідеального, і наділена свободою вибору, що проявляється в можливості щось визнавати правильним чи хибним відповідно до внутрішніх інтенцій та переконань. Основою ідентичності людини в такому разі також стає розум. Його носієм в контексті картезіанства є душа – мисляча субстанція, котру, як образно зауважив Б. Поршнєв у своїй роботі «Про початок історії людства», «Декарт локалізує в головному мозку людини» [265, с.197].

Відтак, з моменту визнання розуму ключовою властивістю людини, ідентичність людини автоматично пов’язується з цією властивістю. З одного боку, як представник людського роду, людина ідентифікується як мисляча істота, тобто Homo Sapiens. З іншого, як виокремлений індивід, людина ідентифікується як носій унікальної системи знань, переконань, вражень абощо – знову ж таки продуктів чи набутків розумової активності, в поєднанні з індивідуальним рівнем інтенсивності тієї ж таки розумової або мисленнєвої активності. Таким чином ідентичність людини потрапляє в пряму залежність від її раціональних здібностей та схильності бути мислячою істотою в цілому. Останнє призводить до формування відповідної системи ідеологічних нашарувань, закладання ієрархії цінностей, витворення ідеалів індивідуального та колективного існування, утвердження моралі тощо. Людина нового часу стає таким собі одушевленим соціальним механізмом, котра з позицій Канта має неодмінно тяжіти до утвердження в своєму існуванні та існуванні спільноти в цілому категоричного імперативу як вищої ознаки раціональної природи людини та її соціабельності, що сповна реалізується в досконалій людській спільноті, прототипом якої для І. Канта є Humanität [149, с.309-311].

Суть соціабельності палка прихильниця Канта Х. Аренд бачить таким чином: «Факт соціабельності людини полягає в тому, що людина не може існувати сама, і вона є взаємозалежною не в силу власних потреб та турбот, але в силу людського розуму, який не може функціонувати поза суспільством. Для мислителя необхідна компанія» [432, с.10]. А ось з позицій Гегеля людина в ідеалі має добровільно і беззаперечно прийняти власне місце і роль в суспільно-політичному існуванні колективного утворення, вважаючи це своєю найвищою місією, внаслідок якої реалізується повномасштабне пізнання необхідності. Що ж до природи соціабельності людини в контексті кантової філософії, то її, на думку Х. Арендт, слід розуміти «як походження, а не мету людського роду, тобто соціабельність є сутністю людини, постільки вона існує лише в цьому світі. Це переглядає розуміння людської взаємозалежності» [432, с.74].

В цілому представники німецької класичної філософії кожен в свій спосіб внесли вагомий вклад в те, аби сформувати цілісне враження про світ, буття, людину та пізнання і, відповідно, про ідентичність людини. Спільним же для їхніх теорій є те, що ідентичність людини має виводитися з загального: існує джерело ідентичності людини, осмислюючи природу якого, вона встановлює власну ідентичність, знову ж таки внаслідок власної пізнавальної активності, опертої винятково або переважно на розум. Таким чином, в контексті раціоналістично центрованої філософії ідентичність людини відкривається не сама по собі безпосередньо в досвіді або внаслідок споглядання, а як похідна від умоспоглядання вищих принципів та істин. Тобто ідентичність людини відкривається їй в теорії, а носієм ідентичності стає теоретично встановлена субстанція, зокрема душа, як носій розуму або мисляча субстанція. Такий підхід до осмислення ідентичності людини автоматично робить людину заручником системи соціальних приписів та норм, які виводяться спекулятивним методом і вважаються тим чи іншим способом вмонтовані в світобудову.

В цілому ідентичність людини за класичного або субстанціонального підходу до її осмислення вважається дечим, що винесене за межі безпосереднього

сприйняття і відкривається лише умоглядно та й то лише як певне поняття чи низка понять.

Між тим, з настанням певного розчарування в потугах раціонального мислення щодо можливості пізнати світ і буття хоча б на рівні несуперечливої теорії, спонукало мислителів звернути свою увагу на поточні питання, на саме існування людини, його умови та обставини. Зокрема, центром уваги стає людина як вона тут і тепер наявна в досвіді: така, що живе і діє, мислить і проявляє емоції, а головне поєднує в собі, як раціональні чинники буття, так і ірраціональні, котрі жодним чином не піддаються дескрипції чи раціональному регулюванню та упорядкуванню. Таким чином зароджуються філософія життя, екзистенціалізм, персоналізм, інші філософські течії зосереджені на дослідженні різних аспектів тут-буття конкретної людини, котра представлена упорядкованою множиною екзистенціальних, гендерних, соціальних, культурних та інших характеристик і властивостей.

В цілому потребу та слушність переходу в лоні філософії від примату субстанції до значущості всього, що безпосередньо відкрито досвіду, досить розлого розкрив у своєму «Листі про гуманізм» М. Гайдеґґер. Німецький мислитель закликає відмовитися від постійного «ходіння навколо» особливого статусу людини в світі чи місця її в космосі як унікальної істоти по роду своєму, а зосередитися на осмисленні спроможності людини облаштовувати власне існування, засвідчувати власну неповторність та ідентичність, бути причиною подій та творцем культури в усіх її виявах і різноманітті, зрештою, бути творцем самої себе, як особистості та індивідуальності.

З огляду на ретроспективу розгортання філософської думки на теренах західної культури, першими кожен в свій спосіб сформували суб’єктивістський підхід до осмислення ситуації людини Ф. Ніцше, В. Дільтей, К. Маркс та З. Фройд. Зокрема Ніцше повстає проти цинізму цивілізації і раціоналізму як його головного інструменту, оскільки, на його думку, «… лише як естетичний феномен буття і світ виправдані у вічності» [238, с.37]. В своїх міркуваннях Ніцше виходить з того, що доцільність буття в цілому і кожного окремо

виділеного його прояву відкривається лише образному мисленню чи свідомості як певне позаконтекстуальне, тобто непроговорюване схоплення. Результатом такого схоплення є певне світовідчування та відповідний спосіб існування людини, який Ніцше ототожнив з надлюдиною. Ніцшеанська надлюдина – це швидше ідеал, на який має орієнтуватися сучасник в своєму прагненні позбавитися затхлості світу, аніж втілення конкретних осіб. Відповідно в контексті ніцшеанської надлюдини ідентичність людини може бути осмислена як своєрідний індивідуальний дух становлення, що народжується і кріпне або ж розпорошується разом з людиною, в залежності від того, як, врешті-решт, зорієнтується сама людина: підпаде під вплив суто аполонійського начала, віддасться на відкуп діонісійському началу чи збереже в собі діонісійське начало в «обрамленні» аполонійського, тобто знайде в собі достатньо сил протистояти, як знеособлюючому началу зовнішніх обставин або раціонально-етичному способу існування, так і знелюднюючому началу внутрішніх поривань і потягів або чуттєво-стихійному способу існування. Тому про джерело ідентичності людини в контексті ніцшеанської філософії можна ще говорити й як про обмежену в часі і локалізовану в просторі обставин та умов існування своєрідну субстанцію, що містить в собі всі можливі потенції становлення (або деградації) та при цьому свідомо обирає свій шлях існування. Цією субстанцією по факту є особа як персоналізована воля до життя: така собі нероздільна комбінація ірраціональної волі (діонісійське начало) та упорядковуючого начала – раціональна сфера (аполонійське начало).

Своєрідною спробою згладити виявлений Ніцше конфлікт поміж «буденною» людиною та надлюдиною можна вважати філософування Дільтея. Задля зняття зазначеного конфлікту німецький мислитель віднаходить своєрідний механізм «погодження» на рівні знову ж таки філософії. Мова йде про розуміючу герменевтику, що спирається на метод розуміння чи тлумачення життя: «проблема герменевтики: она в соглашении тождественного, или объективного, заключенного в языке и в аналитической мысли, с непередаваемым, индивидуальным, заключенным в свободном синтезе» [94,

с.129]. Відповідно найкращим опорним постулатом у розвитку власної теорії В. Дільтей виявив поняття «життя», в яке він вкладав симбіоз життя як спосіб буття людини в межах культурно-історичної реальності та життя як сама культурно-історична реальність. Ідентичність же людини в контексті розуміючої герменевтики, радше за все, зводиться до персонально виокремленої історії як процесуально невпинної сукупності інтерпретацій та описів, котру постійно відтворює суб'єкт, тим самим стверджуючись у власному існуванні, відкриваючи себе іншим, та підтримуючи безперервність і центрованість власного існування. Таким чином, історія в світлі філософського бачення Дільтея виявляється ірраціональним фактором буття людини, що набуває раціонального значення завдяки самій людині.

Значно далі за В. Дільтея в плані об'єктивації історії в лоні новітньої філософії пішов К. Маркс. Тотальна об'єктивація історії Марксом пов'язана з його баченням місця та ролі людини в житті суспільства і, навпаки, місця та ролі суспільства в становленні і діяльності людини. Щодо визначення становища людини, то, очевидно, воно розкрито Марксом в ідеї про те, що «спосіб виробництва матеріального життя визначає соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість» [218, с.11]. Відповідно ідентичність індивіда пов'язується з позаіндивідуальним началом в самому індивідові: його властивості бути репрезентантом еволюції і водночас спільноти. Оскільки людина цілком комбінований «продукт» еволюції, історії та суспільства, її ідентичність є ідеальним образом, відображеним в площині громадської думки.

Своєю чергою засновник психоаналізу З. Фройд, міркуючи над ситуацією людини та природою її ідентичності, досить оригінально розмежував мотивуючі начала людського життя та активності в структурі психіки людини: потаємне і незвідане, сповнене бажань, потягів та пристрасті, підсвідоме, з одного боку, та раціонально організоване ціннісно-орієнтоване свідоме – з іншого. При цьому теоретично відкрите Фройдом лібідо дозволяє не лише

пояснити перманентну конфліктність душевного життя, виявити джерело індивідуального руху і творчості тощо, а й говорити про своєрідну основу ідентичності людини. Основою ідентичності людини відповідно до фройдової концепції можна вважати лібідо, тоді як носієм ідентичності – психіку, що до певної міри самим автором концепції ототожнюється з душею відповідно до канонів іудо-християнства. При цьому психіка все ж виявляється структурованою та представляє собою симбіоз глибинного, свідомого та набутого. Однак саме лібідо визначає специфіку душевних процесів, далеко не завжди доступних рефлексії, а разом з тим і соціального життя людини. Саме лібідо стоїть за проявом унікальності індивіда, демонстративно виказуючи його осібність, тоді як душа або психіка лише певним чином згладжує та облагороджує «гру» лібідо, надаючи їй соціально сприймабельних, соціально прийнятних або хоча б стерпних рис, а головне соціально ідентифікованих якостей та властивостей.

Зрештою, ідеї кожного з чотирьох вище згаданих започатковувачів суб’єкт-центрованої філософії знайшли своє продовження, свій розвиток в науковій та літературній творчості численної когорти наступників, як-от представників філософії життя, екзистенціалістів, феноменологів, герменевтиків, персоналістів, а також прихильників психоаналізу та інших. В контексті кожної зі згаданих філософських течій за основу брався принцип, відповідно до якого вважалося, що суб’єкт-об’єктні відносини ніколи не бувають безпосередніми. До того ж, часто такі відносини опосередковуються чинниками, котрі в поточному бутті ніяким чином не визначаються самим суб’єктом і виявляються йому непідконтрольними. Відтак актуальності набуває не абстрактне буття людини з позицій ідеального, а безпосереднє, що віднаходить своє відображення в ставленні суб’єкта до самого себе та іншого, особливо в контексті симбіозу «Я» та «не-Я» або «Ти», в специфіці засвідчення власної унікальності та ідентичності або й в особливостях уреальнення самого себе як самочинного існування.

Самочинність індивідуального існування досить розлого обґрунтовується послідовниками екзистенціалізму. Відправним принципом філософії існування

є постулат, який стверджує ідею передування екзистенції есенції: кожна істота творить сама себе та свою долю, особливо, що стосується мислячої істоти, котра свідомо здатна чинити вибір та приймати відповідальність за його наслідки.

До прикладу, екзистенціалісти кожен на свій лад намагаються підкреслити відсутність або низьку з тих чи інших причин значущість онтологічних (тобто субстанціональних) начал в житті людини. Зокрема радикально налаштовані екзистенціалісти, яскравими представниками яких є А. Камю та Ж.-П. Сартр, не визнають дієвості жодних зовнішніх змістопокладаючих начал, схиляючись до думки, що людина «вкинута в буття», її існування безпричинне, точніше, позбавлене змісту як і будь-яка діяльність, а отже абсурдне.

Таким чином людина виявляється завжди власною перспективою, про що стверджує, наприклад, Ж.-П. Сартр в своїй статті «Екзистенціалізм – це гуманізм», прямо посилаючись на коротку, але досить ємну фразу Франсиса Понжа: «Людина – це майбутнє людини». Відтак ідентичність людини криється в її допустимій перспективі, а самоідентичність зосереджується на свідомому виявленні власної ситуації, коли індивід вимушений надавати зміст та цінність своєму і всякому існуванню, прийнявши як невідворотний факт свободи, в такий спосіб визнавши беззмістовність буття і безцільність власного існування.

Радикалізм Сартра і Камю щодо людського буття помітно пом’якшують у своїх філософських концепціях К. Ясперс, Г. Марсель та інші релігійні екзистенціалісти. Вони повертають трансцендентному властивість бути джерелом всякого існування в т.ч. і людського, при цьому, звичайно, не відмовляючись ані від ідеї свободи, ані від переконання, що людина сама творить своє існування та власне свій проект. Однак тепер людина не кинута напризволяще, вона не загублена істота. В неї просто в буденному існуванні не вистачає сил і можливостей виявити дійсну мету власного життя і активності. Хоча останні відкриваються людині самі по собі, коли та опиняється в «граничній ситуації». Таким чином, цілком впевнено можна говорити, що релігійні екзистенціалісти схилялися кожен в свій спосіб до того, що поточне

буття людини є чиста екзистенція, а ось в критичні моменти існування наперед проступає есенція.

В цілому розуміння ідентичності людини у екзистенціалістів помітно різняться, звичайно, зберігаючи провідну ідею: людина творить себе. Відповідно, її ідентичність пов'язана з образом самого індивіда та його проектом. Зокрема Козловець наголошує на тому, що «А. Камю та К. Ясперс розглядали ідентичність у контексті аналізу механізму самоідентифікації» [170, с.15]. А це, між іншим, доволі цікавий поворот думки, адже згідно цієї ідеї не ідентичність людини виявляється базовою для самоідентичності, а навпаки: разом з тим, як набувається самоідентичність в ході осмислення ситуації і формування власного проекту, формується і ідентичність в цілому, тобто людина набуває, так би мовити, значення для інших.

Під дещо іншим кутом зору розводять між собою ідентичність та самоідентичність персоналісти, зокрема М. Бердяєв, М. Бубер, Ж. Марітен та інші. Для них ідентичність людини співпадає з особистістю. А ось особистість має два ракурси прояву: вища особистість і соціальна особистість. Перша є божественною за своєю природою, якщо це іпостась бога, або богоносною і богонатхненною, якщо це трансцендентне начало людини. Зокрема, на думку М. Бердяєва: «Особистість же не народжується, вона твориться Богом. Особистість є Божою ідеєю і Божим замислом, що постають у вічності. Особистість для природного індивідуума є завданням. Особистість є категорією аксіологічною, оціночною» [26, с.37]. Друга – соціальною проекцією буття першої, породженням діалогу, проектом, що твориться в ході реалізації творчого потенціалу людини. Тобто основа ідентичності або сама ідентичність першого порядку є трансцендентним сущим, котре уможливлює існування особистості як ми її собі відкриваємо в поточному бутті. Відповідно, самоідентичність в контексті персоналізму виявляється предметом ототожнення себе з своєю творчою реалізацією, принаймні з постійною реалізацією себе як особистості, бо «тільки той, хто свідомо може сказати «так» силі внутрішнього призначення, стає особистістю» [415, с.37]. Саме на рівні

самоідентичності взаємодіють між собою трансцендентна та соціальна особистості, а механізмом їх взаємодії є творчість: трансцендентна особистість як ідеал буття соціальної спонукає останню творити саму себе і простір свого буття, точніше перспективу самореалізації. Водночас може бути прослідкований і зворотний взаємовплив: самореалізація соціальної особистості, її духовне зростання призводить до облагородження ідеалу – трансцендентна особистість все більше наповнюється «теплом» людяності, позбавляючись холоду дескриптивності та відстороненості від всього мирського. Відповідно за ідентичністю в контексті персоналізму можна розгледіти симбіоз трансцендентного персонального начала і його соціальної проекції на світ та соціальне буття, а за самоідентичністю феномен цілісного відображення згаданого симбіозу, а ще механізм продукування цінностей, ідеалів. Врешті-решт, самоідентичність може бути витрактована як образ, що сам себе спостерігає, оцінює і коментує, спираючись на властивості трансцендентної та соціальної ідентичностей.

Спроможність і водночас схильність людини до трактування у вузькому значенні текстів, особливо релігійного змісту, а в широкому – всього, з чим би мала справу її свідомість, взяли як головний предмет дослідження родоначальники та послідовники герменевтики. Мова йде перш за все про В. Дільтея, М. Гайдеґґера, Г.-Г. Гадемера, Ф. Шлейєрмахера, а також П. Рікера та Ч. Тейлора. В просторі герменевтики прослідковується своєрідна еволюція методів трактування і підходів до осмислення трактованого. Відповідно, можна говорити про поступове переростання ідеї занурення в контекст та врахування умов і обставин, за яких формувався контекст чи існує трактоване явище або й суб’єкт, в ідею вживання в об’єкт/суб’єкт чи процес/подію, котрі підлягають трактуванню і осмисленню. Завершеним варіантом такої трансформації, очевидно, є феномен «розуміючої психології», за якого герменевтика стає таким собі феноменом «здійснення буття», реалізація котрого спиралася на герменевтичне коло. При цьому, під розумінням П. Рікер, наприклад, схиляється бачити «мистецтво осягнення знаків, котрі передаються однією свідомістю і

сприймаються іншими свідомостями за посередництва їх зовнішніх резпрезентанів – жестів, поз, і, само собою, мови» [279, с.17].

В цілому в контексті герменевтики людина постає як щось завжди уже знайоме і водночас завжди незвідане, тобто як відкрита екзистенція. Тому вона автоматично виявлялася приреченою на обмеженість у можливості утримати і передати суть власної ідентичності.

Відштовхуючись від виявленого, частина філософів вдалися до пошуку методів, які б, на стільки це можливо, дозволяли не передаючи саму суть чогось, все ж максимально точно натякати на неї, а також зводити суто суб'єктивні переживання до, так би мовити, інтерсубєктивного знаменника. Відтак в просторі філософії дає про себе знати феноменологічний напрямок. Починаючи з Е. Гуссерля, феноменологи намагаються віднайти надійні механізми, які б дозволяли, так би мовити, побачити світ «чужими очима», тобто, сприймаючи світ суб'єктивно, все ж бути певним того, що інші сприймають його так само попри власну суб'єктивність.

Як показує досвід, подібні спроби встановити істинне або об'єктивне знання не увінчалися особливим успіхом, а проте дозволили сформулювати цікаві ідеї, в т.ч. і щодо феномену ідентичності людини. Оскільки людина є носієм чистої свідомості, то її ідентичність є найтіснішим чином дотичною до свідомості. Відповідно ідентичність є аподиктичною структурою власного досвіду або «Я», що відкривається в усій повноті своїх проявів. Зрештою, окремі філософи, що тією чи мірою в своєму філософуванні користуються методами феноменології, схиляються до ототожнення ідентичності людини з самістю, тобто чимось, що виявляється самоочевидним. Наприклад, на думку К. Поппера: «Самість – це свідомість, яка сама себе пізнає, оцінює, коректує, творить нові смисли. Це те, що в традиційних поглядах було душею» [263, с.20]. При цьому, на думку дослідників філософської творчості Поппера, «головною якістю самості є активність – діюча, страждаюча, згадуюча, програмуюча майбутнє, очікуюча, спростовуюча»[412, с.47], тобто така, що виявляє своє існування та заявляє про свою унікальність за посередництва

активності – чи не найважливішого і не найвиразнішого атрибуту суб’єктивності і взагалі всякої істоти, тим паче наділеної свідомістю.

Між тим, вважається, що ідею самості ввів в загальний обіг К. Юнг в контексті школи психоаналізу: «Когда мы говорим о человеке, то имеем в виду неопределимое целое, невыразимую тотальность, которую можно обозначить только символически. Я выбрал для этой целостности, общей суммы сознательного и бессознательного существования термин "Самость"» [413, с.125]. Будучи архетипом, за задумом Юнга, самість виявляється своєрідним поєднанням кінцевої цілі, якої прагне досягти особистість, і постійного становлення, проявленого як динамічний образ, котрий фіксується в свідомості, але за своє джерело має підсвідоме. До того ж Юнг прослідковує радикальну відмінність поміж західною і східною традицією трактування суті самості: «Если величайшая ценность (Христос) и величайшая антиценность (грех) находятся вовне, то душа пуста: в ней нет самого низкого и самого высокого. Восточной манере (в особенности индийской) свойственно обратное: все самое высокое и самое низкое заключено в (трансцендентальном) субъекте. Благодаря этому значение "атмана", самости [des Selbst] неизмеримо возрастает. А у человека Запада ценность самости падает до нулевой отметки» [413, с.163]. Відтак найбільша заслуга психоаналізу, очевидно, полягає в тому, що слідом за Фройдом, його представники повертають людині всю повноту її буття, хоча й у фрагментованому вигляді, тобто не як цілісність, а як суму всіх можливих проявів або складових, зокрема за Фройдом, свідомого і підсвідомого, за Юнгом, свідомого, індивідуального та колективного безсвідомого тощо.

В цілому психоаналіз, як зрештою і будь-яка інша раціонально вибудована система зосереджується не на дійсності, а на тому, як вона відкривається людині, тобто на враженнях про дійсність. Останнє означає, що в межах раціонально зведених доктрин ідентичності та самоідентичності, встановити природу згаданих феноменів принципово не можливо. Як наслідок, продуктивність різноманітних теорій полягає в їх спроможності сформулювати оптимальне враження про

предмет дослідження, яке б найповніше задовольняло запити сучасника та дозволяло максимально ефективно вирішувати поточні проблеми і завдання.

Все ж зосередженість на поточному бутті, як показує досвід, також не дає можливості ефективно організувати існування та активність людини, а самій людині позбутися напруги, в т.ч. породженої очевидним дисонансом поміж бажаннями та можливостями, умовами існування і відповідальністю за власне існування. В поточному бутті кожна конкретна людина постає перед колізією: не вона є причиною самої себе, своєї поведінки та реакцій, однак існувати і діяти має так, ніби є автором ситуації, в якій себе постійно віднаходить, і відповідальна за неї та в цілому за своє існування і активність.

Зосередження на виявленій колізію спонукало багатьох мислителів сучасності замислитися над тим, а ким чи чим насправді є «автор» конкретного існування, поточної активності тощо. Це призвело до закладання і розвитку нової філософської течії. Принаймні, ідею розототожнення автора історії чи виконавця дій підхопили і розвинули кожен у свій спосіб чимало мислителів XX століття. Зокрема, йдеться про філософські розвідки М. Фуко, К.-О. Апеля, П. Рікера, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Р. Барта, Ж. Лакана, Ж. Дерріди, Е. Левінаса, Ж.-Ф. Ліотара, Т. Хопфа, П. Бурдьє, Ч. Тейлора та інших.

Основне, на чому сходяться практично всі мислителі, котрі так чи інакше вдаються до спростування переконань щодо існування онтологічно заданого автора або «вбудованої» в «тканину» буття ідентичності, так це на дискурсивній або інтерактивній природі ідентичності. Лише у постійній взаємодії та стосунках з Іншим народжується і постійно відтворюється соціальний персонаж, що є або ж унікальним «провідником» і репрезентантом соціальних структур за М. Фуко, або ж своєрідним «акумулятором» і репрезентантом численних різноманітних симулякрів за Ж. Дельозом. Таким чином, на перший план в розумінні суті ідентичності та самоідентичності виступають функція та/або значення: осібність, виокремленість, соціальна унікальність індивіда зводиться або ж до специфіки функцій, які він в стані безумовної належності, поєднуючи між собою, виконує і тим самим вплітається в тотальну мережу взаємодії; або ж

до сукупності ієрархічно структурованих чи навпаки хаотично скупчених значень, котрі ототожнюються ним самим з самим собою і водночас його оточенням з ним (індивідом). Як наслідок, постструктуралісти, наприклад, постали перед фактом ілюзорності суб'єкта та ідентичності взагалі. Для них виявився актуальним сумнів щодо буттєвої автономії суб'єкта як такого. Відповідно, основа суб'єктивності, тобто ідентичність виявляється не чим іншим, як своєрідним конструктом, що монтується суспільством за посередництва мови. Останнє означає, можливо, навіть не очікувано для когось з самих постструктуралістів, що субстанціональний суб'єкт з сталим ядром або ідентичністю є таким собі породженням уяви, когнітивною ілюзією або «ілюзією наддетермінації». Зрештою, в контексті подібних міркувань легко дійти специфічного враження про шизофренічну суть або й структуру свідомості і, відповідно, ідентичності: ідентичність як інтегрована сукупність зумовлених ролями і структурами взаємодії персон, котрі «ділять» між собою один «простір і час», обмежений біологічною структурою індивіда. Ці персони в такому разі є своєрідними інформаційними утвореннями, що мають свою історію, функціональне навантаження та значимість, і неспростовно пов'язані між собою тим, що можна назвати інтегрованою історією суб'єкта або особистості з надбудованим над нею іміджем. Принаймні, саме таке складається враження, якщо виходити з того, що «під шизофренією часто розуміють групу хвороб, об'єднаних основною ознакою – розщепленістю особистості, розщепленістю психічної діяльності. Психіатри стверджують, що при розщепленні особистості в індивідуумі співіснують дві чи більше окремих субособистостей, які по черзі контролюють ідентичність і поведінку індивіда» [79, с.206]. Відтак, головною ознакою «безсуб'єктивності» суб'єкта виявляється стан розщепленості, тобто руйнування чогось такого, що все ж таки є первинно цілісним, але недоступним буденному сприйняттю.

Між тим, проблема масових психічних розладів та поширення психічних захворювань в якийсь момент стала досить актуальною в просторі наукової та філософської думки. Останнє дало можливість подивитися на устрій та

особливості функціонування психіки людини під дещо іншим кутом, аніж було прийнято до цього. Принаймні, тепер уже розмивається межа між «здоровим» і «хворим», «нормальним» і «патологічним», «праведним» і «грішним». Та й суть хвороби, особливо, що стосується психологічних розладів втратила ознаку приреченості. Більше того, приміром, шизофренію в окремих її проявах взагалі перестали вважати як щось дивне та таке, що підлягає неодмінному лікуванні, а її носій ізоляції. Навпаки, як стверджує, наприклад, О'Брайен, «завзятий наступ шизофренії на людство… свідчить про спробу природи створити новий вид людини і вже тепер шизофреники – одна з меншин людства» [262, с.72].

Разом з тим, як розмивається межа між нормою та патологією, людина постає перед простим питання: що робить її знання та існування взагалі певним? Чому вона може довіряти як істині? Відповідь, звичайно, знайшлася, як того вимагає будь-яка теорія. Основою всякої певності та підтвердженням ідентичності є дискурс, спілкування. Аби переконатися в правоті чи дійсності будь-чого, індивід мусить винести предмет пізнавального інтересу на обговорення в межах інтерсуб'єктивного простору. Відтак, як стверджує Ч. Тейлор, «відповісти на питання про природу власного «Я» можна, лише спілкуючись з іншими людьми» [327, с.154]. Тобто персональне «Я» є тим, чим погоджуються його визнати члени спільноти, як правило, здійснюючи таке визнання «сліпо», тобто приймаючи нав'язане враження як істину, при цьому підбираючи самостійно з сукупності дозволених або доступних для осмислення низку аргументів на користь подібного визнання. Критерієм відбору аргументів при цьому перш за все виявляється своєрідна «вмонтована» в свідомість ієрархія цінностей, опертих на схильність розрізнення добра і зла. Як наслідок, Тейлор уточняє підстави встановлення ідентичності: «А, окрім того, моя ідентичність – це той обрій, в якому я щоразу намагатимуся визначити, що становить для мене благо чи цінність, що є добро, а що є зло» [327, с.154].

Таким чином в контексті постнекласичного або постмодерного філософування про ідентичність конкретної людини можна говорити як про безперервну сукупність змістовно-інформаційних інвестицій спільноти та

самого індивіда, представлених у вигляді фрагментованої історії, що постійно переповідається та корегується автором як посередником. Останнє дає можливість говорити про ідентичність людини і в загальному, і в персональному планах як про феномен, котрий відкривається свідомості людини як конгломерат значень і ознак, певним, щоб не сказати дивним чином зібраних і утримуваних разом. Тобто, абстрагуючись від непізнаваної основи ідентичності, мислителі постнекласичного напрямку філософування за ідентичністю схильні бачити властивість індивіда бути посередником самому для себе. Відповідно всяка ідентичність має сенс лише в контексті наявних змістів, породжуваних і підтримуваних спільнотою. Останнє означає, як про те розмірковує Ч. Тейлор, що основою ідентичності є визнання: конкретним носієм ідентичності разом з іншими за ідентичністю визнається своєрідна сукупність відмінностей, притаманних окремо взятій людині, в межах впорядкованої сукупності відомих ознак і цінностей, що їх розрізняють і поділяють представники цілком конкретної спільноти.

Окремим рядком у ретроспективному поступі осмислення природи людини, специфіки її існування та суті ідентичності людини є думка багатьох українських мислителів, яка, між іншим, недоотримала належної уваги та розголосу не лише широко в світі, але й на теренах України. І все ж спадщина українських мужів мудрості, зокрема Г. Сковороди, П. Юркевича, Т. Шевченка, М. Гоголя, П. Куліша пробивається могутніми паростками крізь пил забуття, так чи інакше знаходячи свій відгук, продовження та інтерпретацію в думках сучасних філософів і мислителів, умовно кажучи, старшого та молодшого поколінь. Завдяки таким відомим мислителям, як Б. Вишеславцеву, В. Сухомлинському, Д. Чижевському, В. Шинкаруку етнічна українська світоглядна парадигма зберегла свою нішу в просторі філософської думки. Нове дихання українській школі надали сучасні потужні фігури в просторі філософської думки. Зокрема помітний внесок в розвиток вітчизняної філософської школи зробили і продовжують робити Є. Андрос, А. Артеменко, Є. Бистрицький, І. Бичко, М. Бойченко, В. Верлока, Т. Воропай, А. Єрмоленко, В. Зінченко, В. Ільєнков,

Г. Ільїна, С. Крилова, О. Лук'яненко, В. Лях, Л. Мазур, В. Малахов, Б. Парахонський, М. Попович, С. Пролеєв, З. Самчук, Т. Соболь, І Степаненко, В. Табачковський, Н. Хамітов, В. Чернієнко та ін., так чи інакше значну увагу приділяючи дослідженню як природи людини в цілому, так і її ідентичності під різними кутами зору. При цьому в ідеях та міркуваннях згаданих мислителів певною мірою прослідковується апеляція до глибинних основ української ментальності. Останні віднайшли своє відображення в світоглядній парадигмі «філософії серця» або кордоцентризму на західний манер.

В контексті згаданої парадигми та й взагалі в просторі української духовної традиції ідентичність сполучена найчастіше з «серцем» – глибинним джерелом існування і самопізнання, неодмінно певним чином персоналізованого, хоча б на тій основі, що будь-яке пізнання автоматично передбачає суб'єкт – безмовно конкретний, а не абстрактний або збірний, на зразок людства абощо. Відповідно, щодо дійсного самопізнання, то воно є нічим іншим, як зверненням людини до самої себе, у своє серце, а не звернення до образів, певним чином «вживлених» в свідомість індивіда як соціальної (раціональної) істоти. В процесі ж будь-яких розмірковувань «серце» виявляється дечим, що є точкою відліку в системі координат відразу чи не всіх напрямків філософування, зокрема онтології, гносеології, етики, естетики, а далі персоналізму, філософії життя та екзистенціалізму. Апеляція до «серця» в контексті філософування як до своєрідного принципу, на якому зводиться найзагальніша «картина» світу і будь-якого знання чи враження, автоматично засвідчує визнання за людиною властивості бути перш за все ірраціональною істотою, незбагненною для самої себе, тим не менше осяжною і дивним чином доступною для схоплення поза раціональним мисленням. «Сердечна» людина» – це цілісний Космос, грані прояву якого намагається пізнати розум, таким чином формуючи систематизоване враження про об'єкти власного пізнання. Відтак «сердечна» людина проникається буттям чого б то було і водночас буттям в цілому, тоді як раціональна істота осмислює все, що потрапляє в поле її уваги. А отже звернення до «серця» як основи основ в чиїх то б було міркуваннях і вчинках

говорить ні про що інше, як про специфіку організації буття конкретної людини, рівень її духовної досконалості, що практично є тотожним рівню синхронності з тотальними процесами, притаманними буттю.

Вважається, що вперше подібним чином поставив питання про буття людини, природу її пізнання та джерело її екзистенції в контексті філософії Памфіл Юркевич. На його думку, конкретна індивідуальність або індивідуально осмислене буття є більш досконалою формою і фактично цілісним способом існування людини в порівнянні з її соціальним буття, опертим на родову приналежність. Тобто Homo Sapiens, відповідно до бачення Юркевича, представлений окремою особою як репрезентантом роду людського є лише певним модусом існування людини, тоді як її завершене буття досягається винятково на індивідуальному плані, коли воно перебуває у цілковитій згоді з власним «серцем», оскільки «серце є вмістилищем душевного та духовного життя людини» [372, с.70]. Відтак соціальний простір і його домінантний механізм та водночас принцип облаштування – розум, є лише певною, очевидно, невідчужуваною на певному етапі умовою становлення людини. Але тільки умовою, а не обставиною остаточної (само)реалізації людини. Таким чином індивідуальне протиставляється загальному не як частина цілому, а як абсолютний модус буття в порівнянні з похідним та супровідним модусом. «Серце» ж в такому разі виявляється не органом тіла, хай би яких містичних ознак воно набувало, а своєрідним первородним принципом, відповідно до якого «все стало бути». По-іншому, «серце» – це своєрідний міст від небуття до буття. І тому саме в «серці» криється причина і зміст всякого буття.

Між тим, раніше і знач нопрагматичніше за Юркевича до ідеї «Серця» підійшов Г. Сковорода, вдаючись не стільки до чистої метафізики, скільки до пошуку і апробації на власному існуванні практичних настанов та порад, дотримання яких сприяло б набуттю людиною гармонії: і з оточуючим світом, і внутрішньої – з власним єством чи серцем. При цьому ключовим принципом, на якому має зводитися гармонія, став принцип «сродної праці», тобто такої, яка «лягає нам на серце» [309, с.420]. Проте сучасна людина, перебуваючи в

стані турботи, спокушається «видимим» світом або тінню за Сковородою та віддає перевагу явній радості, тобто радості досягнення чи набуття чогось, відтак нехтуючи натхненням, не зважаючи на те, що «порив і надхнення рухає душу, а надхненням багато чого схоплюється, чого не дійдеш ніяким вченням і працею» [114, с.237]. Між тим, заклопотана істота віддає перевагу ілюзорній певності взаємно визнаного, так би мовити, об'єктивного, правильного, такого, чого тримаються всі або переважна більшість, тим самим нехтуючи глибинним чуттям, сокровенним у собі, тим єдиним, що дійсно надає зміст саме індивідуальному існуванню.

А цим єдиним, відповідно до поглядів Сковороди, знову ж таки є «серце» – джерело, з якого все в своїй неподільності і водночас різноманітті стає. Ідею «серця» філософ також розкриває за посередництва асоціації з яблуневим зерням: «Зрозумій одне тільки яблучне зерно, і досить тобі. Коли в нім сховалося дерево з коренем, гілками, листям та плодами, то можна в ньому віднайти незчисленні мільйони садів, осмілюся сказати, і незчисленні світи». Відтак «серце» – це істинний модус буття, а образ чого б то було, який відкривається очам розуму або буденні свідомості, – лише тінь. «Серце» – це і є основа основ ідентичності, яка сама себе схоплює, тобто самоідентичності, та виказує справжню природу чого б то було, на противагу сукупності вражень, які певним чином формуються в свідомості внаслідок дії механізмів розуму або «божественної гри» в контексті містичної традиції індуїзму в описі М. Еліаде. До такого висновку можна дійти, вдумуючись в слова Сковороди: «Кожен є той, чиє серце в нім: вовче серце – справдешній вовк, хоч обличчя людське; серце боброве – бобер, хоча вигляд вовчий; серце вепрове – вепр, хоч подоба бобра».

Багато в чому суголосним Сковороді є М. Гоголь. Судячи з його творів, Гоголю, окрім іншого, було притаманно бачити дійсну красу світу. Проте він, очевидно, мав бути від нього певним чином відсторонений. Ознакою відстороненості від буденного світу, тобто звичної картини світу, а отже і буденного світогляду, є відсутність розчарувань чи нарікань. Саме за такої умови людина вміє задовольнятися саме тим, з чим вона має справу. Інакше, як

вважає Гоголь, «причина всіх неприємностей в тому, що людям здається, будь вони в іншому часі, в іншому місці, на іншій посаді – вони все б зробили краще. І за цими думками забувають робити добре тут і зараз, на своєму місці». Відтак надважливе завдання людини в житті полягає в тому, аби вона одного разу згадала і вже далі завжди пам'ятала, чим вона є, віднайшла саме своє покликання чи свою одну єдину правду. Останнє чітко наводить на думку, що Гоголь, будучи наскрізь пройнятим духом українства, сприймав дійсність через призму персональної осібності. Саме неповторна індивідуальність є ідеалом людини, тоді як часткове розпорошення онтологічної осібності спонукає людей до консолідації в групи, а втрата – до змасовлення. Цю різницю Гоголь чудово усвідомлював, маючи змогу зануритися в ментальний простір українців та росіян, адже українці природним чином тяжіють до консолідації, тоді як росіяни – до общинності, себто змасовлення. Опорою індивідуальної осібності за Гоголем є правда. У довершеної або самодостатньої людини правда виявляється істиною, з якою Гоголь радить бути дуже обережним на людях, оскільки, залишаючись незбагненною для інших, вона буде виставлена ними на поталу, і це в кращому випадку. Бо в гіршому носія правди щонайменше сприйматимуть як божевільного з відповідними наслідками або ж й взагалі піддадуть обструкції чи фізичному знищенню як реальну загрозу суспільному спокою.

Правда і є самим «серцем» людини. Якщо ж людина дещо відійшла від істини, забуваючи її, то правда проявляється вже у визнанні – визнанні неповторності за кожним іншим, а отже і його власної правди. З цього приводу Гоголь зауважує, «що це характерно для українського духу – здатність розуміти іншу природу, іншу людину, інший народ, розуміти, що у кожного може бути свій шлях, для нього природний…» [395, с.123]. Коли ж людина зовсім забуває про істину, тоді правда виявляється однією на всіх – спільна для певної спільноти «картина» світу, яку члени спільноти автоматично сприймають як реальність або дійсне буття. В такому разі мова йде про ідеологію, домінантну парадигму або ідею в гностичному розумінні суті цього феномену буття.

Зрештою сила філософування Гоголя криється в його талановитому володінні образним мисленням та художнім словом, котрі оминаючи вимурувані здоровим глуздом тенета, звертаються до самого «серця», до єства людини, постійно нагадуючи їй чим вона є. Вона є правдою, якою б мірою правда була б розгорнута щодо кожної конкретно взятої людини. І самоідентичність людини в такому разі є «Правдою» – незгладимою пам'яттю існування про самого себе. Пам'яттю, яку не можна, а головне, немає жодної потреби передавати на словах. Коли ж пам'ять про самого себе стає набутком власного мислення, а тим паче оточуючих чи й мас, вона стає історією, переростає в ідентичність. А історія, як відомо, завжди уже зводиться на враженнях. Тому самоідентичність людини, як вона є, не вдається встановити раціональним чином. Тоді як, встановлена раціональним чином ідентичність є лише певним конструктом, зведеним на притаманних автору враженнях, які він всіляко намагається об'єктивувати, спираючись на численні та розлогі розмірковування, факти і аргументи та апелюючи до логіки і різноманітних наукових методів так, ніби ті гарантують віднаходження істини.

«Філософія серця», попри всілякі кривди, продовжує знаходити свій відгук і своє відображення в діяльності та творчості багатьох мислителів доби радянщини, не говорячи вже про народні маси, котрі природним чином зберігали відданість прадідівським традиціям та світогляду. Звичайно, мова йде не про черговий крок в розвитку філософії серця, а про те, що виховані на теренах України в атмосфері українства філософи безумовно зазнали впливу етнічної духовності, а тому в їх роботах попри певну кон'юнктурну, вимушену або й вподобану, спрямованість все ж проглядалися «нотки» філософії серця. Тому особливий колорит, природним чином привнесений в систему «правильного» філософування, став підставою для констатації існування київської світоглядно-антропологічної школи, фундатором якої вважається академік В. Шинкарук. Автори першої колективної монографії «Проблемы мышления в современной науке» М. Амосов, І. Бичко, М. Вільницький, Л. Горбатова, В. Губенко, Є. Жариков, П. Копнін, В. Косолапов, С. Кримський,

Б. Лобовик, В. Павлов, М. Попович автоматично були зараховані до корифеїв згаданої школи. Ключовим предметом дослідження представників цієї школи особливо на перших її етапах існування були мислення та пізнання, звичайно, в контексті домінанти раціоналізму та об'єктивізму в дусі матеріалізму як і вимагала того тогочасна ідеологія. Таким чином, зосереджуючи головну увагу на дослідженні раціональних властивостей людини, як ключовому атрибуті її активності і існування, представники згаданої школи навряд чи сказали своє особливе слово в просторі світової філософської думки. Проте вони надали не лише певного етнічно забарвленого колориту домінантній ідеологічно ангажованій марксистсько-ленінській парадигмі, в т.ч. і в ракурсі природи людини та її ідентичності, але й привнесли дух певної свободи, обстоюючи в міру можливого ідею діалогічності та поліфонічності всякої сформульованої думки, нехай навіть зведеної до статусу істини. При цьому специфіка філософування представників доби радянської України чи не найповніше своє відображення віднайшла в понятті «людиномірності».

Людина виявляється не стільки точкою відліку всякого знання як єдина наділена інтелектом істота, стільки причиною всякого змісту, конституєнтом, що найперше відкриває своє існування та своєю присутністю і активністю утверджує всяке буття, котре відкривається людині. А це знову ж таки дещо модифікований, звичайно прихований, але, безмовно, кордоцентризм. Відповідно, ідентичність людини в ракурсі людиномірності пов'язана з її свідомістю, з властивістю самоконстатації, з самоствердженням власного існування і мислення. Останнє означає, що ідентичність є певною абстракцією, без якої не можливо помислити людину, однак природу якої встановити не можливо, позаяк сама ідентичність як об'єктивно існуюча річ, тим більше надана у відчуттях, принципово не існує. Ідентичність є радше віртуальним феноменом, притаманним людській уяві, за допомогою якого кожен індивід зберігає неперервність власної історії та цілісний образ кожного, хто потрапив в сферу його сприйняття і перебуває в зоні акцентуації або схоплення увагою.

По своєму філософію серця продовжують розвивати сучасні українські мислителі в контексті як філософської антропології, так і в інших напрямках розгортання філософської думки. Цікавим та своєрідним підходом до осмислення всього, що пов'язано з існуванням та активністю людини, відзначається метаантрологія – напрямок філософування, що його започаткував Н. Хамітов. Маючи за взірець ясності думки творчий доробок М. Бердяєва, В. Соловйова та інших російських, а також українських мислителів, котрі так чи інакше дотичні до філософської спадщини українського штибу, в т.ч. і кордоцентриму, Назіп Віленович віднаходить, так би мовити, свої «рецепти» осмислення ключових ідей філософії у відповідності до загальної парадигми та запитів, сформованих спільнотою. Звичайно, висхідними є питання природи людини, умов та змісту її існування. Метаантропологічний підхід дає можливість збагнути, що кожна людина перебуває на певному етапі розвитку або має певний рівень досконалості. Останнє дозволяє їй і водночас спонукає її відповідним чином відкривати для себе світ, інших і саму себе, опановуючи відповідним способом мислення та відображення дійсності і відповідним чином організовуючи своє існування. Мова йде про буденний, граничний та метаграничний способи буття і, очевидно, активності або стани свідомості людини. За згаданими станами, способами і зрізами з певною долею умовності можна побачити стан «серця», а у контексті іудо-християнського світогляду, стан «духу» людини. Тобто, маючи ідентичну природу, кожна конкретна людина з якихось незбагненних насправді причин, «заряджена» різним потенціалом чи «запрограмована» на специфічний вектор становлення або проживання. Метаантропологія в згаданому ракурсі розрізняє три таких варіанти «зумовленості»: буденний – позбавлений ініціативи та внутрішньої напруги, орієнтований на споживання; граничний – заряджений волею до пошуку, орієнтований на самостановлення; метаграничний – натхненний творчістю і зведений на свободі, концентрований на поточному моменті буття. Останній, метаграничний, стан буття людини є станом абсолютного її розмикання перед буттям. Принаймні так його бачив улюблений філософ Н. Хамітова М. Бердяєв: «Я тяжів не до ізоляції своєї

особистості, не до її замикання в собі і не до самоствердження, а до розмикання в універсам, до наповнення універсальним змістом, до спілкування зі всім. Я хотів бути мікрокосмом, яким і є людина за своєю ідеєю» [26, с.23].

Одним з найпотужніших індикаторів, що відображають, який саме стан «серця» притаманний конкретній людині, є переживання нею самотності. Принаймні, складається стійке враження, що для ідейного батька метаантропології самотність має сокровенне значення: «Я самотній, отже я існую» [375, с.12]. В ній або розчиняється людина, перетворюючи її в «терпку» присутність буденного існування, або заповнює тотальною творчістю і любов'ю, долаючи в лоні метаграничного буття всі трагічні протиріччя життя, стаючи вільним від усього, що зумовлює і вимагає уваги до себе. Проміжною ланкою самотності в такому випадку є усамітнення як стан, що найбільш сприятливий для пошуку і пізнання та відповідає стану граничного буття, тоді як «буденне мислення схильне бачити в усамітненні лише форму статевого збочення, і це витікає з глибинної спраги назвати збоченням саму волю до усамітнення» [375, с.13]. Зрештою, про значимість самотності в бутті конкретної людини та збереженні і утвердженні її індивідуального існування говорить ще й те, що «самотність спростовує матерію соціальних інститутів, що оточують нас від самого народження» [375, с.12].

Заклопотана істота, звичайно, цього не помічає, як і не помічає власної самотності. Зосереджена на пізнанні і самореалізації людина ставиться дещо ангажовано до соціальних інститутів. І тільки щаслива людина бачить справжню суть соціальних інститутів, але їх значимість в житті такої людини зводиться до мінімуму, і вона більше не зосереджує на них увагу. До речі, щось подібне можна сказати і про ідентичність чи самоідентичність людини. В стані буденного буття людині практично не до власної ідентичності: виявляється, в такому стані людина практично знає чого вона варта і чого вона хоче, бо вся її увага і енергія зосереджена на виживанні і отриманні приземлених задоволень. В стані граничного буття, людина концентрується на величі власних пізнавальних можливостей та фізичних і творчих потуг. В стані метаграничного

буття людина споглядає велич власного духу. Відтак ідентичність відкривається відповідно до стану «серця» лише в прийнятних та сприймабельних для свідомості шукача ракурсах. Як наслідок, про ідентичність в контексті метаантропології можна говорити як про доступні для конкретної людини істину чи знання про ідентичність. Ідентичність, таким чином, є дещо, що саме себе схоплює та водночас робить можливим таке схоплення. А отже схоплена і цілком усвідомлена власна ідентичність обертається на самоідентичність. Відтак ідентичність та самоідентичність виявляються двома полюсами однієї і тієї ж основи виокремленого буття, один з яких вказує на тотальне усвідомлення унікальності, а інший – на перманентне проживання.

Що ж до найновіших досліджень у згаданій царині, то за останні роки світ побачили наукові розвідки таких учених: М. Козловець (Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації); Л. Мазур (Самоідентичність особистості як метаантропологічна проблема); П. Яцик (Екзистенціальний феномен «власного Я» (історико-філософський аналіз); К. Шелухіна (Феномен культурної ідентичності в контексті сучасної філософської антропології); В. Верлока (Ідентичність особистості: етико-філософський аналіз); Т. Власевич-Хоркава (Екзистенціально-ментальні виміри ідентичності людини в українській культурі) та ін.

1.2. Визначення основних понять дослідження

Ключовими елементами даного дослідження є феномени ідентичності та самоідентичності, представлені в розрізі теоретичного знання за посередництва відповідних понять. Звичайно, змістовне наповнення цих понять значною мірою залежить від контексту, в якому розгортаються міркування, на що звернуто детальну увагу в першому підрозділі цього розділу. При цьому аналіз наявного доробку показав, що практично в усіх науково-філософських контекстах, присвячених осмисленню та інтерпретації ключових феноменів буття людини, прослідковується спільна тенденція: феномени ідентичності та самоідентичності в цілому сприймаються як взаємопов'язані явища одного порядку, тобто самоідентичність трактується як похідна від ідентичності та визнається нічим іншим як самоактуалізована ідентичність: ідентичність, котра постала для себе питанням (августинівське quaestio mihi factus sum [3, 29]), і є самоідентичністю.

Між тим, як показує досвід, зведення самоідентичності до статусу похідної від ідентичності призводить до того, що створюється певна плутанина навколо розуміння та інтерпретації суті ідентичності, оскільки за відповідним поняттям автоматично закріплюється функція позначення відразу двох не зводжуваних один до одного станів буття людини. Як наслідок, поняття ідентичності втрачає на конкретності, бо ним водночас позначають два не зводимі один до одного феномени як один і той же. Останнє призводить до плутанини, по-перше, зі встановленням ознак та властивостей феномену ідентичності, а також з функціональним навантаженням феномену ідентичності в бутті людини; по-друге, з адекватністю фіксації схоплюваного як факт, однак не відображуваного в свідомості за посередництва внутрішнього діалогу глибинного способу буття кожної конкретної людини. Як наслідок, сам об'єкт пізнання – ідентичність, як штучно інтегрована сукупність значень, надаваних їй, – викликає когнітивний дисонанс, а отже призводить до розгубленості дослідника.

Відтак, домінантний підхід до осмислення суті ідентичності і самоідентичності та взаємодії між ними, а точніше – надання прими феномену ідентичності за нехтування самоідентичністю як самодостатнім феноменом, не дозволяє віднайти дійсне джерело внутрішньої напруги, притаманної кожній людині; а також визначитися з функціональним навантаженням цієї напруги поза оціночними судженнями, тобто сприймаючи напругу як чистий факт, а не як негативно забарвлену обставину буття людини; і тим більше сформувати дієве враження про наявну ситуацію людини та виробити відповідні ефективні алгоритми подолання явища «кризи ідентичності» або її розпаду, перманентного переживання світовідчуження та беззмістовності, якщо й не всякого, то, принаймні, індивідуального існування. Причиною тому, очевидно, є упущення на рівні раціонального мислення дечого, що становить, принаймні розкриває суть людського буття або є його атрибутивною частиною. Під цим дещо в контексті даної роботи пропонується розуміти самоідентичність як самодостатній феномен, котрий в поєднанні з ідентичністю відображають два не зводжуваних один до одного способи буття людини. Йдеться про *усвідомлений* спосіб буття індивіда, котрий з певними умовностями можна назвати екзистенцією і водночас в контексті гайдеґерової фундаментальної онтології – «невласним» способом буття Dasein, та *глибинний*, принципово не відображуваний за посередництва внутрішнього діалогу і схоплюваний свідомістю лише як результат короткострокового осяяння, в іншому випадку прозріння чи просвітлення. Цей спосіб буття фактично і є «власним» способом буття Dasein, чистою есенцією.

Природно, що усвідомлений стан буття в світлі раціонально центрованого мислення сприймається як єдино можливий, попри те, що сама думка мислителя так чи інакше наштовхується на недоступне осмисленню джерело всякого прояву. Але саме джерело ігнорується, а до уваги мислителя береться лише голий факт його існування як предмет теоретичного розмірковування, тобто як певна трансценденція або, словами Канта, річ у собі. Останнє призводить до формування в контексті різноманітних теорій знаків-понять, направлених на

фіксацію-позначення встановленого спекулятивним чином факту існування, словами класичної філософії, трансцендентальної основи під ідентичність. До таких знаків-понять зокрема належать «душа», «самість», «Я» або «Его».

Між тим, щодо намагань встановити істину, використовуючи весь можливий і доступний арсенал логічного мислення, як правило, упускаються з поля зору два важливих моменти. По-перше дослідник якимось дивним чином забуває про, здавалося б, зрозуміле саме по собі явище антропологічного бар'єру – нездатності пізнати світ з огляду на обмеженість пізнавальних можливостей. Хоча обмежені пізнавальні можливості неодмінно призводять до того, що «…одна наша частина зовсім нічого не знає про іншу, яка повністю знаходиться по той бік антропологічного бар'єра в невимовному, а разом з нею залишається і вся повнота світу» [397, с.20]. Відтак людина відкривається для самої себе як щось завжди незавершене, загублене, однобоке, врешті-решт, її існування виявляється дещо понівеченим, з «червоточинкою».

По-друге, нехтує на рівні науки і філософії потужним ресурсом схоплення суті речей та дійсності, а саме образним мисленням, тоді як найулюбленішою, а можливо, й найінформативнішою та найбільш доступною для сприйняття на рівні буденної людини формою передачі сакральної інформації, очевидно, все ж були і залишаються легенди, міфи, притчі та казки. Саме вони дають можливість, звертаючись до образного мислення людини і при цьому оминаючи перепони людського скепсису та пастки здорового глузду (communis sensus – фактично, відчуття солідарності), достукуватися до людського серця, залишаючи в ньому зерно надії, а ще віру в те, що світ і обставини, в яких віднаходить себе буденна людина, є не єдино можливими і доступними для її сприйняття проявами дійсності. А з іншого боку, якщо міфи й не є безпосереднім джерелом та/або формою передачі істини, то вони неодмінно виказують саме існування істини і її доступність для осягнення людиною, таким чином будучи ключем до опанування глибинним знанням. Не даремно ж відомий та авторитетний в широких колах єврейський мислитель Р. Ш.-Гаш постійно наголошував на тому, що не варто відноситися до притч та міфів

зневажливо, адже: «На зразок того, як при світлі копійчаної свічки відшукується загублений золотий або перлина, так за допомогою притчі пізнається істина».

Зокрема, звертаючись до найпоширенішої в світі іудо-християнської міфології, і приймаючи її не буквально, а, так би мовити, творчо та спираючись на критичне мислення, можна дійти висновку про те, що в контексті звичного сприйняття дійсності відбулося перекручування. Те, що покликано відображати дійсну суть буття конкретної людини та бути джерелом змісту її існування, опинилося в становищі похідного до того, що покликано відображати лише поточну ситуацію унікального буття. Тобто в якийсь момент ідентичність як конструкт мислення, а отже і засіб відображення поточної ситуації людини підмінила собою самоідентичність як стрижень унікального буття, унікальність якого не можливо помислити, а лише осягнути в результаті споглядання.

До подібного висновку можна дійти, якщо подивитися на ситуацію людини, відштовхуючись від того, що не біблійний бог створив людину, а навпаки, людина за втрати істинного знання про своє походження і природу створила міф про біблійного бога, тим самим зберігаючи у віках у завуальованій як на логічне мислення формі пам’ять про свою природу та походження. В цьому контексті ідентичність людини, а точніше саме самоідентичність конкретної людини неодмінно виявиться пов’язаною з її унікальною спроможністю – властивістю творити, тобто бути джерелом чогось, чого не існує до неї; чому вона є «альфа і омега», а в теперішньому стані соціальної зумовленості чому вона лише спроможна надавати зміст. Тобто самоідентичність людини сполучена з чимось або й є чимось, що є невідчужуваним ні за яких обставин, чого ніхто і ніщо не може надати чи відібрати в неї. І під це визначення не підпадають ані душа, ані дух. Дух безумовно належить тому, що робить людину людиною, такою як ми себе знаємо, тобто поза індивідуальному началу від містичного (очима філософів трансцендентного) бога до людської спільноти як еквівалента множинної природи людини або культури як, перш за все, анклаву негенетичних

ідентифікаційних кодів. Душа ж, якщо бути уважним, приміром, до низки молитов, в яких людина закликає власну душу хвалити господа, лише те, що належить людині, а не є її основою основ. Відповідно, можна зробити досить нестандартний за своїм змістом висновок про те, що за ідеями бога, душі та духу іудо-християнство, як і будь-яка інша з наймолодших релігій, між іншим, приховує від людини справжню її природу, спотворює її знання про її ж самоідентичність та безпосередньо сполучений з нею зміст існування і відповідним чином організовує її життєвий простір, світогляд та буття в цілому.

Стрижнем спотвореного способу буття є рабування, оскільки за догматами християнства і не тільки людина проголошується та вважається рабом божим. Ця ідея, до речі, прослідковується ще від часів давнього Шумеру та Вавилону, де в окремих міфах зазначається, що людей заради власних потреб створили боги, чи то анунаки. Зокрема в Сказанні про Атрахасіса доби Шумер і Аккад чітко прослідковується призначення людей: «Коли боги, схоже до людей, тягар несли, переносили корзини…/ Та сотворить прамати рід людей, тягар богів на нього покладемо» [104, с.137]. Останнє означає, що людина розглядається як несамодостатня істота, оскільки позбавлена автономного змісту буття, будучи явним «продуктом». З цього випливає, що вона має тільки ідентичність як і будь-яка інша річ, так чи інакше призначена для споживання чи розпорядження нею. Самоідентичність же кожної конкретної людини як хоча б основа перманентного переживання самої себе до уваги принципово не береться, бо є зовсім неважливою для «творця». Тобто, господарю зовсім не важливо або й не цікаво, що саме переживає його «худоба». Його клопоти обмежуються лише турботою про те, щоб худоба була в добрій виробничій формі і приносила вчасно приплід, тобто максимально задовольняла потреби.

З іншого боку, міфології, що мають, очевидно, арійське походження, а мова перш за все йде про індуїзм, брахманізм, буддизм та давньоукраїнську і дотичну до неї давньослов’янську міфології, виявляються значно людинолюбнішими на противагу домінантній сучасній парадигмі. До прикладу, давньоукраїнська міфологія чітко дає зрозуміти, що стрижнем кожної

конкретної людини є її самоідентичність як субстанціональне підґрунтя під її покликання за земного буття, очевидно, визначене Родом, з лона якого і походить кожна людина, адже «Рід включає не лише живих, але й померлих предків і ненароджених нащадків. Предок помираючи, іде в потойбічний світ за «новим тілом», а згодом повертається у свій рід до життя через лоно жінки» [21, с.20]. Тобто самоідентичність, котра стає основою кожного разу нової людини – носія нової ідентичності, зберігається попри багаторазове проходження самоідентичності через межу між тим, що ми ідентифікуємо як життя та смерть або зливання з Родом у Вирії. Більше того, кожен член Роду мусить дбати про те, аби його повернення жадали ті, хто перебуває на Землі, та щоб наступне втілення безсмертного індивідуального начала не принесло помітних болю та мук ані самій втіленій самоідентчності, ані іншим втіленим самоідентичностя, котрі перебувають з нею так чи інакше поряд. А це означає, що кожна свідома свого існування людина в ідеалі має прагнути, аби її ідентичність як символічний або системно-знаковий прояв втіленого буття максимально гармоніювала з самоідентичністю.

Зрештою, складності з усвідомленням того, чим же є самоідентичність та ідентичність, додає цілковита абстрактність понять, покликаних позначати згадані феномени. Останнє не заважає на рівні поточного мислення підводити під абстракції самоідентичності та ідентичності певні речі і явища, котрі доступні людині у відчуттях, зокрема фізичне тіло, дещо складніше з психікою та соціальними ролями і позиціями, ще складніше з покликанням чи долею або божою волею стосовно конкретної людини.

Водночас езотерики, котрі репрезентують різні культурні середовища, формують певне враження про ймовірних носіїв самоідентичності або й ідентичності. Зокрема Л. Рампа порівнюючи структуру людської природи з сімома октавами, розкриває суть того, що може бути безпосереднім носієм самоідентичності та ідентичності і специфіку взаємозв’язку між ними.

Найперша з них, тобто субоктава відповідає фізичному або грубому тілу, остання ж найвищому тілу, яке неможливо охарактеризувати за браком

необхідного досвіду буденної людини. Це найвище тіло є Понад-Я, на переконання Рампи, ніколи не суміщається з фізичним і рештою тіл безпосередньо, а лише за посередництва Срібного Шнура, котрий «зв'язує нас з нашим Понад-Я так же, як пуповина пов'язує дитину з матір'ю. Пуповина сама по собі має дуже складну будову, але її складність – ніщо в порівнянні зі складністю Срібного Шнура. Цей шнур являє собою величезну кількість молекул, котрі обертаються в дуже широкому діапазоні частот, невловимих для зору людини» [277, с.21]. По ньому постійно передається, умовно кажучи, інформація від тіла до Понад-Я і навпаки. До того ж, чим геніальніша або духовніша людина, тим більш ясно відкривається свідомості людини цей зв'язок. Тим легше людині второпати власне покликання та встановити причину буття на Землі, адже вона сформована Понад-Я, котре саме не втілюється безпосередньо на фізичному плані, а використовує фізичне і супутні тіла для набуття відповідного досвіду, в т.ч. шляхом накопичення переживань. Відповідно, «дуже грубо, людське тіло можна уподібнити іграшці, котру Понад-Я, будучи саме нездатним зійти на Землю, послало сюди набувати досвіду» [277, с.22]. Відтак, за самоідентичність особи у контексті містичного бачення Рампи, а разом з ним представників течії ламаїстів відповідає Понад-Я. Воно є джерелом і континуумом ідей, відповідно до яких організовується буття конкретної людини та протікає її екзистенція, тоді як соціальний простір виявляється фоном, на якому це все відбувається.

Ті ж самі сім тіл, значно рідше – дев'ять виділяють зокрема в індуїстській та буддистській традиціях. Зв'язок між цими тілами забезпечується в т.ч. за допомогою семи чакр – енергетичних центрів або енергетичних вихорів, котрі «є первинними енергетичними центрами, головними вузлами перерозподілу енергії для решти енергетичної системи людини. Кожна чакра також пов'язана з певним станом свідомості» [163, с.30]. Найвищий стан свідомості або чиста свідомість при цьому є джерелом самоідентичності людини. Вона виявляється фактично безсмертною і ,по-ідеї, має бути беззмінною за своїм означенням, адже є чистою, тобто абсолютною, та підлягає численному втіленню, тобто

входженню в різні тіла шляхом реінкарнації. Щоправда «з якихось незрозумілих причин простота реінкарнації не усвідомлюється більшістю людей» [163, с.21]. Визнання ж або усвідомлення чи осягнення факту реінкарнації автоматично стає неспростовною підставою для переконання в тому, що носій самоідентичності має субстанціональну природу. Але вона недоступна для осмислення жодним чином, оскільки тотожна чистій свідомості або і є нею. А це є підставою для породження плутанини, бо для позначення чистої свідомості не адекватно до дійсного стану речей застосовується поняття «душа», котре початково закріплене за психікою, тобто позначає собою всю сукупність психічних процесів, відображених і невідображених в свідомості. Тобто поняття душі від початку покликане розкривати особливості втіленого існування людини – всю гаму переживань, відображуваних у свідомості, в т.ч. і з приводу усвідомлення конкретною людиною самою себе та ціннісного ставлення до самої себе. Відтак душа строго відповідає ідентичності людини. Застосування ж поняття душі для позначення ще й самоідентичності щонайменше спотворює загальне враження про суть людини і зміст її існування. При цьому має місце потужна містифікація душі, формування вигідних і бажаних вчень про неї, маніпулювання життєвими цінностями і установками людей, а відтак і самими людьми. Чим, до речі, досить успішно користуються різноманітні релігійно-містичні організації, що, як правило, ще й суміщають властивості бізнесових проектів.

По-своєму на природу людини, суть її самоідентичності та ідентичності дивляться українські езотерики, принаймні, про те свідчать сучасники, серед яких найперше слід згадати В. Чумаченка, А. Скульського, С. Гриневича. Саме вони в числі тих, хто так чи інакше успадкував певну школу від своїх пращурів і дещо зберіг зі Спасу – містичного вчення українських пращурів, яке поєднувало в собі всю космогонію та практику. Відповідно до Спасу людина вважається «Божою стеблиною»: «Людина – це божа стеблина, на якій ростуть дев’ять Божих зернят» [310, с.1]. Разом з тим, «тіло – помешкання для душі, проте не в кожному фізичному тілі є вища душа. Людина проходить різні

ступені розвитку, на якомусь етапі розвитку вона може втратити душу або ж, навпаки, набути її» [310, с.1]. Таким чином «вся система космічного організму людини – тіло, Сяйво, Даж, Малка і «супутники» – мають пройти певний період розвитку, маючи в своїй основі фізичне тіло, і дійти до точки переходу (до моменту природної смерті)» [271, с.1]. Відтак в українській духовній традиції прийнято розрізняти два джерела ідентичності: буденної (себто ідентичності) – тіло і досконалої або цілісної чи повної (себто самоідентичності) – вища душа. Тому можна говорити про два «Я», притаманних людині: буденне або таке, з яким ми звиклися в повсякденному житті, та вище або істинне «Я». Перше сполучене не стільки з причиною існування як із фрагментарним змістом буття та активності особи, що постійно поновлюється разом з тим, як людина досягає певних цілей або змінюються обставини її існування. Цей зміст по своїй суті є системою аргументів на користь того способу існування, мислення та поведінки, які притаманні людині або які вона виявляє за собою. Вище ж «Я» сполучене з дійсним покликанням особи на Землі та є причиною тих подій, які проживає людина.

До речі, ідея подвійного «Я» притаманна не лише українцям, а й багатьом іншим народам, точніше культурам. Зокрема, японський представник дзен-буддизму Росі Дзіо Сасакі зазначає: «Як людські істоти ми складаємося з двох видів діяльності. Перший вид має назву абсолютне Я, в якому ви забуваєте про або не пізнаєте себе... Другий вид діяльності – це діяльність індивідуального «я», яка об’єктивує світ і самого себе, яка перехоплюється цими проблемами» [290, с.117]. І далі, «кожен із нас живе, проявляючи себе двояко – як абсолютне Я та як індивідуальне «я». Людське життя в основі своїй є безкінечним циклом забуття «я» і його утвердженням» [290, с.118].

Таке бачення суті людської природи та феноменів самоідентичності і ідентичності насправді є значно практичнішим, аніж традиційне іудо-християнське, оскільки досить чітко демонструє і точки прикладання зусиль індивіда заради нарощування власного потенціалу, і вектор розвитку, зокрема розширення діапазону сприйняття та оперативних можливостей, і зрозумілу та

несуперечливу причину того стану речей, який притаманний існуванню людини, а також суть індивідуального покликання людини, який зводиться до того, що особа має вдосконалюватися, отримуючи саме їй необхідний досвід. Останнє стає зрозумілішим, коли згадати про Шлях Серця, притаманний духовному досвіду знову ж таки не лише українців, а й багатьох народів світу, зокрема Полінезії.

Ідею Шляху Серця, що досить-таки співзвучна з філософією серця, широко пропагує, наприклад, В. Чумаченко. Цим шляхом, на його переконання, йде чи не кожна особа, що відчула і прийняла власне покликання, хто відчуває і підтримує внутрішню рівновагу, хто живе процесом, а не результатом. Цей путь відмінний від широкого шляху мас, коли люди мандрують по життю, не відаючи дійсної причини власних мандрів, а лиш тримаються за певні цілі, часто визначені за них іншими, та співвідносять свій неосмислений рух з певними орієнтирами, що їх пропонує та чи інша орієнтиро- та ціннісно творна система, наприклад, наука, релігія, громадська думка абощо [396, с.34-37]. Хоча навіть в такій ситуації, тобто в ситуації буденного проживання життя в стані звуженої свідомості або в потоці перманентної суєти, на думку Чумаченка, людина не втрачає шансу в віддаленій перспективі стати просвітленою: «звичайний шлях людського життя може вести до пробуджених вищих станів свідомості. Тобто йдеться про те, що всі ті початки, на яких стоїть будь-яка езотерична школа, цілком присутні у повсякденному людському житті» [396, с.12]. Останнє не суперечить змістовному наповненню ідеї реінкарнації, адже впродовж численних перевтілень і набуття різноманітного досвіду, джерело ідентичності, умовно душа, мала б певним чином вдосконалюватися, тим самим доростаючи до самоідентичності.

Іншими словами, самоідентичність кожного разу набуваючи нової форми ідентичності, тяжіє до того, аби сформувати всю повноту можливого досвіду і тим самим відновити свою тотожність, досягти абсолюту, опосередкованого свободою та любов'ю. Очевидно, ця своєрідна містерія буття триває з позиції земного існування людини тисячоліттями, а тому мало сприймабельна для

звуженої свідомості, відтак зазнає спрощення, а далі спотворення. Спрощені чи спотворені враження про суть людини і її буття віднаходять своє відображення в різноманітних релігійних, ідеологічних та наукових вченнях і теоріях.

Таким чином, виходячи з наміру подолати тенета однобокого погляду на суть людини та її буття, в контексті цієї роботи феномени самоідентичності та ідентичності розглядаються як два самодостатніх, однак тісно пов'язаних прояви буття людини.

Самоідентичність – субстанціональне начало індивідуального прояву буття, представленого як буття конкретної людини.

Ідентичність – атрибутивна властивість індивідуального прояву буття, впорядкована сукупність всіх проявів конкретної людини, з якими вона себе ототожнює.

Душа, «Я», самість абощо – символи-знаки, за посередництва яких передається суть ідентичності.

Суть же традиційного або філософсько-наукового підходів до розуміння феноменів ідентичності та самоідентичності, а також феноменів, покликаних відобразити ідентичність та самоідентичність, більш масштабно розглянуто в підрозділах 2.1. Ідентичність як фактор людського буття та активності, 2.2. Функціональне навантаження та властивості самоідентичності в бутті конкретної людини і 2.3 Природа і властивості феноменів, котрі асоціюються з основою ідентичності та самоідентичності відповідно.

1.3. Вибір та обґрунтування методологічних стратегій дослідження

Сучасне людство має справу з величезною кількістю наукових і філософських дописів, в яких в той чи інший спосіб висвітлена спроба дослідити або розкрити суть певного зрізу буття або й буття в цілому. А про дослідження та інтерпретацію чи «творчу» рецепцію творчості дослідників годі й говорити. Цей величезний об'єм різноманітних версій, теорій, припущень абощо не дає жодних підстав сподіватися на те, що в такий спосіб людство хоч на крок ближче стає до істини, інакше це вже було б помітно впродовж століть. Також численні і різноманітні за своїм стилем вчення не допомагають культивувати в людині людяність або потяг до свободи чи утвердження пріоритету творчості, справжньої любові до себе та іншого. В своїй масі сучасна людина так і залишається невігласом, попри те, що споживає неймовірну кількість різноманітних благ – продуктів високих технологій.

Подібна ситуація, природно, наштовхує на думку про те, що в масах утверджена неадекватне враження про місце і роль наукової і філософсько-наукової літератури. Принаймні, досвід яскраво свідчить, що мудрості та людяності вона не додає. Підставою для подібного висновку також є вивірене в віках твердження про те, що все очевидне не потребує доведення; доведення потребує всяке надумане. А філософська та наукова література якраз і зводиться на системі доведень та обґрунтувань слушності тих чи інших версій та ідей всіма можливими способами. Останнє, звичайно, не означає, що в текстах згаданої літератури немає зерна істини, але воно губиться поміж лушпинням «інтелектуальних пасажів».

Інша річ – суто описові тексти. Вони констатують або подають бачення певного зрізу буття, найчастіше апелюючи не стільки до логічного мислення, стільки до образного та накладаються тим чи іншим чином на власний досвід реципієнта, викликаючи в нього певні переживання, асоціативні ряди, а також закладаючи основу під наміри та утвердження певних цінностей. Проте саме цією частиною закарбованого в тексті людського досвіду, точніше найчастіше

досвіду окремих конкретних індивідуальностей, чомусь нехтується в просторі класичного філософування та наукових розвідок.

Між тим, не особливо приділяючи увагу розрізненню поміж собою когнітивних структур, в дійсності людство як інтегрований суб'єкт пізнання та носій і оператор інформації та знання має справу з декількома умовно виділеними напрямками пізнавальної активності і, відповідно, каналами розгортання процесу мислення та, як наслідок, формуванням відповідного інформаційного поля. Мова йде про міфологію, філософію та езотерику. Кожен з цих пластів інформаційно-світоглядного буття людини та людства в цілому своєю чергою розгортається в низку вторинних підпластів. Зокрема міфологія кооперує в собі самі міфи, казки, легенди, а також чутки та здогадки. Філософія вивела зі свого лона науку, дала поштовх (формальній) логіці та стала осердям здорового глузду як досвідно вивіреного адекватного бачення дійсності у згоді з загальноприйнятою думкою, за якою стоїть процедура «розширення власної думки на основі включення думок інших з приводу розглядуваної проблеми» [432, 42]. Езотерика спродукувала зразки різноманітних практик, зокрема йогу, медитацію, алхімію, шаманізм, волхвівство, чародійство тощо та відповідного ґатунку супровідні тексти.

Всі згадані пласти, первинні, вторинні і похідні від них, між собою переплітаються, поєднуються, комбінуються, породжуючи зокрема феномени релігії, містики, фантастики, белетристики, астрології тощо. Відповідно, з усіх наявних інформаційно-світоглядних пластів, породжених каналізованими мисленнєвими потоками, формується єдине інформаційне поле соціуму. Воно набуває своїх специфічних рис в залежності від особливостей культури того чи іншого соціального простору, представленого етносом, іншою численною центрованою соціальною групою. Але функціонує за єдиними принципом, що відповідає природі людини, оскільки саме людина, якщо й не є безпосереднім джерелом інформації, то безумовно її споживачем і ретранслятором.

В основу розрізнення ключових каналів покладено, з одного боку, домінантний принцип спрямування мисленнєвого потоку, з іншого – об'єкт

концентрації уваги або ж предмет пізнавального інтересу. Так міфологія, перш за все, встановлює безвідносний факт того, як все було від початку і чим все є: «Міф оголошує про появу нової космічної ситуації чи головної події. Отже, він завжди є розповіддю про творення: він розповідає, як щось сталося, як воно почало *бути*. Ось чому міф рівнозначний онтології: в ньому йдеться лише про *дійсне*, про те, що *справді* відбулося, що проявилося цілком» [97, с.51]. Своєю чергою, філософія спрямована на дослідження того, як все відкривається пізнанню, а також всього, що представлено в свідомості та певним чином мислиться. Тобто філософія, а разом з нею і наука зосереджені на дослідженні та осмисленні феноменів світу, основною властивістю яких з позицій пізнавального інтересу є функціональне навантаження або, словами М. Ґайдеґґера, ціннісний предикат, а також умоспоглядабельних явищ. При цьому поза увагою філософії і науки, відповідно, залишаються, якщо скористатися термінологіє І. Канта, «речі в собі» або предмети, явища та процеси і світ в цілому як вони є, оскільки вони недоступні «препаруванню» людським розумом. А все тому, що «швидше за все, пізнання наділене тільки можливістю приховувати те, що від початку відкрито в непізнавальній діяльності» [370, с.127]. Але від того, що розум та раціональна сфера людини в цілому не має достатніх інструментів, а, можливо, й принципово неспроможна проникати в суть речей, мати справу з чистими речами та буттям, людина аж ніяк не позбавлена можливості відкривати для себе безпосередньо, тобто оминаючи образи, означення та асоціативні ряди, і світ, і все в світі, і буття як вони є. Відтак, на схопленні суті речей поза пізнавальною діяльністю свою увагу і зусилля зосереджують езотерики. Відповідно, езотерика націлена на схоплення суті самих речей, процесів і явищ поза мовним дискурсом або в стані внутрішньої тиші, тобто за умови припинення внутрішнього діалогу. Схоплене ж в ході глибинних тотальних переживань езотерики трансформують в системи сприймабельних для широкого загалу кодів, тобто подають у вигляді описів та роздумів. Врешті-решт, езотеричний канал розгортання мислення фіксується на тому, як все існує в першопочатковому стані та діє, тобто безпосередньо

відкривається в переживаннях чи в ході споглядання досвіду, оминаючи внутрішній діалог.

Тож, аби сформувати максимально адекватне уявлення про предмет дослідницького чи пізнавального інтересу, варто інтегрувати всю доступну інформацію по напрямку дослідження зі всіх трьох каналів, а не зосереджуватися винятково на якомусь одному, навіть, якщо він представлений великою кількістю вторинних каналів, або інформація, отримана з цього каналу, виглядає найбільш достовірною, а насправді такою, що не вступає в конфлікт із домінантними світоглядними установками. Відтак, дослідження ідентичності та самоідентичності як феноменів людського буття безумовно має спиратися на широку джерельну базу, що репрезентує всі наявні канали розгортання когнітивної активності, аби в кінцевому підсумку були отримані результати, котрі дійсно міститимуть в собі помітну новизну, дієві висновки, виявляться цікавими, а надто корисними не лише вузькому колу фахівців, але й широкому загалу. Між тим, дослідженню самоідентичності в строгому формулюванні цього поняття присвячено відносно невелика кількість наукових робіт та філософських розвідок. Що ж до міфології та езотерики, то поняття ідентичності та самоідентичності фактично не вживаються взагалі, хоча самі феномени, звичайно, не залишилися поза увагою ані езотериків, ані глибинного досвіду пращурів, закарбованого в міфах, легендах та казках.

Між тим, щодо помітної на перший погляд маловживаності поняття самоідентичності в науково-філософському обігу, то причиною тому перш за все є певна тенденція в наповненні змістом згаданого поняття. Прийнято вважати, що самоідентичність є похідною від ідентичності: самоідентичність – усвідомлена (і прийнята) індивідом власна ідентичність [443, с.17]. Тому різноманітні дослідження феномену самоідентичності, як правило, велися та продовжують вестися в контексті дослідження ідентичності людини. Відповідно, цій тематиці присвячено вже значно більше уваги. До того ж обійти питання ідентичності людини принципово не можливо ані в філософії, особливо, що стосується онтології, філософської антропології та соціальної

філософії, ані в просторі гуманітарних наук, особливо психології і психоаналізу. Вкрай важливим розуміння суті феноменів ідентичності та самоідентичності і сутнісне їх розмежування поміж собою є також для сфер соціальної активності, в просторі яких має місце маніпулювання, управління в той чи інший спосіб людиною, а також процесом «виробництва» людини в цілому. Зрештою можна з впевненістю говорити про те, що дослідження феномену ідентичності ведуться ще з тих часів, коли людина постала перед фактом констатації власної осібності: схоплення чи усвідомлення себе чимось локалізованим і відокремленим від решти світу, таким, що автоматично, тобто без жодних вольових зусиль і наміру підтримує та зберігає власну тяглість [446, с.124]. А далі виникає закономірна низка питань: чим є це щось? Яким чином це щось набуває і підтримує власну окремішність? Яким чином відчувається, схоплюється та усвідомлюється власна окремішність?

Найпевнішими підставами для виявляння індивідом власної окремішності з наступним встановленням факту онтично-онтологічної унікальності, очевидно, є тіло в поєднанні з безперервною тяглістю переживань, фіксованих як за допомогою внутрішнього діалогу, так і образного мислення або споглядання і втілених у приватній історії. При цьому під тілом розуміється перш за все те, що характеризується чіткими межами в часі і просторі, а ще є джерелом відчуттів, котрі виникають внаслідок впливу на тіло навколишнього середовища у вигляді різноманітних подразників, а також процесів, що відбуваються в самому тілі. Останнє породжує низку ідентифікаційних маркерів, які дозволяють індивіду встановлювати власні та інших характеристики. Ці маркери можна звести умовно в одну велику групу з загальним позначенням: гендерні виміри ідентичності людини. В свою чергу безперервну тяглість переживань людини можна назвати її існуванням або екзистенцією. Відповідно, все що характеризує людину як процесуальне або діюче суще є її екзистенцією [466, с.118], а притаманні існуванню людини фундаментальні обставини є екзистенціальними вимірами рівною мірою як самоідентичності, так і ідентичності людини. Вплетені ж у вервечку спільного

існування та занурені в обставини спільного існування і оперті на його особливості індивідуальні буття людей набирають соціокультурних ознак та вимірів, тим більше з огляду на те, що культура та людство є непросто вагомими атрибутами буття індивіда, а й такими собі продуцентами людини, фактично, за малим, її творцем. До того ж, чим більше дослідникам вдається проникнути в загадку природи людини як і всього живого, тим швидше людство наближається до можливості створити, так би мовити, завершений цикл виробництва людини. Останнє означає, що домінантними або первісними в певний момент стануть саме соціокультурні та гендерні виміри буття людини, а статево-сексуальні і екзистенціальні – вторинними, тобто якщо й не цілком, то переважною мірою програмованими [466, с. 78-81]. Щоправда, в такому випадку людина, швидше за все, виявиться обличчям перед нездоланними викликами власному буттю і природі.

На разі ж інтегрована комбінація гендерних, екзистенціальних та соціокультурних вимірів ідентичності та самоідентичності людини виявляється найоптимальнішою щодо дослідження феноменів ідентичності та самоідентичності відповідно в цілому. Саме осмислюючи зразки того, як закладаються, розгортаються і функціонують гендерні, соціокультурні та екзистенціальні виміри ідентичності та самоідентичності людини, можна сформувати дієве уявлення про те, чим же в дійсності є ідентичність і самоідентичність людини, як вони співвідносяться та взаємодіють між собою і яке їх місце та функціональне навантаження в бутті людини.

Зрештою, розгортання дослідження феноменів самоідентичності та ідентичності можна розбити на такі напрямки: філософсько-науковий, міфологічний та езотеричний. Звичайно, кожному зі згаданих напрямків притаманні як спільні, так і специфічні методи, котрі дозволяють по-різному підходити до відкриття чи схоплення дійсності. Таким чином, аби сформувати не просто більш-менш адекватне дійсності враження про природу та суть феноменів ідентичності та самоідентичності, необхідно звернутися відразу до трьох каналів розгортання мислення і відповідно набутку трьох напрямків

пізнавальної активності. Останнє передбачає застосування відповідних методів та методологій дослідження.

Тож особливості мети, поставлених дослідницьких завдань та предмету дослідження спонукали до застосування низки методологій, а також відповідних методів і підходів, що дозволяють ефективно використати наявні напрацювання в царині соціальної філософії, філософської антропології, філософії екзистенціалізму, персоналізму, котрий «є способом людського буття у світі, що утверджує головною цінністю буття – вільну особистість, що творить» [380, с.222] та езотеричної практики. Зокрема, автор вважає за доцільне опертися на компаративістський аналіз, екзистенціальну діалектику, метаантропологію, соціально-антропологічний колаж та монтаж, а також метод соціально-когнітивного парадоксу.

На першому етапі дослідження компаративістський аналіз якнайкраще підходить для формування системного враження про предмет та об’єкт даного дослідження на основі вивчення та співставлення наявних інформаційних джерел (текстів) різної природи від філософсько-наукових до езотерико-містичних. Виявити в них настільки це можливо спільне та відмінне щодо бачення природи ідентичності та самоідентичності, шляхів і способів їх закладання чи відкриття, формування чи констатації, розвитку чи розгортання. До того ж компаративістський аналіз передбачає врахування авторських інтерпретацій як основної форми донесення автором інформації по будь-якій темі чи напрямку комунікативного обміну [101, с.204-205]. В цілому, вдаючись до компаративістського аналізу автор слідом за родоначальниками компаративістики, зокрема на теренах України М. Драгомановим, Д. Дашкевичем та І. Франком, намагається віднайти спільне у відмінному трактуванні феноменів ідентичності та самоідентичності з огляду на соціокультурний контекст, в якому формуються ті чи інші бачення.

Водночас, аби якнайглибше осмислити і намітити курс на зняття на рівні практики та повсякденного буття виявлених протиріч в трактуванні природи, проявів та функціонального навантаження феноменів ідентичності і

самоідентичності, автор вдається до методу екзистенціальної діалектики. І хоча сам метод зазнавав і зазнає численних метаморфоз та критики аж до заперечення його дієвості, все ж він виявляється досить ефективним щодо встановлення протиріч, притаманних як екзистенції, так і світогляду людини, осмисленню їх дійсної природи та пошуку джерела і підстав внутрішніх конфліктів та протиріч, котрі віднаходять своє втілення в соціокультурному бутті людини практично в усіх його зрізах і площинах. Зокрема, закладена М. Бердяєвим традиція віднаходити в, на перший погляд, непоєднуваному підстави для поєднання, взаємодії та відповідно причини для становлення і розвитку, виявилася плідною щодо формування консолідованого враження про феномен ідентичності попри його когнітивну мінливість з огляду на різні інтерпретаційні системи [8, с.132], а також про онтологічно нерозривну водночас взаємопоборюючу пару ідентичності та самоідентичності. Тож екзистенціальна діалектика дозволяє глибоко і всебічно осмислити всю широту суперечливості людського існування, її переживань та стану в цілому. За її допомогою також можна виявити обриси «зачарованих кіл», в межах яких «блудить» людська свідомість та впритул наблизитися до причин відповідного становища людини.

Саму ж специфіку та властивості типових екзистенціальних ситуацій, в яких опиняються люди, чи не якнайповніше дозволяє розкрити метод метаантропології, оскільки сама метаантропологія є «вченням про межі буття людини, його екзистенційні виміри, умови комунікації в цих вимірах і архетипові основи культури» [382, с.111]. При цьому будучи «однією з тенденцій розвитку філософської антропології, насамперед екзистенційної антропології Київської світоглядно-антропологічної школи» [382, с.111], метаантропологія дозволяє якнайширше опертися на українські традиції та етнічний досвід в питанні розуміння природи людини та всього, що з цим пов’язано. Так в контексті метаантропології прийнято вирізняти три зрізи людського буття: «буденне, граничне і метаграничне буття людини» [375, с.157], котрі, якщо й не розкривають сповна, то формують стійке враження про сутнісні відмінності між людьми у відповідності до стану їх досконалості.

Останнє передбачає перш за все здатність схоплювати або відкривати для себе суть всього, що представлено в бутті людини, в т.ч. вона сама та буття. Відтак кожному зі згаданих модусів буття людини відповідає певне «комфортне» змістовне наповнення феномену ідентичності, а також специфічні результати рефлексії, представлені як самоідентичність, тобто образ власного «Я». Окрім того, кожен зі згаданих модусів буття відповідає, по-перше, специфіці співвідношення між ідентичністю і самоідентичністю як усвідомленим феноменом та самоідентичністю як самовідчуванням або тим, що безпосередньо схоплюється і переживається; по-друге, рівню усвідомлення згаданого щойно співвідношення; по-третє, рівню соціокультурної зумовленості і йому пропорційно оберненому рівню індивідуальної самодостатності та цілісності.

Зважаючи на виявлену багатомірність персонально тиражованого людського буття, не важко пояснити, чому існують численні теорії і підходи, котрі намагаються розкрити природу ідентичності і, як правило, в її контексті самоідентичності. Також з огляду на згадану причину, тобто на відмінність рівнів досконалості людини, а отже і рівнів її зумовленості/самодостатності, не складно зрозуміти, чому переважна більшість людей практично нехтують, так би мовити, голосом власної самоідентичності як того, що безпосередньо схоплюється поза внутрішнім діалогом, хоч його й прийнято називати в народі голосом серця, поклику або просто внутрішнім голосом. Відтак дослідник, якщо він тільки не орієнтований винятково на індивідуальне переживання, всяке соціально значиме та сприймабельне враження про предмет свого дослідження подає у вигляді того чи іншого інформаційного конструкту. Тож досліджуючи ідентичність та самоідентичність як феномени соціального буття людини, не можливо оминути методи соціально-антропологічного колажу та монтажу, які дозволяють сформувати певне стійке цілісне бачення предмету дослідження на основі аналізу, осмислення та комбінування оптимальним чином вже наявного теоретичного багажу.

Між тим, аби настільки це можливо подолати вади раціонально орієнтовного пізнання та ослабити тиск «постійної прихованої упередженості» [403, с.2] цілком слушним буде залучення методу когнітивного парадоксу щодо дослідження. В основі методу закладено улюблену суфіями ідею про те, що «істина «намагається проявити себе» в людській спільноті, проте вона з'являється кожній людині знову і знову в таких шатах, в яких її важче за все розпізнати, причому ці її прояви, на перший погляд, видаються такими, що не мають одне до одного жодного відношення» [403, с.1]. Застосування даного методу сприяє оптимальному поєднанню екзотеричного та езотеричного досвіду, прийняттю до уваги ідей, що в світлі класичної науки виглядають як вигадка. А головне застосування методу парадоксу дозволяє просіювати теоретичні ідеї через решето практики та співвідносити певні теоретичні конструкти з дійсністю, звертаючи увагу на те, як все є безпосередньо в бутті, а не як воно видається.

Висновки до першого розділу

Світосприйняттю та світобаченню сучасної людини в цілому притаманна фрагментарність, оскільки в дійсності людина переважно оперує неупорядкованою комбінацією вражень, переконань та припущень, набутих на основі доступу до різних джерел інформації, не особливо замислюючись над тим. Останнє призводить до того, що людина не тільки не має хоча б чіткого стійкого враження про власну ідентичність та самоідентичність, але й постійно перебуває в стані екзистенціальної розгубленості, таким чином стаючи «жертвою» маніпулювання та зводячи своє сутнісне буття до статусу соціально-культурного продукту. При цьому феномени ідентичності та самоідентичності в цілому сприймаються як взаємопов'язані явища одного порядку, тобто самоідентичність трактується як похідна від ідентичності та визнається нічим іншим як самоактуалізована ідентичність: ідентичність, котра постала для себе питанням (августинівське quaestio mihi factus sum [3, 29]), і є самоідентичністю.

Щодо класичної науки та філософії, то в її просторі сформовано три основні підходи до трактування суті та природи ідентичності і самоідентичності як «продукту» рефлексії.

Субстанціональний підхід до розуміння суті феноменів ідентичності та самоідентичності, очевидно, коріниться у витоках філософії, як її нині розуміє цивілізована істота. Зокрема перед досократиками, очевидно, постало завдання звести глибоко суб'єктивний або суто приватний досвід буття, притаманний кожній людині до статусу інтерсуб'єктивного знання у відповідності до трансформації свідомості людини та розширення ролі соціуму і культури в її бутті. Задля цього відбувалася поступова об'єктивація абстрактного шляхом надання йому логічно вибудованих опису та визначень. Звичайно, цієї процедури зазнали також феномени ідентичності та самоідентичності, що в різних концепціях набули статусу різноманітних онтологічних першоелементів аж до душі

Пізніше способом та механізмом об'єктивації існування стає історія. Відтак історія береться за основу ідентичності людини як щось цілком конкретне. До того ж історія як впорядкована оповідь про себе або про іншого виявилася досить ефективним засобом і щодо збереження ідентичності людини після її фізичної смерті, і щодо певної консолідації публічного та приватного зрізів буття, оскільки певним чином дозволяла об'єктивувати, тобто зробити доступним для сприйняття іншими, суто приватне буття, так би мовити, «тілесне» існування. Подальше поглиблення об'єктивації людського буття призводить до абсолютизації значимості в існуванні людини історії, котра «переросла» в феномени бога та душі, опосередкувавши на певному етапі історію бога та історію душі (поданих в священних писаннях та канонічних вченнях). Відтак для середньовічного мислителя важливим стає публічне, доведене до статусу тотальності в обличчі богата душі як його «агента» на рівні індивіда. При цьому приватне, а по суті глибоко індивідуальне цілком приноситься публічному в жертву. Синхронно з цим ідентичність як продукт публічного набуває абсолютної домінанти щодо самоідентичності як чогось огидного і противного богу та нібито несумісного з дійсним призначенням людини. Ця ж таки «жертовність» у дещо трансформованому вигляді притаманна і епосі розквіту науки та техніки, починаючи з часів Просвітництва. Релігійний бог поступово частково поступається місцем новому раціональному богу – інтелекту (в т.ч. штучному), душа – «Его» – індивідуальному богу, якого плекає в собі соціальний атом.

Інтелектуалізація та лібералізація людини у супроводі поступового «вмирання бога», тобто втрати беззаперечної авторитетності та цінності метаісторії як основи всякої ідентичності висунула нові виклики та завдання. Центром уваги стає індивід як точка фіксації унікального буття – неповторного збігу умов, обставин та якостей, або ж його буття, активність абощо. Відтак на зміну субстанціональному підходу до трактування природи ідентичності приходить соціально-конструктивістський, за якого індивід розглядається як інтегрований оригінальний продукт соціального впливу та власної активності в

усій її множині варіантів. Відповідно стержнем згаданої інтеграції виявляється суб'єкт – перш за все рефлексивно мисляче начало, а отже не просто мисляче, але фактично зосереджене на власних потребах та інтересах, котрі в цілому можна об'єднати в єдиний феномен турботи.

Переважна більшість мислителів сучасності сходяться на тому, що поштовх до започаткування згаданого вище підходу до осмислення суті феноменів ідентичності та самоідентичності дала філософська розвідка М. Гайдеґґера. Обґрунтування ідеї Dasein як зосередженого на собі буття, стало причиною філософського бачення, відповідно до якого самоідентичність, як продукт рефлексії, тобто як історія, що сама себе розповідає, або суб'єкт, що сам себе започатковує, зсередини заповнює собою ідентичність. Але така самоідентичність мало що має спільного зі спонтанністю та унікальністю, бо постійно перебуває в стані зосередженості на потоці буденних турбот, в іншому випадку виявляє себе в просторі абсурду як встановленого факту відсутності будь-якого змісту існування і активності як окрім наданих (вигаданих) самочинно. Відтак значимості та ваги ідентичність та самоідентичність набирають лише за умови присутності та взаємодії з іншими. Це означає, що самоідентичність по факту виявляється все тією ж ідентичністю, а якщо вони й підлягають розрізненню, то винятково за формальними ознаками. Останнє призводить до того, що пошук шляхів вирішення екзистенціальних проблем сучасника, не говорячи вже про всі інші, зосереджений винятково в соціально-культурній площині, в специфіці облаштування та функціонування спільноти, в особливостях організації інститутів виховання і розвитку людини.

Своєрідна гра в «піжмурки» з ідентичністю та самоідентичністю породила ідею шизофренічності свідомості людини. Прийняття за відправну ідею твердження про відсутність дійсного автора дій та історії, – а індивід розглядається лише як посередник, такий собі провідник, репрезентант та водночас ретранслятор потоку подій, але аж ніяк не автор, – породило досить стійке враження про те, що людина, як ми себе усвідомлюємо, по суті своїй є таким собі екзистенціальним конструктом – конгломератом структурних

елементів свідомості, сформованих в ході соціально-культурного становлення індивіда. При цьому феномен ідентичності фактично позбавляється конотацій з родовим началом, а лише сприймається як суто персональний і розуміється як динамічний образ конкретної людини, котра реалізує чи демонструє певні моделі поведінки, виконує ті чи інші ролі, вдається до тих чи інших дій та висловлює певні міркування.

За остаточного нівелювання родової або онтологічної ознак ідентичності стабілізуючим фактором ідентичності виявляється людська спільнота – соціально-культурний конгломерат, в межах якого продукується і підтримується вся множина моделей буття людини, котрі вибірково підлягають засвоєнню індивідом і фіксацією ним їх як своїх власних. Відтак підставою для персональної унікальності члена спільноти виявляється індивідуально виражена сукупність набутих та засвоєних моделей активності, а гарантією соціальної самодостатності індивіда та цілісності його ідентичності – визнання. Як наслідок, визнання отримує статус провідного феномена як в соціальному, так і індивідуальному бутті людини: є визнання – є особистість, немає визнання – існує певна присутність, що, як правило, перебуває в стані вигнанця.

В цілому розщеплення людини з синхронним розщепленням її буття на публічне та приватне, точніше індивідуальне, а далі на структурні елементи її свідомості чи буття поклало початок перманентній внутрішній напрузі та конфлікту, що набирає вигляду латентного протистояння між ідентичністю та самоідентичністю – між тим, якою себе розуміє людини, і якою вона себе почуває. А разом з тим, як відбувається поступове, так би мовити, поглинання ідентичністю самоідентичності за посередництва видозмінюваної історії, згаданий конфлікт заганяється в глиб людського єства. Він перестає бути усвідомлюваним, особливо в контексті шизофренічності людського буття, хоча його інтенсивність не ослаблюється і дає про себе знати в формі відчуттів втраченості для світу, глибокого екзистенціального розпачу, абсурдності індивідуального існування та виливається в феномен світовідчудження, а про зростання психічних розладів годі й говорити.

Попри домінанту західноєвропейського стилю філософування, досить слушне і функціонально дієве трактування природи ідентичності та самоідентичності, а також зв'язку та співвіднесення між ними пропонує українська думка. Її ключовим елементом є «серце» як основа основ індивідуального буття, джерело персонального існування та активності, причина персональної унікальності.

Провідниками ідеї «серця» до широкого загалу стали перш за все П. Юркевич та Г. Сковорода, а слідом за ними кожен в свій спосіб модифікуючи ідею, Т. Шевченко, М. Гоголь, П. Куліш. Спираючись на їхню творчість, можна зробити досить своєрідний як на загальнопоширений стиль філософування висновок про те, що «серце» або «правда» в контексті гоголівського бачення протистоїть не лише розуму і навіть не стільки розуму, стільки душі. Насправді, душа – це те, що робить істоту істотою, тобто надає імпульс життя, визначає риси родової приналежності. Своєю чергою «серце» або ж «правда» визначають особливості суто індивідуального буття, виказуючи замисел буття стосовно індивіда.

Так чи інакше кордоцентризм притаманний також сучасним українським мислителям. Зокрема Б. Вишеславцеву, В. Сухомлинському, Д. Чижевському, В. Шинкаруку та представникам молодшого покоління сучасників, серед яких певною оригінальністю вирізняється започатковувач метаантропології Н. Хамітов. Метаантропологічний підхід дає можливість збагнути, що кожна людина, маючи потенціал охопити собою всі відразу, все ж в дійсності перебуває на певному етапі розвитку або має певний рівень досконалості, що дозволяє їй та/або спонукає її відповідним чином відкривати для себе світ, інших і саму себе, опановуючи відповідним способом мислення та відображення дійсності (набуваючи специфічний світогляд), відповідним чином організовуючи своє існування. Мова йде про буденний, граничний та метаграничний способи буття і, очевидно, активності або стани свідомості людини. При цьому, просуваючись від буденного до метаграничного способу буття, індивід знімає внутрішнє протистояння поміж самоідентичністю та

ідентичністю, трансформуючи всі поривання в творчу самореалізацію, а всі соціальні вимоги і очікування в предмет для осмислення та вдосконалення у відповідності до розкритого творчого потенціалу.

Щодо української духовної традиції, то в її контексті прийнято розрізняти два джерела ідентичності: буденної – тіло і досконалої або цілісної чи повної – вища душа. Тому можна говорити про два «Я», притаманних людині: буденне або таке, з яким ми звиклися в повсякденному житті, та вище або істинне «Я». Перше сполучене не стільки з причиною існування як із фрагментарним змістом буття та активності особи, що постійно поновлюється разом з тим, як людина досягає певних цілей або змінюються обставини її існування. Цей зміст по своїй суті є системою аргументів на користь того способу існування, мислення та поведінки, які притаманні людина або які вона виявляє за собою. Вище ж «Я» сполучене з дійсним покликанням особи на Землі та є причиною тих подій, які проживає людина.

В цілому, всебічному дослідженню та розкриттю суті феноменів ідентичності та самоідентичності і співвідношення між ними сприяло застосування низки методологій, а також відповідних методів і підходів, що дозволили ефективно використати наявні напрацювання в царині соціальної філософії, філософської антропології, філософії екзистенціалізму, персоналізму, філософського мистецтва та езотеричної практики. Серед засадничих для даної роботи методів, чільне місце належить герменевтичному підхіду та компаративістському аналізу, а також методу екзистенціальної діалектики. Окрім того, виявлена в ході дослідження складність та багатомірність феноменів ідентичності та самоідентичності в бутті людини, притаманна їх взаємодії суперечливість, зумовили звернення до методологічних надбань метаантропології та соціальної метаантропології, що дало можливість дослідити метаморфози ідентичності та самоідентичності в буденному, граничному та метаграничному вимірах суспільного буття людини.

РОЗДІЛ 2
ЗМІСТОВНЕ НАПОВНЕННЯ ТА СПІВВІДНОШЕННЯ МІЖ СОБОЮ ФЕНОМЕНІВ, ЩО ВИКАЗУЮТЬ ОСОБЛИВОСТІ ВИОКРЕМЛЕНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ

2.1. Ідентичність як фактор людського буття та активності

Спираючись на доступну схопленню специфіку мислення і свідомого відображення всього, з чим так чи інакше має справу людина, очевидно, феномен ідентичності відкривається їй раніше ніж сам процес встановлення ідентичності, тобто ідентифікація, оскільки ідентичність виявляється безпосередньо як один з елементів вмісту свідомості, тоді як процес, так би мовити, як правило, відбувається автоматично і автономно, не привертаючи до себе уваги. Звичайно, це за умови, коли людина повторно має справу з уже знайомими їй речами чи явищами. Коли ж їй доводиться стикатися із незнайомими об’єктами сприйняття, то процес ідентифікації або формування неконфліктних образів цих об’єктів і надання їм ціннісного предикату або закріплення за ними функціонального навантаження обов’язково спирається на вже наявні в свідомості ідентичності (образи в поєднанні з ціннісними предикатами), тобто мислення і засвоєння нової інформації відбувається за правилом аналогій. Тоді як первинні ідентичності в свідомості людини, очевидно, закладаються в стані немовляти впродовж періоду її соціалізації разом з тим, як формується її вербальна система та запускається в дію внутрішній діалог як механізм постійного оперування з ідентичностями, тобто «вмикається» друга сигнальна система в контексті теорії І. Павлова. Відтак ідентичність виявляється основною одиницею оперування свідомості в процесі мислення, тобто оперування поняттями, символами тощо шляхом іманентного приговорювання. Останнє означає, що без ідентичностей не можливе (логічне) мислення як ми його знаємо, а отже і існування людини як ми себе знаємо. Це також означає, що в потоці буденного існування і мислення людина не

загострює уваги на самих ідентичностях: ані на їх суті, ані на походженні. Вона сприймає ідентичності як само собою очевидні і зрозумілі речі, що неспростовно супроводжують її існування, допомагаючи підтримувати враження про навколишній світ як нібито вже завжди знайомий, та роблять звичний потік мислення можливим взагалі. Таким чином в найширшому розумінні про ідентичність можна сказати, що вона є таким собі посередником між дійсними речами світу або «речами в собі» в контексті кантової філософії, тобто реальністю, та образами, котрі формуються в свідомості під тиском сукупності подразнень, спричинених елементами реальності, консолідуючи в собі цілісне враження про виділений об’єкт сприйняття чи пізнання. Разом з тим ідентичність допомагає мисленню людини в умовах притаманності природній мові численних синонімічних рядів підтримувати строгу адресність до конкретного образу. Йдеться про те, що часто в мові одна і та ж річ чи явище в різних своїх проявах чи модусах позначається різними термінами або й поняттями так, якби це були різні речі чи явища. Відтак феномен ідентичності запобігає втраті змістовного зв’язку між різними позначаннями фактичного одного й того ж об’єкту. Останнє дозволяє, окрім іншого, в колосальних масштабах розширити інформаційний діапазон вербальних текстів, особливо в поєднанні з невербальними засобами комунікації, роблячи можливими та досить ефективними або дієвими і гру слів, і маніпулювання змістом чи контекстом, а головне створює стійкий зв'язок поміж логічним та образним мисленням. Що ж до образного мислення, то в першу чергу саме завдяки йому мисляча істота відрізняється від штучного інтелекту, особливістю функціонування якого є дія в межах правила один інформаційний факт (об’єкт означення) – одне позначення. Образне ж мислення дозволяє відкривати, якщо й не безліч, то величезну кількість смислових горизонтів щодо будь-якого тексту (чи контексту) відповідно до рівня інтелектуальної, духовної чи іншої досконалості суб’єкта, а ідентичність як феномен свідомості дозволяє при цьому зберігати порозуміння та підтримувати функціональний контакт між суб’єктами мислення і спілкування.

Серед решти ідентичностей особливе місце належить ідентичності людини, зокрема як такій, що підлягає найпершому схопленню свідомістю дорослої, тобто схильної до (логічних) розмірковувань особи за принципом «Я» та все решта або «не-Я». До останнього автоматично зараховується все, з чим індивід має справу поза власним «Я», тобто поза тим, на що себе поширює і з чим асоціює себе «Я», позначаючи його як «Моє». Таким чином «Моє» набуває особливого статусу стосовно «Я», виявляючись його продовженням, а по суті і даним у відчуттях чи відкритим для осмислення таким собі «наповненням» «Я» або його втіленим чи опредмеченим проявом, тим самим засвідчуючи та розкриваючи особливості власних смаків, вподобань та інших ірраціональних і раціональних якостей конкретно взятої людини. При цьому ідентичність ані особи, ані людини як подвійно унікальної істоти зокрема в розрізі платанової філософії (по роду своєму і як індивідуальна неповторність) в цілому не зводиться до «Я» практично в жодному з контекстів філософської або ж іншої думки щодо природи та/або суті ідентичності. Тож в просторі громадської думки в різних конфігураціях і співвідношеннях одна до іншої представлена велика кількість версій щодо того, чим же може бути ідентичність людини. Останнє, окрім іншого, означає, що залишаючись, так би мовити, по цю сторону антропологічного бар'єра, людина не спроможна відкрити для себе справжню природу власної (як і будь-якої іншої) ідентичності. Все, що їй залишається в такому разі, так це формулювати відповідні різноманітні версії та шукати їм застосування на практиці, аби щонайменше надати певної ціннісної ваги конкретній версії. Тому формування більш-менш чіткого враження про ідентичність, очевидно, слід розпочинати з виділення найочевидніших моментів, які виказують природу, функціональне навантаження тощо ідентичності.

До таких найочевидніших моментів, котрі викривають або хоча б виразно натякають на природу та суть ідентичності, в першу чергу можна зарахувати:

- модус існування ідентичності;
- стани ідентичності;

- об’єкти асоціації з ідентичністю;
- функціональне навантаження ідентичності;
- спосіб схоплення ідентичності.

В першу чергу мисленню дослідника відкривається видовий та індивідуальний модуси ідентичності. Кожен індивід тією чи іншою мірою відкриває в собі і загальнолюдські риси, і риси етносу та/або іншої стійкої соціальної групи, до якої він належить, і неповторні риси, котрі виказують його осібність та індивідуальну унікальність. Щоправда ці особливості схоплюються радше інтуїтивно або ж автоматично, оскільки з моменту їх прискіпливого аналізу та осмислення щонайменше виявляється певна розмитість та нечіткість рис, а також певні складнощі з розрізненням між видовими і етнічними або якимось іншими груповими за своїм походженням рисами ідентичності. Плутанину в цьому питанні перш за все привносить часта підміна видової належності людини до Homo Sapiens на родову належність. Між тим, в українській культурній традиції Рід асоціюється з началом етносу українців, його витоком, бо «Могутній Рід – опікун вічності роду своїх синів і доньок як на землі, так і в царстві зоряного духа предків» [52, с.25]. Відповідно в цьому контексті родова та етнічна належність виявляються одним і тим же. Між тим, внаслідок згаданої плутанини з визначеннями належності, принаймні в українському культурному просторі виявляється, цілком можливо, штучно зумовлений факт розчинення етносу у виді Homo Sapiens. Тобто відбувається нівелювання етнічної осібності в даному випадку українців під тиском, цілком можливо, штучно сформованої і підтримуваної домінанти загальнолюдського начала так, якби було абсолютно беззаперечно встановлено, що всі людські роди, етноси або ж раси мають одне єдине походження. Суперечка ж, і то досить в’яла, щоб не сказати штучно підтримувана в актуальному стані, йде лише між іудейським міфологічним контекстом, у відповідності до якого началом людства є союз Адама та Єви, створених Ієговою, та нібито науковим дарвіністським контекстом еволюціонізму, що не витримує жодної критики з огляду на здоровий глузд і дійсний стан подій у світі. Насправді ж може

виявитися, що окремі етноси або раси мають різне походження. Принаймні до подібного висновку підштовхують як міфології різних народів, так і вдумливий аналіз процесів, що відбуваються в історії людства, а також розмірковування над ситуацією людини, від якої щонайменше приховано зміст її існування. Усвідомленому розведенню між собою видової і родової або етнічної належності досить помітно зашкоджує також виокремлення соціального та індивідуального начал людини. Тобто має місце виокремлення не видової, родової, расової чи етнічної належностей, а соціальної зумовленості. Вже Аристотелю приписують вислів про те, що людина за своєю природою – суспільна істота, тобто потребує присутності інших, аби бути людиною взагалі. Хоча за потребою людини в присутності інших, якщо бути точнішим, стоїть не її соціальна зумовленість, а множинність як обставина становища людини в контексті філософської антропології Х. Арендт, котра факт прояву множинності бачить в тому, «що люди, а не Людина, проживають на Землі і заселяють світ» [11, с.21], до того ж ці люди схильні засвідчувати власну унікальність один поперед одним, інакше індивідуальне начало втрачає будь-який зміст, бо людство в такому разі стає в один ряд з будь-яким іншим видом тварин. Останнє можна трактувати як певну аксіому, на якій зводиться враження про походження і буття людини на Землі: не Людина з'являється, а відразу люди, себто певна група людей. І таких груп людей може з'явитися декілька, відокремлених між собою просторово і часово. Ці групи можуть дати, а як свідчить археологія, психологія, інші експериментально обґрунтовані наукові пошуки і саме життя, дали початок або різним расам, або й етносам, частина з яких, складається таке стійке враження, ніби зникла одномоментно з обличчя Землі, наприклад, етруски, ольмеки або представники, так званої, трипільської культури, інша ж частина почала між собою взаємодіяти та змішуватися, закладаючи початок цивілізаційним або ойкуменістичним рухам – розмиванню відмінностей між етносами, особливо антропологічних, закладанню основ під враження про спільне походження та історію. Тут прикладом може слугувати аналог із маніпулюванням ідеями спільності історії і

походження «братніх» народів. Тож в кінцевому підсумку сучасні мислителі схиляються до переконання в тому, що в людині слід виокремлювати соціально обумовлене та індивідуальне начала. Зокрема Ю. Габермас в своїх розмірковування приходить до висновку, що «Я-ідентичність» є нічим іншим як комбінацією особистої та соціальної ідентичностей. Проте подібним переконанням, як правило, бракує чіткого висвітлення того, що саме є джерелом індивідуальної та відповідно соціальної, зводжуваної фактично до видової ідентичності.

Між тим, встановити згадані джерела ідентичності досить легко, якщо покладатися на комбінацію іудо-християнського і суто етнічного українського культурного контекстів. Джерелом видової, найчастіше зводжуваної до соціальної ідентичності є душа як її прийнято розуміти в контексті класичного християнського світогляду опосередненої людини (див. підрозділ 1.1. Проблема ідентичності та самоідентичності в соціальному бутті людини: історико-філософська рецепція). Джерелом індивідуальної ідентичності виступає Серце як його трактують українські мислителі, зокрема Г. Сковорода (див. підрозділ 1.5. Змістовне наповнення феноменів ідентичності та самоідентичності в лоні української думки та традиції). Інакше кажучи, душа людини відмінна від душі будь-якої іншої живої істоти, при цьому її основна функція зводиться до «оживлення» і приведення в дію саме людського тіла. Окрім того, душа людини по суті своїй є такий собі проект, відповідно до якого відбувається «конструювання» тіла. Серце в свою чергу виступає джерелом індивідуальної осібності, запускаючи в дію «програму» індивідуального існування і активності або Долю кожної конкретної особи. Серце також можна розуміти як модератора людської душі. При цьому українська езотерична думка, міфологія, як зрештою і світова езотерична думка на відміну від, так би мовити, офіційної іудо-християнської парадигми легко розкривають співвідношення та особливості взаємодії душі і Серця. Це стає можливим тому, що езотеричні школи не виділяють душу як стійку неподільну субстанцію, а певну кількість енергетичних структур або тіл, кожне з яких має свої визначені функції. До

речі, подібне бачення суті душі можна зустріти навіть в Каббалі – містичному вченні іудеїв, що органічно доповнює Тору – прототип біблійного Старого Завіту. Один зі знавців Тори, окрім іншого зазначає, що людині, зокрема гою бог дарує три душі, тоді як єврею на вихідні він дає покористуватися ще дві. Звідси знавець Каббали, між іншим, робить цікавий і далекий за своїми наслідками висновок: «Краще за все, звичайно, коли душа переселиться в єврея – йому-то до спасіння рукою подати, виконуй собі заповіді – і все. Дещо гірше душі, що виявилася в тілі не єврея, – для виправлення йому доведеться пройти *гіюр* (кажуть, коли не єврей приймає іудаїзм, він отримує додаткову душу)» [294, с.64]. Таким чином, одне з енергетичних тіл (або декілька) виконує функції, якими не спокушена в тонкощах християнська думка наділяє «класичну» душу, інше – функції Серця. Відтак, можна дійти висновку, що масово репродукована іудо-християнська догматика явно спотворює або викривляє дійсну природу людини, в т.ч. і шляхом поширення спотвореного враження про душу, стверджуючи, що «ваша душа складається із розуму, емоцій і волі» [295, с.27], а отже і її становище. Як наслідок, в контексті іудо-християнства зазнає значного спотворення і суть або природа ідентичності людини в цілому. З подібними викривленнями окремі мислителі кожен в свій спосіб намагалися або ж боротися або ж певним чином згладжувати їх. Зокрема один з визначних стовпів західноєвропейської думки І. Кант, аби підкреслити автономність людини у прийнятті раціональних рішень в контексті розроблюваної ним етики та антропології мусив констатувати, що людина хоча й занурена в світ причинно-наслідкових зв’язків, тобто фактично є створінням бога, але стала автономною істотою внаслідок того, що в її існування вривається Свобода, котра є трансценденцією, тобто існує поза богом і незалежно від нього.

Подібне бачення становища людини, окрім іншого спонукає глибоко задуматися над тим, чи особистісне буття виникає з безособистісного, чи навпаки, особистісне буття є першопричиною всякого відокремленого буття? Відтак постає супутнє першому інше питання, що переважає або є первинним

стосовно іншого, індивідуальний зміст існування, тобто конкретна людина є абсолютним суб'єктом, чи родовий зміст існування, тобто конкретна людина є функціональним суб'єктом – суб'єктом, котрий не залежно від нього самого уже має визначене призначення або місце і роль в бутті роду (людства)? До речі, ідею первинності роду стосовно індивіда досить розлого обґрунтовує інший стовп західноєвропейської школи Г. Гегель, дійшовши висновку про те, що свобода є пізнаною необхідністю, на відміну від кантової свободи як абсолютної спонтанності.

Рухаючись в руслі вищенаведених розмірковувань, можна дійти декількох висновків:

1) буденному мисленню не до снаги схопити суть ідентичності, чим би вона була насправді: від певної сутності чи субстанції до витвору химерної гри уяви або «божественної гри» в контексті буддистської традиції [38, с.325];

2) буденному мисленню на відміну від споглядання відкриваються певні модуси ідентичності, зокрема, соціальний та індивідуальний виміри ідентичності як такі, що найкраще піддаються аналізу, дескрипції і осмисленню в цілому;

3) ідентичність людини постає перед дослідником не як деяка цілісність, а як певна стійка комбінація ідентичностей (субідентичностей) або ж система атрибутів людини.

Зрештою про ідентичність людини можна сказати, що вона є динамічним явищем: людина завжди відкривається для самої себе тим, чим і водночас ким вона себе виявляє на момент постановки питання. Предметом осмислення в такому випадку, як правило, стають питання, котрі мають максимальне змістопокладаюче навантаження для мислячого суб'єкта: від суто есенційних, які в свій час сформулював І. Кант до суто екзистенційних, на кшталт тих, над якими замислюється Р. Бах («Найпростіші питання – насправді найскладніші. Де ти народився? Де твій дім? Чим ти займаєшся? Куди ти йдеш? Думай про це іноді і спостерігай за тим, як твої відповіді будуть змінюватися» [22, с.49]) або інші практики, зокрема послідовники суфійської традиції.

Між тим, в залежності від того, яким чином і які питання перед собою ставить дослідник суті людського буття та природи людини, а отже і природи її ідентичності, перед його мисленнєвим поглядом постають різні стани ідентичності: субстанціональний, номінальний та феноменальний. Ці стани, радше за все, не виключають одне одного, а, навпаки, доповнюють, забезпечуючи всі можливі функції, які виконує ідентичність. Їх також можна порівняти з каналами, за посередництва яких відбувається змістовне наповнення ідентичності.

Першим і найочевиднішем є субстанціональний стан: ідентичність відкривається мисленню як стабільно існуюча в просторі та часі річ чи явище, котра забезпечує тяглість та цілісність суб'єкта, тобто робить можливим саме по собі існування і активність суб'єкта. Найпоширенішим субстанціональним прообразом ідентичності, звісно, є душа. Ідентичність людини пов'язують з душею далеко не тільки іудо-християнські традиції, але й культури багатьох інших народів, особливо тих, котрі осібно стоять стосовно сучасної цивілізації. В таких випадках душа часто набуває конкретного виразу чи то метелика (давньогрецька міфологія), чи малесенької копії суб'єкта, що сидить в його тілі (міфологія первісних народів, зокрема півночі), або ж світимої енергетичної структури у вигляді кулі чи яйця. При цьому субстанціальна душа підпадає під окремі фізичні виміри, зокрема ваги, та свою субстанційну природу засвідчує виходами за межі тіла, наприклад, в стані коми людини, або внаслідок подорожі світловим каналом. В такому разі ідентичність людини сприймається як дещо, що відкривається схопленню або безпосередньому переживанню чи відчуванню. Тобто ідентичність набуває статусу онтологічного конструкту та атрибуту людини. Проте надто кількісно обмежений досвід переживань, а також неймовірна витонченість, доступна лише для обмеженого кола людей, переживань, пов'язаних з безпосереднім проявом власної душі як субстанціальної основи ідентичності все ж породжує у мас певний скепсис щодо чистоти подібних переживань, і, відповідно, сумнів щодо справжності субстанціональної природи душі та/або ідентичності.

Водночас широкому загалу значно простіше відкривається номінальний стан ідентичності як засіб маркування та розмежування речей світу, так чи інакше представлених в досвіді людини, в т.ч. і як дієвий засіб маркування самої людини з одного боку та індивідуальної осібності з іншого. Інакше кажучи, в побуті найчастіше ідентичність зводиться до звичайного поняття, яке дозволяє не плутати між собою представлені в свідомості образи всіх речей та явищ, в т.ч. і самого себе та іншого, котрі формуються на ґрунті безпосереднього досвіду сприйняття реальної основи під різноманітні образи, та самого образу явища чи речі. При цьому досить легко помітити, що і поняття, і образ завжди мають соціальну значущість та соціальне походження. Ті властивості і якості, які слугують основою образу або ідентичності і конкретного індивіда, і людини взагалі, сприймаються неспокушеним в тонкощах езотеричного досвіду спостерігачем не як іманентні, а як набуті в процесі соціалізації. Для стороннього спостерігача формування образу та ідентичності людини дуже схоже на поступове акумулювання соціально визнаних якостей, властивостей та ознак, починаючи з найвиразніших, зокрема належності до роду, статі і завершуючи індивідуальними характеристиками, вершиною прояву яких є талант, а за його відсутності – здібності, в гіршому випадку – схильності. Як наслідок, з позиції численних науковців і філософів нового часу, зокрема П. Бергера «ідентичність формується соціальними процесами. Один раз викристалізувавшись, вона підтримується чи навіть переформовується соціальними відносинами» [25, с.84]. Тобто, той образ людини, який схильна сприймати і утримувати людина за своєю природою є соціальним продуктом. При цьому за самим образом буденна свідомість мас «примудряється» не помічати чистий суб’єкт, завдяки існуванню якого тільки і можливе формування та утримання образу. Образно кажучи, за «портретом» якось дивно губиться і сам прототип портрету і обставини та механізми, за яких цей портрет можливий. Відтак в масовому розтиражуванні будь-якої глибокої думки, як правило, контекст схоплюється однобоко. Зокрема, вихоплена з контексту і заяложена частим цитуванням фраза К. Маркса про те, що «сутність

людини не є абстракт, властивий окремому індивіду. У своїй дійсності вона є сукупність всіх суспільних відносин», зводиться до банального констатування тотальної соціальної зумовленості як самої особи так і її ідентичності. Хоча згадану ідею можна трактувати явно по-іншому, виходячи з того, що не будь елемента соціальності в природі ідентичності людини, люди ніколи б не змогли порозумітися між собою, залишаючись в просторі власної унікальності, несхожості і несумісності з іншими, перебуваючи в стані непереборної самотності. І тільки елемент соціальності дозволяє «змикати» між собою людей, робити їх сприймабельними і зрозумілими один одному. Щоправда з іншого боку гіпертрофована значимість елемента соціальності в природі людини і її ідентичності тягне за собою утвердження стереотипів з розряду вульгарного матеріалізму та/або сліпого релігійного чи ідеологічного фанатизму. В такому разі людина опиняється в полоні соціально-ідеологічної конструкції, де її місце і роль зводиться до стану соціального гвинтика, а отже відверто нівелюється в людині суто людське, особистісне. Відтак, як помітив О. Лєонтьєв, «ідея прямого зведення особистості до сукупності ролей, які виконує людина, є однією з найбільш жахливих. Роль – не особистість, а швидше зображення, за яким вона ховається» [202, с.84], і це в умовах засилля радянської марксистсько-ленінської ідеології.

Між тим, кожен по своєму розкриваючи природу ідентичності, і субстанціональний і номінальний стани ідентичності не охоплюють собою в цілому буття особистості, особливо його приватний вимір, тобто буття, яке найповніше розкривається за посередництва атрибуту «моє», особливо екзистенціалу «історія», точніше «моя історія», котрий в контексті сучасної філософії, зокрема філософських концепціях Ж.-Ф. Ліотара та Ж. Дерріди осмислюється як нарратив. Як показує буденна практика, зосереджуючи на тому увагу, а в переважній більшості ні, кожна людина засвідчує власну ідентичність як дещо, що конструюється, реорганізується, виникає в процесі оповіді чи діалогу, в т.ч. внутрішнього і розпорошується разом з завершенням діалогу чи вичерпанням змісту оповіді, аби знову виникнути в контексті нових

оповіді чи діалогу. Таким чином людина і проявляє, і виявляє власну ідентичність, а також ідентичність своїх реальних чи уявних співбесідників як явище, таке ж мінливе та залежне від умов і обставин, в яких воно відбувається, як і будь-які інші явища. При цьому ядром феномену ідентичності, очевидно, є факти, біографічні і подієві, тоді як властивостей стихійності йому надають оціночні судження, котрі неодмінно супроводжують факти та найчастіше становлять для індивіда більшу цінність, аніж самі факти, зосереджуючи на собі левову частку уваги і продуцента, і реципієнта суджень. Відтак саме оціночні судження в усіх своїх проявах від міркувань доцільності (раціональних за своїм забарвленням) до алегорій і порівнянь (чисто ірраціональних за своєю суттю) зосереджують в собі увесь емоційний заряд спілкування, роблячи його насиченим. Саме цей заряд швидше за все є тією дійсною енергією, яка дозволяє формувати, утримувати і зберігати в пам'яті сформовані образи. Тож в щойно згаданому контексті ідентичність виявляється таким собі конструктом дискурсу.

В цілому ж, органічне поєднання між собою виявлених трьох станів ідентичності дозволяє сформувати функціонально дієве враження про природу ідентичності та її властивості. Субстанціональний стан ідентичності по суті своїй є інтегрованим континуумом «фактів» – атрибутивних властивостей носія ідентичності (не лише вроджених, якщо дивитися з позиції класичної психології, але й набутих властивостей та ознак), виконуючи функцію ядра. Таке ядро найчастіше в багатьох вченнях приймають за душу, рідше тіло, фізичне, ментальне абощо. Феноменальний стан ідентичності відкривається як динамічна сукупність всіх можливих проявів носія ідентичності, виконуючи функцію оболонки або сфери дотику до ідентичності та взаємодії з іншими ідентичностями. Репрезентантом феноменального стану є враження, котре поєднує в собі образ і емоційний заряд, що його супроводжує. Цей емоційний заряд корелює з відповідним ціннісним предикатом, що обов'язково додається до ідентичності. Номінальний стан ідентичності дозволяє підтримувати взаємодію між ядром та оболонкою ідентичності, забезпечуючи їх інтеграцію

шляхом перманентної актуалізації і синхронізації. Саме номінальний стан ідентичності вберігає людину від божевілля або ж психічних розладів, за яких спостерігається розщеплення особистості, втрата соціальних орієнтирів, «випадіння» за межі соціальної взаємодії. Тобто саме завдяки номінальному стану ідентичності людина кожного разу виявляє себе людиною як вона себе знає, а не постійно розпадається на фрагменти; індивід виявляє себе як самого себе, яким він себе знає, а не стає чимось стороннім для самого себе або виявляє себе завжди чимось чи кимось іншим; людина виявляє інших, речі та явища світу і сам світ в цілому такими, якими вона їх знає, а не такими, що підлягають постійно повторюваному відкриттю. Таким чином номінальний стан ідентичності робить будь-який предмет взаємодії або сприйняття знайомим, зокрема за посередництва системи знаків, ярликів та символів або факту «пойменування», що завжди передбачає процес ідентифікації, як правило, не актуалізований за звичних обставин.

Міркування в обраному руслі відкривають завжди уже відомий факт, яким людина постійно нібито нехтує (просто не помічає) в процесі поточного мислення, тобто перебуваючи в стані соціального анабіозу: свідомість людини насправді має справу з відображеннями або ж образами дійсності, а не самою дійсністю, на чому наголошував, наприклад, ще І. Кант, акцентуючи увагу на природі «речі в собі». Цей факт легко встановлюється і так же легко спростовується, покладаючись на буденний досвід. При чому встановлення і спростування згаданого щойно факту поєднуються між собою за принципом антиномій, виявлених, знову ж таки, Кантом. Підставою для спростування слугує поточна практика, адже людина певним чином взаємодіє, реагує чи впливає, тобто певним чином проявляє активність стосовно дійсності, покладаючись на відображення, наявні в свідомості, ідентифіковані нею як знання. І така активність відзначається позитивними характеристиками, що автоматично спонукає людину думати ніби вона адекватно відображає дійсність, тобто такою як вона є, а не якою вона видається і адекватно реагує на неї (дійсність в усій її множині і водночас неподільності), трансформуючи її за

власним задумом чи впорядковуючи відповідно до свого наміру. І все ж, намагаючись встановити ядро власної ідентичності або її субстанціонального носія, вона (людина) має справу не з самим ядром чи субстанцією, а лише з ноуменом: символом, враженням, знаком абощо. Тобто, душа, серце, тіло, «Его» чи «Я» в свідомості буденної людини завжди постають як ідеальні речі, образи і ніколи не відкриваються мисленню в своєму природному стані, який, очевидно, можна лише споглядати. Принаймні про це свідчить езотеричний досвід. Тому і християнська душа, і українське серце, і антична сома (soma), і психоаналітичне «Его» в просторі масової свідомості – це лише фантоми, які дозволяють непізнаване зробити відомим, зрозумілим, а отже функціонально навантаженим та ціннісно виправданим, таким, що має певний зміст і призначення навіть не стільки в бутті, скільки в побуті людини в цілому та/або конкретної особи зокрема. Інакше кажучи, людина, будучи заклопотаною істотою, знає не істинну душу, яка робить її живою суттю, а ту, яку вона сама для себе вигадала; не природне тіло, а плоть, що нібито перебуває в її розпорядженні і підлягає турботі; не серце, що єднає собою людину і її джерело, утримуючи в собі зміст індивідуального існування, а життєво важливу органелу, нехай навіть романтизовану та дещо містифіковану; не породження обмеженої свідомості, призначенням якого є убезпечення її від зустрічі з Невідомим, в т.ч. числі шляхом концентрації левової частки уваги на собі, а «Я» як нібито невловиму основу ідентичності, наприклад. в контексті гуссерліанської феноменології чи фройдового психоаналізу абощо як кому до вподоби. В цьому ряду дещо осібно перебуває приватна історія або нарратив, оскільки вона є радше механізмом, котрий за посередництва внутрішнього діалогу дозволяє зводити всі субстанціональні варіації ідентичності до цілого, не фіксуючи на тому увагу, але убезпечуючи індивіда від розпаду на фрагменти буття і існування, аніж об’єктом чи річчю.

Виявлені модуси та стани ідентичності, а також накопичений людством різноманітний досвід і теоретичні знання про природу та суть ідентичності дозволяють встановити низку функцій, притаманних ідентичності. Зокрема чи

не найочевиднішою серед них є підтримання тяглості носія ідентичності або збереження його в часі. Принаймні такого переконання тримається В. Хьосле, апелюючи до ідеї про те, що «реальна ідентичність їхньої (*людських істот*) свідомості передбачає, як один із факторів, послідовність, остання ж передбачає формальну ідентичність об'єктів свідомості» [387, с.114], тоді як формальна ідентичність в свою чергу є передумовою «послідовності будь-якої теорії про ці об'єкти» [387, с.112]. Таким чином ідентичність людини забезпечує підтримання послідовності історії самої людини або є підставою для формування і підтримання враження про незмінність її «ядра» (суті) у часі на фоні постійної змінності її проявів. Тож в кінцевому варіанті ідентичність убезпечує людину по роду своєму від розчинення в оточуючому світі чи в Всесвіті (Хаосі) та мимовільної трансформації в інші живі істоти, а як особу від соціальної ентропії, тобто втрати індивідуальності, екзистенціальної відмінності від будь-кого іншого. Як наслідок, ідентичність забезпечує автентичність носія ідентичності. Окрім того ідентичність забезпечує змістовність (логічного) мислення та функціональність інтелекту в цілому, оскільки виступає в ролі посередника між образом чогось, зафіксованим у свідомості та основою під цей образ або явищем чи предметом, що належить дійсності. Ідентичність також автоматично передбачає «прикріплення» до образу функціонального навантаження, яке закріплюється за основою під образ, та ціннісного предикату, що й робить образ цілісним, а основу під нього функціонально придатною та значимою в існуванні людини. Якщо ж піти ще далі в міркуваннях подібним чином, то виявиться, що ідентичність є таким собі «мостом», через який обмежена людська свідомість переміщується з зони невідомого, уникаючи страху перед Незвіданим, в зону відомого, закріплюючись в зоні комфорту. Феномен ідентичності також дозволяє звуженій свідомості утримувати свій фокус на картині світу, приймаючи її за реальність, таким чином залишаючи поза увагою дійсний стан справ: як стверджують різноманітні езотеричні знання, людина занурена в ілюзію, будучи заручником, так званої, «божественної гри» або майя. При цьому

«…*Майя* була в основному магією, а боги були *маїнами*, «магами» настільки, наскільки вони були творцями» [97, с.446]. Інакше кажучи, переміщення людини з реальності в штучний світ свого існування неодмінно супроводжується виникненням ідентичностей. Або навпаки, звуження (обмеження) з якихось причин свідомості людини, автоматично супроводжується формуванням ідентичностей, в т.ч. ідентичності самої себе, що призводить до переміщення людини в штучний світ помешкання. Саме ідентичності наповнюють штучний світ існування людини, тоді як реальність лише проявляє себе за їх посередництва та є основою під їх існування. Відтак допоки людина мислить, іншими словами, допоки вона нездатна довільно припиняти внутрішній діалог і утримувати відповідний стан, вона залишається сама собі невідомою, більше того, сама для себе Незвіданим, а тому завжди має справу з власною ідентичністю, а коли образно сказати, то – з власною проекцією або тінню. «Тінь» же можна помислити, наприклад, в контексті знаменитої платонової оповіді про Печеру і Спостерігача, повернутого в її глиб, як, до речі, і проекцію в контексті теорії еманації, притаманної в тому чи іншому вигляді фактично усім культурам і етнічним міфологіям на відміну від, так би мовити, канонічних гілок іудо-християнства, зосереджених на ідеї прямого креаціонізму.

Все це говорить про те, що окрім іншого буденна людина або заклопотана істота, яких би інтелектуальних висот вона досягала, досліджує чи вивчає не реальність, а лише доступні для осмислення її прояви, зведені в єдино за посередництва феномену ідентичності, приймаючи останні, як правило, за чисту монету, тобто як власне реальність. Відповідно, підміна реальності, так би мовити, у лоні обмеженої свідомості інтегрованою до стану цілісної картини світу сукупністю ідентичностей свідчить про те, що раціональне мислення налаштоване на роботу винятково з враженнями, символами, образами та поняттями, тобто вмістом свідомості і аж ніяк не з самою реальністю. Фактично для раціонального мислення окрім стійкої картини світу іншої «реальності» принципово не існує. Воно може лише здогадуватися про існування чогось відмінного від звичної картини світу, представляючи відмінне як плід уяви або

ж фантазії. Тому намагаючись встановити, чим насправді є реальність, дослідник, покладаючись на уяву, при цьому залучаючи інтуїтивно набуті враження або ні, продукує різноманітні конструкти реальності, підбираючи низку «залізних» аргументів на користь того, що саме взятий до уваги той чи інший конструкт реальності, і є самою реальністю, принаймні максимально наближений до реальності. Те ж саме стосується ідентичності. В світлі раціонального мислення схоплюється не сама ідентичність як вона є, тобто її суть чи природа, а мислиться низка різноманітних варіантів, чим вона може бути. Так представники і прихильники класичного стилю філософування бачить у кожній людині носія ідентичних пізнавальних можливостей. А отже кожній людині притаманні однакові як механізми ідентифікації і оперування з ідентичностями, так і операційні системи чи відповідні утворення, які підтримують і запускають в дію всю сукупність механізмів, властивих людині. Відтак ідентичність людини схоплюється як певна субстанція, яка й робить людину людиною, вирізняючи її серед решти живого, а також яка є причиною індивідуальної унікальності. Модерністька філософія в свою чергу тяжіє до ідеї про те, що люди різняться між собою не лише персонально-тілесними характеристиками, але й специфікою пізнавальних можливостей, що має своє відображення в структурах свідомості. Структури формуються з огляду на умови і обставини їх формування та специфіку пізнавальних можливостей як процесу ототожнення особою себе з певним чином впорядкованою сукупністю власних ознак і властивостей. Хтось ототожнює себе лише з грубими тілесними проявами і потребами, хтось з духовністю абощо. Таким чином ідентичність відкривається як динамічний соціальний конструкт, котрий зазнає постійного впливу і під дією різних факторів, здатний помітно трансформуватися. Одним з провідних в такому разі чинників формування та трансформації ідентичності як соціального конструкту, звичайно, визнається виховання, котре включає в себе і освіту також. В свою чергу постмодерністська філософія разом із втратою суб’єкта взаємодії і дискурсу шляхом розототожнення автора, висуває як провідну ідею про те, що не лише пізнавальні можливості індивідів явно

різняться між собою, але й кожен індивід може в різних ситуаціях проявляти різні пізнавальні можливості. Звідси особливого значення набуває ідея Різоми як потоку змістів, котрі кожного разу відкриваються зовсім по-новому, а отже ідентичність як постійний потік історії, що розгортається в різноманітних умовах та обставинах, є завжди динамічним утворенням, котре кожного разу як припиняється діалог чи монолог, «затухає», аби відновити свою актуальність разом з поновленням попереднього чи започаткуванням нового діалогу або ж монологу. Таким чином в контексті постмодернізму для пізнавальної діяльності людини її ідентичність стає предметом маніпулювання: людина довільно наповнює змістом поняття ідентичності у відповідності до її світоглядних установок та преференцій. Зрештою, подібні роздуми приводять до переконання в тому, що схопити справжню суть ідентичності можливо лише шляхом споглядання, адже в процесі споглядання ідентичність автоматично відокремлюється від речі чи явища реальності, стаючи просто зайвою, бо в ході схоплення немає жодної потреби в жодному посереднику, зокрема щось маркувати, позначати абощо як і немає жодних підстав ставитися турботливо чи інтенційно до чого б то було. Тож ідентичність сама стає предметом прямого схоплення як один з елементів реальності, а не абстрактне поняття чи ідеальна «схема» в лоні звуженої свідомості, що підміняє собою реальність. При цьому між ідентичністю як елементом реальності, що осягається внаслідок споглядання, та ідентичністю як предметом дослідження за допомогою раціонального інструментарію мислення раціонально мисляча істота, як правило, неспроможна виявити чіткий зв'язок, так само як і не може виявити проміжні ланки між спогляданням та мисленням, схопленням та пізнанням, бо їх насправді не існує. І все ж, як свідчить життєвий досвід та практика, окремим індивідам таки вдається внаслідок специфічних як на обивателя і кропітких вправлянь досягати такого рівня розвитку, розширення або очищення свідомості, коли він (індивід) спроможний спочатку мимовільно, а потім і довільно переключатися з мислення на споглядання та навпаки. Окрім іншого це призводить до того, що в процесі та внаслідок розширення меж

усвідомлення і самоусвідомлення індивідом, феномен ідентичності поступово перестає сприйматися людиною однозначно, наприклад, як чітко виражена субстанція в тій чи іншій формі прояву, зокрема як душа. Разом з тим ідентичність як феномен свідомості поступово втрачає чіткість власних контурів, аби з часом на момент схоплення суті ідентичності взагалі відокремитися від елемента реальності, який конкретна ідентичність репрезентує в лоні звуженої свідомості.

З вище осмисленого можна зробити висновок, що ідентичність є репрезентантом та засобом репрезентації реальності в просторі звуженої свідомості, функціональною основою якої є раціональне мислення. Феномен ідентичності дозволяє підміняти реальність штучним простором помешкання людини, котрий відображається в лоні звуженої свідомості як «картина світу».

Між тим, попри ймовірну ключову роль, яку відіграє феномен ідентичності в пізнанні, активності та існуванні людини в цілому, належної уваги вивченню ідентичності в філософських колах, напевно, ще й досі не приділяється, тим паче не приділялося до останнього часу. Активне застосування терміну «ідентичність» та введення його у міждисциплінарний науковий обіг з наступним більш-менш прискіпливим вивченням феномену ідентичності відбулося досить пізно з огляду історію розвитку філософської думки та пов’язується з ім’ям Е. Еріксона. До речі, введенню в науковий обіг поняття «ідентичність» передувало застосування терміну «ідентифікація», за допомогою якого З. Фройд, а далі його послідовники та учні в межах класичного психоаналізу фіксували психологічний процес, зводжуваний до позасвідомого ототожнення або асоціації індивідом себе з різноманітними рисами, якостями та образами, які він маркував екзистенціалом «моє». В цілому ж ідентифікація, як підказує здоровий глузд та життєвий досвід, як процес може бути як усвідомлюваним, так і позасвідомим. Також про ідентифікацію можна говорити як про первинну, так і вторинну. Процес Первинної ідентифікації переважає у немовлят та пов'язаний з формуванням і закладанням ідентичностей в пам’яті індивіда шляхом виокремлення з потоку відчуттів та

маркуванням інтегрованого комплексу відчуттів, породжених органами відчуття внаслідок сприймання одного й того ж об'єкта сприйняття чи ситуації в цілому, з наступним «прикріпленням» ціннісного предикату або функціонального навантаження до образу чого б то було, утримуваного свідомістю за допомогою пам'яті. Процес вторинної ідентифікації сполучений зі «встановленням» відповідності між вже наявними в звуженій свідомості комплексами відчуттів, зведеними до конкретних образів та помаркованими і комплексом відчуттів, що виникають повторно внаслідок сприйняття елементів реальності повторно, значно рідше вперше. Відтак процес вторинної ідентифікації завжди супроводжується формуванням асоціативних зв'язків: лінійних та за аналогією. Лінійна асоціація виникає в разі, якщо в пам'яті вже існує образ елемента реальності, котрий сприймається повторно. Асоціація за аналогією виявляється умовно складнішим процесом, що потребує додаткової зосередженості та залучення оперативних інтелектуальних зусиль, оскільки представляє собою пошук серед наявних в пам'яті та доступних звуженій свідомості для відображення образів як інтегрованої сукупності відчуттів, максимально схожих чи близьких за якісними параметрами до тих відчуттів, які виникають внаслідок (нібито) вперше сприйманого елемента реальності, тобто об'єкта сприйняття чи дослідження, що потрапив з тих чи інших причин в поле уваги. Процес вторинної ідентифікації супроводжується переглядом ціннісного предикату чи функціонального навантаження образу чого б то було, утримуваного свідомістю за допомогою пам'яті або без такого.

Щодо стабільності і безперервності особистісної ідентифікації індивіда, то вона, швидше за все, забезпечується стабільністю світу, точніше континууму буття, в якому віднаходить себе індивід, а не самою стабільністю особистісної ідентифікації, адже ідентичність індивіда має властивість за певних обставин розпадатися на фрагменти або зазнавати серйозної трансформації, наприклад, внаслідок психічної хвороби. Відповідно, особистісна ідентифікація як властивий всякій свідомій істоті процес, що має характер перманентності, є набутком людини, а не її атрибутом. Як свідчить досвід чистих практиків, котрі

досягли стану просвітлення чи пробудження, без особистісної ідентифікації людина цілком можлива – в неї зникає всяка потреба в постійному відновленні посередника поміж собою реальною і образом самої себе, підтримуваним в лоні обмеженої свідомості, з пробудженням вона уже завжди знає себе істинну. Просто заклопотаній істоті такий стан буття невідомий – він не представлений в буденному досвіді.

2.2. Функціональне навантаження та властивості самоідентичності у бутті конкретної людини

Чи не найочевиднішою підставою для предметного розрізнення між собою ідентичності та самоідентичності є модуси їх існування і функціонування. Ідентичність суб'єкта, особи чи етносу, зберігається не дивлячись на смерть або виродження конкретного суб'єкта, а якщо поряд з людиною існують та взаємодіють з нею інші свідомі істоти, то і після припинення існування людства в цілому. При цьому, родовий, ширше – видовий елемент ідентичності зберігається автоматично іншими людьми, тоді як, індивідуальний елемент ідентичності зберігається в пам'яті інших, а також за посередництва інформаційних носіїв та речей, що так чи інакше виявляються таким собі ідентифікаційно-екзистенціальним продовженням конкретних суб'єкта чи культури. А ось самоідентичність, індивідуальна чи етнічна, зникає разом зі зникненням суб'єкта. Тобто, найперше, самоідентичність є атрибутом конечної істоти, що має свій початок і кінець, поєднані в одне ціле історією, котра для стороннього спостерігача розгортається лінійно, але завжди набуває різних інтерпретацій. Відтак самоідентичність є радше самостійним і самодостатнім феноменом людського буття, аніж просто похідним від ідентичності, як правило, нібито породжуваним суб'єктом в процесі рефлексії.

На осібну роль самоідентичності в бутті людини також вказують окремі стани людини, за яких зберігається ідентичність конкретної особи, в той час як її самоідентичність зазнає значної трансформації аж до розпорошення. Мова йде зокрема про амнезію, божевілля, кому, а також явні психічні розлади, сполучені з розщеплення приватної історії або мимовільним продукуванням нової історії, відмінної від соціально визнаної, тобто біографії, наприклад історії «Наполеона», «розвідника», «шпигуна» або й «чайника». В усіх згаданих випадках самоідентичність частково або в цілому не відтворюється індивідом або ж явно спотворюється і це на фоні того, як зберігається за ним ідентичність. Щоправда збереження ідентичності за індивідом, котрий частково або в цілому позбувся чи позбавлений самоідентичності, говорить пре те, що встановлення

ідентичності є радше результатом змови чи згоди, аніж констатацією факту чи проявом істини, особливо, якщо спиратися на принцип, відповідно до якого істина не те, що потребує доведення, а те чого не можливо уникнути. Реагуючи на, умовно кажучи, зовнішні атрибути, зокрема людське тіло, покладаючись на попередній досвід взаємодії та спілкування, що мав місце за функціонального стану самоідентичності індивіда, буденна людина схильна продовжувати ідентифікувати як людину істоту, котра втратила ключові атрибути людяності. Зокрема, постає питання чи можна вважати справді людиною того, хто втратив соціально адекватні реакції на оточуючий світ? А з іншого боку, чи можна вважати людиною того, хто, на переконання «експертів» продав свою душу, якщо душу вважати основою ідентичності? При цьому такі люди, як демонструють численні роздуми, описи і опуси, в т.ч. високоповажних служителів культу, зберігають власну самоідентичність, до того ж вона у них значно яскравіше вирізнена, аніж в масі посередніх людей, дійсно або нібито віруючих. Останнє додатково підтверджує, що ідентичність та самоідентичність – це два феномена в бутті людини, які функціонально доповнюють один одного, не будучи зводжуваними один до одного, що люди, якими ми себе знаємо, не можливі без того, аби їм були притаманні і ідентичність, і самоідентичність.

З огляду на попередній підрозділ, можна зробити висновок, що ідентичність для буденного сприйняття відкривається відразу в декількох проявах, два з яких легко схоплюються спекулятивним чином. Йдеться про есенційний та екзистенційний прояви ідентичності.

Людина не здатна мислити безкінечне або безформне, що є корелятом глибинного страху людини перед Незвіданим (принципово невідомим), тому завжди потребує констатації початку і джерела всякого явища, речі чи причини. Таким чином вона вигадала або ж звела колись безпосередньо відомі причину та джерело як будь-якого іншого буття, так і свого до «декоративного» стану. Роль джерела буття людини посіла певна субстанція, яку найчастіше сприймають як душу – щось вічне, але вкорінене у вічності первинної інстанції, тобто бога; щось самодостатнє, але зумовлене волею первинного суверена, знову ж таки бога; щось цілісне і неподільне, але таке, що можна краяти і

ятрити, розбивати і наповнювати; щось невідчужуване, але чим можна торгувати, чи губити; щось тотожне саме собі, але мінливе під впливом спокус антипода творця. Відповідно, попри явні та кричущі протиріччя, закладені в визначення природи душі, ідея душі глибоко вкорінилася в свідомість мас. Тому на її прикладі найпростіше схопити найхарактерніші ознаки есенційної ідентичності – такої собі точки відліку і гарантії самототожності всякого виокремлоного існування, в даному випадку існування окремо взятої людини як носія загальнолюдських або родових ознак, з одного боку, та властивостей і індивідуальних, особливо вроджених характеристик, з іншого.

Між тим, як свідчить досвід, людина піддається процесу виховання в усіх його формах та проявах впродовж всього свого існування, а отже розвивається, змінюється, набуває, тобто її ідентичність постійно зазнає трансформації. До того ж ця трансформація носить як умовно природний, так і явно штучний характер, це якщо взяти до уваги технології формування та нав'язування образу чи ідей, маніпулювання свідомістю абощо. Хоча переважна більшість дослідників, особливо теоретиків, звичайно, приділяють увагу природному процесу формування і трансформації особи, а отже і її ідентичності, до якого відноситься також виховання, і не тільки в контексті прямого наслідування, копіювання, і, що саме головне – схоплення: так, наприклад, людина набуває здатність спілкуватися та засвоює найпоширеніші моделі соціальної поведінки. Щоправда сам процес схоплення або процес «природного включення» людини в спільноту як раз навпаки, чомусь вперто ігнорується переважною більшістю вчених, прибічників «класичної» науки. Тож умовно природним способом формування особи і її ідентичності вважається соціалізація в усіх її проявах, в процесі якої індивід, спираючись на свої природні властивості та якості, формується відповідно до тих умов і обставин, що притаманні оточуючому світу. Особливості ж оточуючого світу визначаються різноманітними чинниками, в т.ч. і виробничими відносинами, домінантним способом споживання, рівнем розвитку науки і техніки абощо. Таким чином існування і активність людини в цілому виявляються найпотужнішими факторами закладання і збереження тяглості ідентичності особи. Сама ж ідентичність набирає ознак динамічності,

виявляється соціальним продуктом, котрий корелює з соціальною свободою та активністю і проявляє себе як екзистенціально обумовлена ідентичність.

Між тим означені есенційний та екзистенціальний прояви ідентичності набувають деяку гармонію і повноту актуальності, взаємодоповнюючи та взаємодіючи одна з одною, лише в лоні самоідентичності. Останнє витікає з властивості самоідентичності бути «точкою збірки» всіх можливих та допустимих проявів ідентичності, адже будь-які проявлені персональні буття та активність людини мають цінність перш за все тому, що вони мають цінність або значимі для самого суб'єкта. Інакше кажучи, все, з чим має справу суб'єкт, в т.ч. і з самим собою, важливе і значиме тільки тому, що воно важливе і значиме для самого суб'єкта, а не тому, що просто існує поза схопленням і дієвим ставленням до нього самого суб'єкта. Відтак самоідентичність, окрім іншого напряму сполучена з механізмом формування оціночних суджень – продукту людського мислення, з яким найперше пов'язується прояв суб'єктивності, в т.ч. і за посередництва унікального ставлення до чого б то було, а також унікальної комбінації рис і властивостей, притаманних людині взагалі. З самоідентичністю як корелятом суб'єктивності також безпосередньо пов'язуються переживання, котрі виявляються основою приватного досвіду, на відміну від фактологічних міркувань, притаманних груповому, наприклад, загальнолюдському досвіду, представленому у вигляді систематизованих вражень, доведених механізмом визнання або сліпої віри до статусу знань, зведених на аксіоматичних постулатах чи твердженнях, на кшталт того, що бог існує і він є початком всьому та творцем людини або елементарна частина – це корпускула, носій всіх фізичних властивостей світу, виявлених і постійно встановлюваних суб'єктом.

Нерозривна зв'язка самоідентичності та суб'єктивності, за якої суб'єктивність є соціально зумовленим репрезентантом самоідентичності, говорить також про те, що самоідентичність має природне походження, тоді як, ідентичність за своїми властивостями є штучним конструктом. Самоідентичність пов'язана перш за все з ірраціональним началом людини

(смаками, бажаннями, страхами абощо), найчастіше опосередкованим переживаннями, вподобаннями, почуттями тощо, тобто почуванням себе самого в цілому. Таким чином самопочування виявляється глибинною і разом з тим первинною основою самоусвідомлення власного буття і активності, тобто фіксації самоідентичності. Тоді як, самоусвідомлення у формі самоконстатації, тобто у формі проговорювання факту власного існування і активності є вторинним щодо самопочування. Самопроговорювання стає можливим завдяки запуску внутрішнього діалогу або, словами психологів, вступу в дію другої сигнальної системи. Це означає, що самоідентичність не є результатом сприйняття і прийняття індивідом ідентичності, сформованої оточенням щодо нього, як власної ідентичності. При цьому ідентичність індивіда часто формується ще до його народження, а в певному сенсі ще навіть до його зачаття. І мова не йде про родовий елемент ідентичності, а про індивідуальний. Це пов'язано, наприклад, з плануванням сім'ї, бажанням батьків народити саме хлопчика чи дівчинку і виховувати дитину в тому чи іншому руслі, а також з підбиранням імені майбутній дитині, шляхів становлення ще до її зачаття абощо.

Таким чином плутанина зі встановленням на рівні можливого природи самоідентичності, починається з плутанини, сполученої зі встановленням природи ідентичності людини, а остання з плутаниною щодо гносеологічних можливостей людини та природи знання. Оминаючи наразі гносеологічний аспект, очевидно, починати розв'язувати виявлений клубок неясностей варто з розмежування місця і ролі в бутті людини відчуття та осмислення. Відчуття безумовно первинне відносно осмислення, оскільки запускається в дію разом з запуском першої сигнальної системи, тобто разом з тим як щось стає живим. Відчуття відзначається безпосередністю як нам видається, тоді як осмислення опосередковане мовою. Відчуття суто індивідуальне, осмислення ж завжди має соціальну (множинну) природу, оскільки є розумовою операцію, тому мислення, як обґрунтував, наприклад, Кант, а слідом за ним Х. Арендт в своїх лекціях з філософії Канта, «як процес, що притаманний самотності, залежить від присутності інших, щоб взагалі бути можливим» [432, с.145]. Тож оперта на

відчуття самоідентичність як самопочування виявляється завжди первинною стосовно ідентичності, опертої на мислення. Хоча подібне твердження на перший погляд автоматично вступає в протиріччя з ідеєю, котра зводиться на певному схопленні нібито факту первинності субстанціональної ідентичності. Раніше будь-якого втіленого буття має бути образ цього буття – його, так би мовити проект, його основа в згорнутому вигляді абощо. Тобто людське мислення запрограмовано так, аби завжди віднаходити ту позицію, від якої далі лінійно розгортає сюжет втілення, іншими словами, точку відліку. Але як показує життєвий досвід і практика, крайньою такою точкою відліку, або точкою відліку всіх решти точок відліку виявляється, не щось первинне стосовно людини, наприклад, творець чи бог, а людина або окремий її прояв чи властивість як фундаментальний атрибут. До речі, саме звідси маємо сократове «людина – міра всіх речей» або декартове «мислю, отже існую». Відтак мисленню людини відкривається завжди вторинний стосовно неї, людини, факт, конкретний чи трансцендентний, тобто будь-який помислений факт, річ, подія чи образ завжди вторинні стосовно самого процесу мислення або того, що робить мислення можливим, очевидно, розуму. Відтак помислити ідентичність можливо лише тому, що її образ уже певним чином є конструктом розуму, його вмістом. Останнє означає, що субстанціональна природа ідентичності, будь-то душа, атман абощо не є чимось, що існує саме по собі і схоплюється в усій повноті свого буття мисленням, а є лише враженням про те, чим же саме могла б бути субстанціональна ідентичність. Тобто феномен душі абощо як основа субстанціональної ідентичності для буденної людини виявляється плодом її уяви, а не результатом безпосереднього схоплення: предметом прямого переживання чи елементом досвіду. Надання ваги і статусу значимості в бутті людини, а також синхронності наповнення масами ідентичним або дуже схожим змістом уявлення про душу, доведеного сліпою вірою до статусу знання або непохитного переконання забезпечується за допомогою механізму неусвідомленого визнання або латентної змови. Тобто, не усвідомлюючи того, члени єдиного культурного простору діють і мислять так, ніби вони змовилися

між собою, яким саме змістом наповнювати те чи інше поняття, котре позначає ту чи іншу річ, явище або процес. Водночас останнє не означає, що субстанціональної основи ідентичності не існує принципово. Вона, якщо розгортати думку в контексті кантової філософії, залишається «річчю в собі», доступною для схоплення тими, хто певним чином розвинув в собі в достатній мірі екстрасенсорні здібності або таким чином впорядкував власну свідомість і активність, що зробив можливим схоплення несприймабельного для звуженої свідомості, тобто свідомості людини, зосередженої на клопотах і турботі, якого б ті набирали вигляду. Відтак масово тиражований образ субстанціональної основи ідентичності є нічим іншим як екстраполяцією безпосередньо схопленої езотериком сутності, наприклад, душі. А далі осмисленню піддається саме образ, а не сутність чи субстанція. І вже тепер образ повторно наповнюється змістом в ході розмірковувань. Тож масово тиражоване розуміння душі чи іншої субстанціональної основи ідентичності і безпосереднє схоплення душі є двома глибоко відмінними речами.

Таким чином, коли людина, якими б інтелектуальними потугами вона була наділена, але спираючись на обмежене або буденне сприйняття, маючи справу з ідентичністю, відкриває останню для себе як інтелектуальний конструкт, що може як завгодно бути представленим: і як субстанціональна основа, і як соціальне явище або й як продукт дискурсу, а найчастіше як симбіоз згаданих та інших проявів. Самоідентичність же не може бути зведена до конструкту, навіть якби того хотіла людина, бо спирається на самопочування. Встановлення цього факту дозволяє подивитися на джерело внутрішніх конфліктів під своєрідним кутом зору і, зокрема, помітити, що саме *різниця між самоідентичністю та ідентичністю індивіда викликає переживання екзистенціального дискомфорту в останнього.* Найпростіше це можна помітити на фоні того, як індивід виявляє несумісність між тим, яким він себе відчуває взагалі та як себе почуває в конкретній ситуації, і тим, яким він має бути та має себе вести (почувати) відповідно до очікувань інших та вимог громадської думки, представлених у вигляді ідеалів, цінностей та стандартів.

При цьому апеляція до субстанційної основи ідентичності або душі виявляється зручною для нав'язування індивіду моральних приписів, наприклад, у вигляді божих заповідей абощо, а до ідентичності як соціального конструкту чи продукту дискурсу – етичних приписів, наприклад, у вигляді норм і правил поведінки, в т.ч. в громадських місцях, етикету абощо. До речі, такий поворот подій автоматично відкриває шлях до утвердження лукавства як основи соціальних відносин. Зокрема авторитетний мислитель, ідеї якого мають колосальний вплив на формування культурного простору західного штибу, Кант, знаходить, як на його і думку багатьох його послідовників, аргументи на користь виправдання лукавства під виглядом лицемірства, стверджуючи, що «варто цінувати навіть натяк на добро в іншій людині. Лицемірство безсумнівно краще за цинізм» [63, с.27].

Між тим, надмірне вивищення лицемірства над цинізмом, особливо в його первинному прояві як ідеї кініків, що в сухому залишку зводилася до відмови від всього надлишкового та штучного, а також різноманітних умовностей, що по суті своїй тотожно надмірному захопленню феноменом ідентичності, особливо субстанціональної ідентичності в поєднанні з нівелюванням самоідентичності, призвело знецінення індивідуальності, утвердження духу пуританства, а за ним чи поряд з ним духу утилітаризму. Останнє призвело до посилення суспільного запиту щодо реабілітації суб'єктивності. Таким чином увага мислителів поступово зміщується з ідентичності, що ґрунтується на ідеї творення людини, на ідентичність, що зводиться на ідеї людини як самочинного буття, тобто джерела власної активності в усіх її формах та проявах. Останнє безумовно сполучене з самоідентичністю, щоправда більшою мірою в розрізі знову ж таки саморозуміння, а не самопочування, хоча останнє не відкидається, а лише зводиться до статусу «тіні» чи «супроводу» першого. В згаданому контексті, зокрема англійський соціолог та філософ Е. Ґіденс дослідження природи феномену ідентичності переміщує в проблемне поле культури. Як наслідок він приходить до висновку, що ідентичність – це не що інше як феномен континуальності, обмежений в просторово-часовому континуумі, відповідно, самоідентичність слід вважати континуальністю, котра

піддається інтерпретації суб'єктом – соціальним агентом. При цьому і ідентичність, і самоідентичність породжуються не стільки в процесі діяльності, стільки є продуктом рефлексії, до якої вдається суб'єкт в потоці повсякденного життя та активності [63, с.53-55]. Разом з тим Ґіденс, як і інші, відмічає неоднорідність ідентичності, виділяючи в ній два полюси, одним з яких є цілковите пристосування або конформізм, а іншим – замкненість на собі. Щоправда замкненість на собі, як те, що мало б відповідати глибинним внутрішнім переживанням, в контексті ґіденовської теорії соціальної структурації стосується лише винятково екзотеричного досвіду індивіда – досвіду, яким можливо поділитися з іншими, піддаючи його опису та апелюючи до асоціативних рядів. Природно, що по-іншому і бути не може, адже будь-яка наука чи теорія, як невід'ємна частина сучасної науки зводиться винятково на екзотеричному досвіді і навіть не те що принципово, а вперто не визнає езотеричний досвід. Тобто по факту це наука мас і для мас, а не для людини і про людину, якби вперто науковці від цього не відхрещувалися і які б заумні конструкції теоретичні зводили. Тому в просторі сучасної науки, а за нею і етики, юриспруденції абощо феномен самоідентичності не отримує належної уваги та не може знайти повноцінного осмислення. А той контекст, в якому все ж розглядається феномен самоідентичності безумовно спирається на екзотеричний досвід, що приводить до ототожнення самоідентичності з власною ідентичністю – ідентичністю індивіда, сформованою оточенням, прийнятою самим індивідом як істинна і трансформована в образ самого себе, котрий постійно піддається рефлексії. Схоплення ж як і самопочування в такій схемі виявилися зайвими елементами так, ніби вони не притаманні людині, а коли й притаманні, то що з тим робити – це суто приватна справа, про яку краще взагалі не поширюватися в спільноті, особливо в контексті, котрий претендує на науковість, об'єктивність, в кінцевому варіанті – на масове визнання.

Відповідно самоідентичність виявляється не атрибутом людини, без якого не можливе будь-яке виокремлене автономне буття, котре так чи інакше фіксує свою самобутність, а набута властивість людини. Такий підхід робить можливими і слушними численні наукові «відкриття», котрі стосуються феномену самоідентичності як вторинного феномену. Наприклад, на визнання

претендує ідея про те, що «самоідентичність формується на певному етапі культурно-історичного розвитку самосвідомості дитини, коли досвід міжособистісної взаємодії з дорослим викликає «потребу» у самоідентичності як особливому «органі» саморегуляції. Її базою є «первинний «материнський діалог» як праобраз усіх життєвих відносин людини; він утворює фундаментальну діалогічну структуру самосвідомості – репрезентацію Я-Інший, що містить паттерн узагальненого материнського діалогу, всередині якого вона розвивається» [314, с.14]. Тобто самоідентичність не є основою фіксації власної самобутності індивідом, а лише допомагає йому краще пристосуватися до навколишнього оточення. Останнє виводить на базове щодо себе переконання в тому, що людина чистий продукт чого б то було: бога, суспільства абощо, а отже зміст індивідуального існування автоматично приписується своєму продукту «виробником», навіть, якщо виробник є сама любов і відмовляється від подальшого втручання в долю свого продукту, залишивши його сам на сам з власною безпорадністю. Безпорадність же не може підмінити собою свободу і самодостатність. Буття індивіда в такому разі оголюється, виявляючи всю абсурдність будь-яких силувань засвідчити власну унікальність: створене не може повторно себе створити, хоча цілком може творити щось інше, в т.ч. власний образ або свою чи іншого ідентичність. А самоідентичність – ні. Самоідентичність – це атрибут кінечної істоти, навіть якщо сама істота безсмертна або й вічна: той стан, в якому віднаходить себе істота, супроводжується самоідентичністю істоти; зміна стану проходить в супроводі зміни самоідентичності. Конкретна людина, якою кожен з нас себе знає, знає тільки тому, що має самоідентичність, раніше оперту на самопочування, аніж на самоусвідомлення. По тому, як конкретна людина помирає і нібито душа відійде в світ інший, ця душа, якщо вона збереже свою персональну ідентичність, віднайде себе в іншому стані, що супроводжуватиметься виникненням до буття нової самоідентичності – невідомого буденній людині способу самопочування та/або схоплення, тому й такого, що автоматично ігнорується як неіснуючий.

Тож в сухому залишку самоідентичність як вона відкривається мисленню образно може бути представлена як посередник поміж цілісним буттям людини, її суттю та персональним буттям, тобто екзистенцією, маркованою за допомогою «Я», котре розтиражоване у часі за посередництва історії. Чи не найвизначальнішим атрибутом самоідентичності в такому разі є активність в усіх її формах і проявах, притаманних людині.

Про самоідентичність також можна сказати, що вона є точкою дотику або заломлення всіх наявних, допустимих і ймовірних проявів ідентичності людини. Разом з тим, під самоідентичністю розуміється ідентичність, що сама себе відображає в усій своїй множині проявів. Тобто, перше, що неявно відкривається мислячій істоті, яка констатує процес власного мислення, є її самоідентичність. Хоча за буденних умов свідомість людини налаштована так, що раніше «відображаючого» начала схильна схоплювати відображений в ній образ: за власною ідентичністю чи своїм «Я» абощо вона тяжіє не помічати відображаюче начало, роль якого виконує самоідентичність. При цьому самоідентичність виявляється певною, так би мовити, точкою змикання буття і свідомості на рівні окремого індивіда, пусковим механізмом екзистенції, що характеризується перманентним усвідомленим вибором, підтвердженням вибору і прийняттям відповідальності за вчинений вибір. Відтак самоідентичність є незмінною і неспростовною властивістю самотньої істоти, котра відкриває свою абсолютну самотність, як би сказав Ґайдеґґер, лише перед обличчям Ніщо. Але допоки конкретна людина залишається зумовленою та множинною істотою, котра віддає перевагу «теплу соціальності» перед достеменністю власного буття, допоки вона не знайде можливості позбутися залежності від чотирьох обставин становища людини, описаних Х. Арендт та сексуальності як п’ятої обставини її становища, вона позбавлена самодостатності, вона уникатиме самотності як смертельного і безжального ворога, а її самоідентичність залишатиметься доступною для неї лише частково у вигляді фрагментів або проявів, зокрема різнорідних варіантів ідентичності.

2.3. Природа і властивості феноменів, котрі асоціюються з основою ідентичності та самоідентичності

На сьогоднішній день питання щодо природи та властивостей ідентичності і самоідентичності людини в просторі громадської думки, якого б та набирала вигляду, залишається навіть не стільки відкритим, скільки розмитим та витісненим за межі дієвого пізнавального інтересу. Цьому сприяло окрім іншого зведення основи ідентичності та самоідентичності людини до низки понять, дефініцій або ж теоретично встановлених феноменів чи явищ. До таких найчастіше зараховують «Я» або «Ego», самість, серце, душу, особистість та тіло. Звичайно тіло (див. підрозділ 1.2. Субстанціональний підхід до розуміння природи ідентичності та самоідентичності) в цьому списку посідає особливе місце, оскільки воно єдине дане людині безпосередньо у відчуттях та підлягає частковому довільному маніпулюванню. Водночас душа, зрештою як і серце, а також по своєму самість та особистість виявляються фактично трансценденціями, котрі недоступні сприйняттю пересічної людини та виконують радше функцію важливого елемента «картини світу» і онтології людини, тим самим дозволяючи сформулювати більш-менш стійке і зрозуміле враження про саму людину, специфіку її існування, джерела та мотиви активності тощо. Відповідно феномени душі та серця багатьма мислителями, зрештою як і переважною більшістю людства досить часто використовуються для позначення субстанціональної основи ідентичності і, якщо мислити самоідентичність як рефлексію ідентичності, самоідентичності. Відповідно осмисленню феноменів душі і серця частково присвячений підрозділ 1.1. цієї роботи, тому немає потреби повторно піднімати це питання. Щодо самості, то це поняття значною мірою перегукується з поняттям душі з тією лише різницею, що самість на відміну від душі певним чином відкривається екзотеричному досвіду у повсякденному спілкуванні та взаємодії. Питанню природи самості присвячено увагу в підрозділі 1.1. Зрештою, в контексті даної роботи під самістю автор пропонує розуміти одинично виокремленого представника роду людського, що є носієм унікального поєднання індивідуальних та особистісних рис, ознаменований власним (онтологічним) покликанням, займає властиві винятково лише йому позиції в соціально-культурному просторі і історичній ретроспективі. Останнє дозволяє зняти розмежування і протиставлення між душею і тілом, іншими репрезентантами перш за все самоідентичності як самопочування людини. Що ж до феномену «Я» та його альтернативного варіанту «Ego», а також феномену людського тіла, то вони потребують додаткової дослідницької уваги, аби більш глибоко

розкрити природу ідентичності і самоідентичності людини та висвітлити спільне і відмінне між згаданими феноменами.

«Я» та «Ego» як персоналізовані прояви ідентичності і самоідентичності

Попри численні намагання встановити природу «Я» або «Ego» в контексті різноманітних філософських напрямків та психоаналізу, воно так і залишається незбагненним. Наприклад намагання виокремити чисте «Я» в лоні гусерліанської феноменології, як правило, результують розмиванням самого «Я», в т.ч. шляхом штучного відсікання від нього його, так би мовити, тіні, тобто всього, що перебуває в статусі «моє». І все ж сама практика та спостереження за потоком думок дозволяють схоплювати «Я» та уловлювати суть своєрідного феномену буття людини, що вказує на певну її онтологічну ситуацію, а саме на те, що людина є зумовленою істотою, а її дії і мислення завжди опираються на посередників, чи не найзагадковішим серед яких є все те ж «Я».

Між тим, за людським «Я», а також егоїзмом як функціональним модусом «Я» стоїть схильність індивіда до ідентифікації самого себе як чогось цілком виокремленого, оформленого і самодостатнього, і разом з тим джерела своєї активності та/або самоусвідомлення. На цьому факті в той чи інший спосіб наголошують численні мислителі і не лише філософи або психоаналітики, як, наприклад, З. Фройд, але й письменники. Зокрема Г. Гессе зазначає, що «всі люди, здається, мають природжену і просто-таки непереборну потребу уявляти своє «я» цілісністю. Хоч як часто й ґрунтовно розхитує життя цю ілюзію, вона знов і знов відроджується» [62, с.66]. При цьому безроздільна концентрація уваги на «Я», як правило, призводить до потрапляння людини в пастку маяння реальністю, за якого надумане сприймається як реальне, існування та активність людини переміщується в простір ілюзії, відбувається розщеплення дійсності на окремі об’єкти, де щонайменше існує «Я» і все решта – «не-Я». В результаті людина опиняється у вирі неспростовних страждань, бо виявляється безсилою осягнути світ і саму себе, знайти відповіді, здавалося б, на ключові життєві питання або раз і на завжди відмовитися від подібного пошуку. Врешті-

решт, «наш пошук засад внутрішнього і зовнішнього є витоком наших глибоких розчарувань та збентежень. Походження цієї дилеми визначається нашою тенденцією створювати абстракції ізольованих об’єктів, включаючи ізольоване «я», і потім вірити в те, що все це належить об’єктивній, незалежно існуючій реальності» [397, с.66]. Хоча, як можна не повірити в об’єктивність світу і сущого в ньому, коли про те нібито свідчить безпосередній досвід?

Очевидно, прямолінійну та однозначну, тим більше прийнятну для всіх відповідь на те, що і чому стало дійсною причиною, умовно кажучи, розщеплення цілісної людини та підміни цілісності симбіозом окремих її проявів, зведених під один «дах» тобто «Я», віднайти навряд чи можливо. Тож буденна людина мусить задовольнятися і таки задовольняється різноманітними версіями, іноді доведеними до абсурду зі статусом істини, як це має місце з релігійною, науковою чи філософською догматикою. Тоді як людей чистої практики подібні питання не обходять, оскільки вони виявляються здебільшого безглуздими з позицій життя, адже всяке очевидне зрозуміле саме по собі без будь-яких пояснень і описів. А от все надумане неодмінно спирається на пояснення, поєднані з безкінечними «тому що» та суперечками, в котрих, між іншим, якщо й народжується хоч якась істина, то це лише тимчасовий компроміс. Справа ж чистих практиків і призначення їх існування полягає в постійному пошуку і відпрацюванні дієвих механізмів та способів, які б розширювали межу невідомого, роблячи його відомим. До речі, саме в такий або подібний спосіб практики крок за кроком внаслідок кропіткої і досить напруженої діяльності поступово повертають собі зв'язок зі Всесвітом та відновлюють власну цілісність, долаючи зумовленість штучним світом Ойкумени та ізоляцію в межах власного «Я».

До речі, про те, що людина в якийсь момент свого існування перетворилася на зумовлену істоту, поклавши край власній цілісності і підмінивши її на «Я», говорять численні легенди та притчі, що дійшли до нас з давніх часів під виглядом різноманітних міфів, казок і нібито історичних бувальщин. Приміром, один з варіантів такої бувальщини можна розгледіти за

переказами про давньогрецького мудреця Діогена. Той нібито відзначався своєрідною дивакуватістю, бо полюбляв сидіти в бочці, а ще ходив серед білого дня з запаленою свічкою, шукаючи людину. Хоча насправді навряд чи Діоген, не дивлячись на саме по собі безглузде бажання, міг сидіти в бочці, бо давні греки послуговувалися в своєму побуті амфорами і навряд чи хоч комусь спало на думку тоді спеціально змайструвати таке собі пристанище філософу. А якщо так, то «бочка» – це радше символ, а не реальна річ. І Діоген не сидів у ній. Просто в такий спосіб демонструється суть людської ситуації: людина постійно занурена в обмежений зашкарублий простір системних переконань і догматів. Вона на все дивиться крізь «пелену» власного «Я», будучи його своєрідним «вмістом» і «наповненням». Тож наше «Я» в такому разі виявляється своєрідним навіть не посередником, а радше бар'єром поміж Всесвітом і сутнісним началом людини – тим, що робить людину саме людиною, а не чимось іншим. Таким чином, образно кажучи, «Я» зрослося з нами, підмінило собою нашу суть, стало нашою «бочкою», з якої більшість із нас навіть не те що не вибереться до свого скону, але й не усвідомлює, що перебуває в ув'язненні. Саме тому людину знайти не можливо навіть зі свічкою, бо завжди маєш справу з її та своїм репрезентантом, тобто «Я» або, з позицій практики, з власним образом, образами інших та світу в цілому.

В свою чергу, торуючи собі шлях до свободи, як найвищої і єдиної дійсної цінності, привнесеної Буттям в існування, між іншим, будь-якої, а не тільки людини, як на тому наголошував Кант, істоти, практики з'ясували, що підвалиною, на якій вершить себе «Я», є відчуття власної значущості, поважності або й погорди, котре «робить людину важкою, незібраною і пустою (даремною)» [152, с.253]. Водночас, «аби стати людиною знання, потрібно бути легким і текучим» [152, с.253], тобто нічим не обумовленим та обмеженим. А відтак «людина знання не має ані гідності, ані величі, ні сім'ї, ні країни, – а лише життя, щоб його прожити. І за таких умов єдине, що поєднує її з іншими людьми, – це контрольована дурість» [152, с.294] – властивість самодостатнього індивіда довільно обирати стиль і цілі своє активності, мотивуючись винятково

покликом серця та/або прагненням діяти цілком у згоді з наміром Всесвіту, тобто бути абсолютно синхронним потоку подій і енергій у Всесвіті. Така людина сконцентрована навіть не на собі і тим більше не на інших чи якихось перманентних споживацьких цілях абощо, а винятково на своєму зв'язку зі Всесвітом. На тому, що вона вчиняє і як вона це робить, тобто цілком занурена в процес своєї діяльності, бачачи онтологічну цінність саме в процесі, що і є перманентним результатом, бо саме в такий спосіб вона крок за кроком досягає бездоганності – єдиного джерела надії на досягнення свободи, якщо колись це все-таки трапиться. Подібний до «контрольованої дурості» принцип організації активності, а надто творчого процесу, до речі, сповідував також ірландський письменник Фланн О'Брайєн, стверджуючи: «щоб писати, потрібна «розрахована дурість» [112, с.1]. Тому не дивно, що «кожен, хто хоч що-небудь дав світу, був божественно егоїстичною душею, живучи заради своїх кращих інтересів. Винятків не існує» [22, с.156]. Тобто, чистий егоїст з позицій практики той, хто прямує своїм власним шляхом, уникаючи битої дороги, втоптаної в поколіннях масами; хто не зважає на побажання мас чи будь-кого, а тим паче не керується ними; не перебуває під гнітом громадської думки; хто нікому нічого не винен і нічого не очікує сам від інших.

А от буденна людина, хай як це дивно, особливо з позицій ідеології соціального атомізму, насправді ніколи не живе, так би мовити, своїм життям або, простіше кажучи, сама по собі. Хоча на перший погляд здається, що вона нібито зажди послуговується в своїй активності власними міркуваннями вигоди та приватного інтересу. В іншому випадку, принципами і моральними цінностями, які обрала сама для себе або добровільно прийняла. Однак це тільки «паволока» над дійсними мотивами діяльності заклопотаної істоти, котру, між іншим, і прийнято в широких колах ідентифікувати як прояв егоїзму – таку собі концентрацію на власних преференціях і нехтування інтересами або й присутністю інших. Тобто в масах егоїзм насамперед ув'язують з устремлінням індивіда до реалізації власних бажань і хіті. За ідеєю, все життя егоїста крутиться навколо задоволення недиференційованої потреби «Я хочу».

До того ж, попри авторитетність декартової ідеї щодо основи вичленованого з потоку існування самоусвідомлення: «Я мислю, отже я існую», ідентифікація індивідом себе як чогось окремого і самодостатнього, все ж таки радше сполучена з констатацію самим індивідом «Я хочу». Тобто разом з усвідомленням людиною своїх бажань в ній з'являється схильність до самоконцентрації і виокремлення себе як чогось, що є самодостатнім саме по собі, свого «Я». Відтак, людина спершу відчула бажання або хіть, а вже потім вона зрозуміла, що саме вона чогось бажає, а не навпаки – вона усвідомила сама себе, а потім в неї виникли бажання. Звичайно, це якщо говорити про зосереджену на буденності людину, котра уже втратила схильність концентруватися на самопочуванні – справжній основі самоідентичності – чомусь, що кардинально відмінне від «Я». Таким чином зміщення уваги з глибинного самопочування на бажання, що раз-по-раз дають про себе знати, змушуючи індивіда шукати шляхи їх розради або задоволення, призводить до зародження хибного (вторинного стосовно відчуття належності до чогось Невимовного або грандіозного з позицій людської обмеженості) відчуття власної осібності та індивідуальної значущості. Останнє супроводжується тим, що приватні бажання індивіда виявляються більш значущими для нього, аніж бажання інших або й взагалі їх існування чи існування в цілому. А тому під егоїзмом криється схильність індивіда прагнути і тяжіти до реалізації своїх бажань всіма доступними методами і способами, нехтуючи всім і вся, тобто йдучи шляхом радикального зла в контексті кантового його трактування як схильності до надання собі права винятку. Питання лише в тому, настільки приватні бажання індивіда є насправді приватними?

Практики стверджують, що левова частка представників людства, скільки воно себе пам'ятає, насправді, так і не мала за своє існування справи з суто індивідуальними бажаннями, а тим більше намірами. Всі вони послуговувалися еталонними формами бажань, тиражованими в масах і такими, що передавалися з покоління у покоління, зазнаючи незначної модифікації. Відтак кожен індивід має змогу скласти стійке і до того ж досить часто близьке до дійсності

враження про те, чого саме бажає інший, особливо з огляду на ситуацію, умови та обставини, в яких себе виявляє індивід. І тільки «божественно егоїстичні душі» вирізняються унікальністю власних бажань, котрі є навіть не стільки чистими, так би мовити, природними бажаннями, стільки намірами, до того ж не самого по собі індивіда, а Всесвіту стосовно окремо взятої людини. Тому кожен, хто прагне вирватися з «болота» буденних бажань та покласти край зумовленості присутністю інших і власним «Я», окрім іншого, має взяти собі за правило повсякденного існування ідею про те, що «твій єдиний обов'язок в будь-який життєвий час – бути вірним самому собі. Бути вірним стосовно когось або чогось іншого – не лише не можливо, але і виразна ознака лжемесії» [22, с.49]. Однак, як свідчить саме життя, таких – надто мало. Основна ж маса «зцементована» з «егоїстичних душ», котрі прагнуть будь-що до власного поширення: нав'язування свого стилю існування і світоглядних основ всім, кому тільки можна нав'язати: від найближчих родичів, особливо дітей, до спільнот і людства в цілому. Тому не дивно, що «ми проявляємо надмірну схильність підносити до рівня законів справедливості свої дрібні і хисткі пізнання про те, що є добро та справедливість» [230, с.178] і разом з тим привчаємо або й примушуємо себе та інших бути відданими саме цим непевним пізнанням і нормам, виробленим на їх основі.

Щодо функції норм і правил, нав'язаних масам, то насправді вона досить проста – підтримання в дієвому стані механізм обмеження проявів радикального зла в масах за допомогою легітимного застосування того ж таки радикального зла, але вже окремими представниками все тих же мас. Простіше кажучи, аби уникнути безладу, породженого устремлінням кожного індивіда сліпо реалізувати актуальні для нього бажання, у світі певним чином вкорінений механізм, що дозволяє вивищувати приватні бажання окремих індивідів чи їх дрібки, усвідомлювані як інтереси, над бажаннями решти. Саме в такий спосіб, здається, відбувається упорядкування і обмеження проявів тотального радикального зла, без якого, між іншим, немислиме існування сучасного людства, особливо зважаючи на його колосальну чисельність, що

межує, напевно, з критичною масою, , допустимою з огляду на ймовірну антропологічну катастрофу.

Зрештою, оскільки склалося так, що «…для людства те, що роблять люди, більш значуще і значно важливіше, аніж сам світ» [152, с.302], сучасна людина, свідома вона того чи ні, постала перед дилемою: або вона віднаходить в собі енергію і намір опанувати власний егоїзм, а отже і непомірно роздуті бажання, або ж вона скочується в прірву небуття. Поставити ж бажання під контроль, і це найменше із необхідного, людина може лише тоді, коли відкриє для себе власну суть або відродиться як цілісна істота, таким чином відібравши у свого «Я» можливість і право на тотальну репрезентацію, за якої відбувається розчинення індивіда і людства в цілому в просторі всюдисущого наразі та всепоглинаючого егоїзму.

Щоправда в цьому ракурсі суть егоїзму, а отже і первісного до нього «Его», виявляється дещо неспівмірною з суттю «Я», оскільки егоїзм стосується радше загального стилю поведінки та особливостей самоідентифікації індивіда як заклопотаної істоти за наявності альтернативних хоча б теоретично варіантів, тоді як «Я» є радше пустим поняттям для позначення змінної сукупності ознак умовної цілісності. При цьому виникає враження, що «Я» мінливе, а причиною його мінливості, на думку Г. Гегеля, є постійне тяжіння людини водночас і до чогось особливого, притаманного чи доступного винятково індивіду, і до того, що є в інших, як предмету наслідування, осмислення чи бажання [59, с.436]. До речі, помічене і констатоване Гегелем тяжіння до нібито взаємовиключних орієнтирів чи сфер самовираження «Я», може підштовхнути до формування своєрідного розуміння дійсної суті егоїзму, як дечого, що зводиться на людських індивідуальних слабостях, аби убезпечити психіку чи то свідомість людини від розладів та зривів. В такому разі людський егоїзм можливий лише тому, що людині як досить слабкій та обмеженій істоті, котрій в її практиці так чи інакше відкривається ця слабкість, притаманна схильність ототожнювати себе з ідеалом чи бажаним станом. Там, де індивід відчуває проблеми з власною досконалістю і не має можливості ані зарадити

цьому факту, ані змиритися з виявленим, він вдається до процедури «егоїзації» – формування певного переконання, що в нього насправді все добре складається в цій сфері. Таким чином егоїзм може бути трактований як інтегрована сукупність псевдо позитивних рис, якостей і станів людини, яка дозволяє психіці людини залишатися стабільною внаслідок згладжування протиріч між ідеальним, бажаним чи необхідним і наявним власним станом. Відповідно, чим внутрішньо, а точніше енергетично потужніша людина, тим менше в неї підстав для прояву егоїзму: і як самопоширення та нав'язування себе іншим, і як маскування власних слабкостей під чесноти та переваги, і як механізму самовиправдання, а також способом самосхоплення «Я», котре, відчуваючи власну обмеженість та слабкість на тлі буття, не може з цим змиритися.

І все ж якщо прискіпливо подивитися на природу мислення, свідомості та зміст самих міркувань, то можна з'ясувати, що в Бутті принципово немає місця феномену «Я». Людині є, індивіду є, а «Я» немає, і бути не може, бо це суперечило б самій суті Буття. А отже «Я» – це лише побічний ефект внутрішнього діалогу, котрий буденна людина за жодних обставин не зможе опанувати або поставити під контроль. Саме тому «Я» їй видається реально існуючим, таким що, втілює в собі суть окремо взятого індивіда. Однак як тільки, під дією будь-яких факторів припиняється внутрішній діалог, в індивіда зникає його «Я». Він є, а його «Я» немає. Він не мислить, тобто перебуває в стані внутрішнього мовчання (споглядання) і його «Я» немає. Є самовідчуття, однак немає того, що констатує таке відчуття і маркує його як осібне: моє. Це природний стан для людини, хоча й в більшості випадків зовсім недоступний заклопотаній істоті, що постійно занурена в потік різноманітних думок. Таким чином, разом з набуттям домінанти другої сигнальної системи людина перетворюється в «Я»-констататора, тобто констататора власної осібності, виокремленості, носія та реалізатора (по мірі можливого або допустимого) бажань і потреб. До цієї ідеї приходять навіть ті, хто свято ангажований здобутками людського розуму: «…Те, ким ми є, частково конституювано нашим само-розумінням і само-описами, нашими прагненнями, бажаннями,

замилуваннями» [333, с.403]. Відповідно всяка творчість, на відміну від мімікрії чи плагіату, а також фантазія, на відміну від уяви є безособовою, бо опирається на глибинне людське єство і його здатність до споглядання, оминаючи внутрішній діалог. Все ж, що зведено на базі внутрішнього діалогу або до чого він безпосередньо причетний, є марою, такою собі ілюзією, тимчасовим малюнком на піску. Або просто сном, а ще точніше, «божественною грою» як її розуміють в контексті далекосхідних культур, зокрема індуїзмі. І людське «Я» не виняток. Воно лише продукт гри «світла і тіні» буття людини, така собі галюцинація. Однак досить стійка, щоб не сказати нездоланна для переважної більшості індивідів попри те, що практично всі містичні вчення, в тому числі іудо-християнського ґатунку закликають людину прокинутися, позбавитися пелени сну, перебувати постійно в стані бадьорості, інакше вона залишиться «мертвою» для Вічності або Буття. А всяке езотеричне знання є прямим свідченням імовірності такої практики, бо можливе лише тому, що окремим індивідам вдалося-таки довільно припинити внутрішній діалог і «стати обличчям» перед реальністю: споглядати її. В даному випадку, зупинка внутрішнього діалогу, цілком ймовірно, дає той же ефект, що й постання перед Ніщо в контексті ґайдеґґерової фундаментальної онтології.

Особистість як онтологічне підґрунтя ідентичності та самоідентичності

По-своєму цікаво намагаються зняти проблему пустоти чи ілюзорності «Я» та водночас трансцендентальної позасуб'єктивності душі людини, як феноменів, що натякають на людину, але нічого суттєвого не говорять про неї, релігійні персоналісти та екзистенціалісти, особливо представники російської філософської школи. Задля цього вони звертаються до поняття особистості, наповнюючи його відповідним змістом. Зокрема С. Франк тяжіє до того, аби особистості надати конотації «найглибшого кореня душі», який усвідомлюється людиною як абсолютна цінність, невимовна і непередавана таємниця і дійсне підґрунтя реальності індивідуального буття, схоплене як буття вищого «Я». При цьому мислитель якимось дивним чином відмовляється помічати тих, хто

не просто схильний нехтувати власною особистістю, а нехтує нею на кожному кроці, схиляючись до негідного життя та вчинків. Але, очевидно, піднесення душі, романтизм, що затьмарив собою відчуття «холодних» реалій життя, дозволяють мислителю так легко «відриватися» в своїх помислах від грішної землі, творячи ідеальну картину і намагаючись нею обрамити дійсність.

Ще далі в намаганні схопити, так би мовити, глибину персонального буття людини пішов В. Соловйов. Фактично він дорівняв особистість іпостасі. Між тим, останнє поняття, як правило, використовується для позначення одного з трьох неподільних ликів християнського бога. Відтак особистість може бути потрактована як божественне начало в людині або більше, як лик божий в людській подобі. Таким чином, розкриваючи власну особистість, людина тим самим дорівнюється своєму творцю або ж в разі нехтування власною особистістю, поринає в єрись егоїзму. Принаймні, В. Соловйов послідовно підводить до такого висновку: «Те, що ми звичайно називаємо нашим «Я», є тільки носій або підставка (іпостась) чогось іншого, вищого. Підставку життя приймаючи за зміст життя і носія – за мету, тобто віддаючись егоїзму, людина губить свою душу, втрачає свою справжню особистість, скидаючи її в порожнечу і беззмістовність. Егоїзм є відокремлення особистості від її життєвого змісту – відокремлення підставки, іпостасі буття від сутності» [103, с.539]. До подібної думки про особистість як дійсного носія унікальності виокремленого буття людини схиляється також В. Лоський. Він знаходить низку аргументів на користь того, що, особистісна неповторність виходить за межі будь-якого контексту, в лоні якого намагаються відтворити образ людини або надати їй вичерпний опис. Для Лоського особистість виявляється ні з чим незрівнянним феноменом, котрий в той же час сам говорить за себе устами свободи і відповідальності.

Тіло як джерело зрізів і змістів ідентичності та самоідентичності

Не вдаючись глибоко в теоретичні розмірковування, першим, що відкриває для себе будь-яка людина, очевидно, є її власне тіло. Між тим під тиском іудо-

християнської догматики, носії відповідної парадигми мають справу з досить спотвореним враженням про тіло, часто зведеному ще й на зневажливому ставленні до нього, що завдає непоправних збитків самій людині. Людина фактично втратила відчуття реальності і, як наслідок, далеко неадекватно сприймає сама себе та світ, а також організовує своє існування, базуючи його на різноманітних протиріччях та протистояннях замість того, аби бути у згоді з власною суттю та з потоком подій у Всесвіті. Одним з найяскравіших прикладів протиставлення є не просто розрізнення тіла і того, що прийнято іменувати душею, а демонізація, так би мовити «праху земного» та піднесення «божественного дару», а далі йде, дякуючи найперше З. Фройду, протиставлення свідомого як чогось «людяного» та підсвідомого як чогось тваринно-втаємниченого. В таких протиставленнях насправді втрачається суть самих феноменів – вона розчиняється в численних оціночних судженнях, що спотворюють чисті прояви існування. Тому про власне тіло людині насправді відомо не так вже й багато. Та й ставиться людина до свого тіла переважно як до упорядкованої біологічної маси, існування якої визначається давно відкритими в системі анатомо-фізіологічних наук законами і закономірностями. Інакше кажучи, сучасна людина сприймає власне тіло як біологічний агрегат – складне механіко-біологічне утворення, наділене властивістю часткового самовідтворення (регенерації) і підтримання в автономному режимі функціонального стану. В дійсності ж тіло є тим, що Кант би назвав «річчю в собі», унікальним витвором буття, без якого відоме нам буття було б, цілком ймовірно, помітно збіднілим. Відтак, намагаючись віддати належне тілу, слід відзначити всі можливі і доступні для буденного осмислення функції та властивості тіла.

Найперше, тіло є, якщо й не носієм життя, то однозначно його вмістилищем. Відповідно, людина б ніколи не знала себе такою, якою вона себе знає, без тіла. Всі ж високі сентенції про душу, дух і решту ймовірних субстанціональних основ ідентичності лише спотворюють дійсну суть людини, роблячи її доволі химерною, при цьому часто спонукаючи людину завдавати

шкоду власному тілу, наприклад, шляхом його вишуканого катування від постійного різноманітного жорсткого обмеження (в їжі, затишку, м'яких тактильних відчуттях, фізичних діях тощо) до надмірного навантаження (переїдання, параноїдальне пещення, алкоголізм, наркотичні речовини абощо). По-друге, тіло є «постачальником» різноманітних відчуттів, серед яких особливу роль посідають м'які тактильні відчуття як найбільш глибинні та такі, що притаманні практично всьому (біологічно)живому, принаймні, починаючи з рослин. Останнє сполучене з тим, що тіло є безпосереднім «контактером» з навколишнім середовищем, тоді як свідомість завжди реагує на сигнали, спродуковані тілом, можливо, також душею абощо. Зрештою, тіло є безпосереднім і безумовним джерелом досвіду, саме такого досвіду, який може отримати людина, будучи зумовленою істотою, зумовленість якої найточніше передають обставини становища людини: приземленість, множинність, народжуваність та смертність в контексті філософської антропології Х. Арендт та сексуальність як п'ята обставина. Відтак обривання існування тіла, тобто смерть кладе кінець існуванню самої людини, як вона себе знає. Для значної частини мислителів, особливо тих, що сповідують матеріалізм в різних його контекстах, це означає, що смерть є абсолютно негативним явищем, котре не просто протистоїть життю і є його логічним завершенням, а обриває буття, робить людину досить слабкою істотою, оскільки за час свого короткого життя людина не встигає засвоїти не те що весь накопичений людством досвід, а хоча б його помітну частину. Простіше кажучи, вона не встигає «вирости» до висот, аби бути дійсно гідною власної родової назви Homo Sapiens.

Проте в бутті людини не все так просто, як те виглядає в контексті лінійного матеріалізму. Тіло також не варто переоцінювати, надаючи йому статус онтологічної основи буття людини. Численним мислителям та непересічним представникам людського роду вдається розгледіти в смерті не лише негатив, але й дещо, що стоїть за уможливленням повернення «очищеної», тобто позбавленої нашарувань земного буття Людини до свого онтологічного джерела. Таким «нашаруваннями», звичайно, прийнято вважати

людські пристрасті, гріхи в цілому або й навіть саме фізичне тіло людини. До речі, рухаючись в контексті відповідних міркувань, можна легко дійти думки, що в певний момент свого існування людина не помітно для самої себе втратила власну цілісність щонайменше в своїй уяві, «розпавшись» на тіло та душу. Саме їх, на думку заклопотаної істоти, і має розділяти смерть, аби кожна зі «складових» тепер уже «комплексного набору» під єдиним брендом «людина» мала можливість повернутися до свого джерела: прах до праху, дух до духу. Або тіло до Землі, а душа до Неба. До речі, ідея про розщеплення колись цілісної істоти відбилася у переказах та легендах різних культур і народів про Всесвітню катастрофу, яка і призвела до появи смерті: «…Катастрофа змінила водночас структуру Космосу (остаточне відділення Неба від Землі) і людське буття, оскільки людина стала смертною; іншими словами, відтоді вона пізнала відділення душі і тіла. …Дійсно, після первісної катастрофи тільки душа в момент смерті може піднятися в Небо» [97, с.430].

Відповідно приземленість найвиразніше пов’язана з «тілесністю» людини, її біологічним функціонуванням і відтворенням відповідно до особливостей людського роду. Окрім того, приземленість найповніше відповідає відчуттю, а отже і переконанню в дискретності «я» – відчуттю обмеженості власним тілом та локалізації мисленнєвих процесів і самоусвідомлення в конкретному тілі. Тож приземлена істота – це істота, що завжди себе знає тільки такою, якою вона себе завжди виявляє, скільки історично себе пам’ятає. А з іншого боку, знай себе людина іншою, приміром досконалою або ж цілісною, вона б уже ніколи не була приземленою: зумовленою світом та обставинами власного становища або, існування якої попри всю його нібито непередбачуваність на індивідуальному рівні є абсолютно прогнозованим і незмінним ось вже десятки тисяч років.

Відтак приземлена, тобто втілена людина – це людина, що засвоїла від самого свого народження і добре завчила єдиний спосіб колективного відтворення звичної картини світу та стилю існування, навіть не допускаючи в найсміливіших своїх ідеях можливості довільного формування інших світів або прийняття і наслідування інших стилів існування. Приземлена людина

виявляється неперевершено відданою власним звичкам. Відданою настільки, що готова радше прийняти або заподіяти собі смерть, аніж навіть допустити думку про те, що вона володіє величезними ресурсами і можливостями, достатніми, аби якісно трансформувати простір її онтологічного помешкання та абсолютно переінакшити її екзистенцію. А тому, приземлена людина – це завжди вперта та ангажована власним невіглаством істота, настільки консервативна, інертна і водночас агресивна, що її становище виглядає безнадійним, а її існування виявляється абсурдним. Вона – раб власної обмеженості і зумовленості, іграшка в руках дечого, що причаїлося у Всесвіті або й є самим Всесвітом. Проте останнього вона навіть не стільки воліє не помічати, стільки не здатна помічати, бо не спроможна сприймати реальність як цілісність. Навпаки, буденній людині притаманно все розкладати і сприймати розкладеним на частини та фрагменти, приписуючи кожному з виділеного автономне буття, принаймні існування. Приміром, для цивілізованої істоти нічого дивного в тому немає, що її тіло існує саме по собі, її думки течуть самі по собі, а емоції проявляються самі по собі, не говорячи вже про душу, підсвідоме тощо. Останні, як склалося стійке враження, взагалі живуть своїм життям і лише певним чином проявляють свій вплив на свідоме існування людини, хоча і вважаються невід'ємною частиною самої людини.

Відтак життя тіла великою мірою залишається насправді втаємниченим для буденної людини, що дає підстави формувати різноманітні версії того, як же насправді функціонує людське тіло і яким чином воно сполучене зі Всесвітом або його, так би мовити, еквівалентом. Зокрема, прибічники інтерпретації суті світу з огляду на іудо-християнську міфологію схиляються до думки про те, що «сексуальність пов'язує нас з Адамом і робить клітиною його організму, але вона також пов'язує нас зі всією життєвою силою Адама, а через нього з вселенським життям» [348, с.155], звичайно, в т.ч. числі за посередництва тіла. Прихильники східної езотеричної думки джерелом людського життя і активності схильні бачити своєрідну сконцентровану енергію Всесвіту або Абсолюту, що перебуває в, так би мовити, анабіотичному стані. Мова йде про

Кундаліні – «енергію, яка оживляє, вдихає життєву силу та активує наше тіло і свідомість» [163, с.47]. Про щось подібне говорить також Кастанеда, стверджуючи, що «люди народжуються з обмеженою кількістю енергії, …котра систематично розмивається, починаючи з моменту народження, для того, аби вона більш ефективно використовувалася модальністю часу» [155, с.264].

Зрештою, будучи за посередництва тіла зумовленою в т.ч. і сексуальністю істотою, людина завжди належить до і залежить від чогось більшого та відмінного від неї самої. Зокрема, її сексуальність неспростовно говорить в ній аж до самої її смерті, фізичної чи, так би мовити, метафізичної, за посередництва мови, жестів, емоцій, настроїв і неодмінно тіла. Відповідно, будучи своєрідною точкою прикладання сексуального потягу і водночас очевидним підґрунтям сексуальної ідентичності, тіло в цілому, його окремі органи, а також анатомічні та фізіологічні особливості тіла певним чином виказують особливості організації психіки або й душі індивіда і разом з тим специфіку життєвого досвіду, який має набути і засвоїти індивід в ході свого існування. Простіше кажучи, в анатомічних особливостях тіла і його функціональних параметрах закодована специфіка прижиттєвого досвіду, котрий має набути індивід. Як наслідок, навряд чи індивід може бути свідомо відповідальним за стиль і прерогативи реалізації власної сексуальності. Йому не до снаги ось так от запросто переглядати власні смаки і вподобання, тим самим переглядаючи специфіку досвіду, яку йому бажано було б засвоїти.

Останнє означає, що людина лише до певної межі має можливість володіти і розпоряджатися власним тілом, особливо, якщо сприймає його відсторонено як предмет власності. В таких випадках, між іншим, тіло часто виявляється специфічним товаром, що підлягає певному відчудженню та продажу, як наприклад, у випадку рабства та проституції. Тож обмін тіла на певні вигоди часто зводиться до якихось сексуальних зносин чи послуг. Звичайно, це, як правило, доля тих, хто, будучи абсолютно посереднім, ідентифікує власне тіло радше як товар, таку собі сексуальну машину, і відповідним чином ставиться до себе. Тоді як дійсно сексапільні індивіди водночас виявляються досить часто

ще й харизматиками, тобто енергетично насиченими істотами. Приміром, якщо погляд автоматично зупиняється на тілі сексапільної людини чи на його окремих частинах, доступних для візуального сприйняття, зокрема, обличчі або «видатних» частинах, індивід автоматично відмічає для себе дещо, що притаманне цьому тілу, обличчю, людині в цілому – щось на кшталт того, що тіло чи людина сповнені життям, енергією або силою. А якщо так, то автоматично складається враження про те, що таке тіло або й людина наділені спроможностями, недоступними такою ж мірою або й взагалі для «слабких». Найелементарніший приклад, коли стрункі молоді тіла автоматично передбачають фізичне здоров'я, гнучкість, інтенсивну тепловіддачу, сексуальну потугу тощо. І це тільки в цілому, бо мова може йти ще й про результати спеціальних тренувань та практик, коли підготовлена відповідним чином людина творить «чудеса» майстерності, наприклад, в спорті. Отож, «якщо ти накопичиш силу в своєму тілі, то воно зможе виконувати неймовірні завдання. З іншого боку, якщо ти розтрачаєш сулу, то впродовж короткого часу ти будеш товстою старою людиною» [153, с.59]. А кому подобаються старі товсті люди? Хоча б візуально для початку. Звісно, якщо тільки мова не йде про звичку чи психологічну прив'язаність, часто масковану під любов до рідної людини, наприклад, батьків, а з іншого боку, коли індивід не схиблений на якихось збоченнях, приміром, геронтофілії.

Зрештою, якщо говорити про тіло послідовно, то воно виявляється повноцінним репрезентантом суті людини, її стану, властивостей та ситуації. Проте цивілізована істота розучилася дослуховуватися до власного тіла та розуміти його, тим самим зробивши власне тіло нібито об'єктом взаємодії і предметом уваги, відмежовуючись власне від нього. Як наслідок, тіло набуває статусу «моє», сприймаючись людиною як продовженням її «Я». Разом з тим, відмежування від тіла, яке почалося, очевидно, значно раніше, аніж це зафіксовано в іудо-християнських догматах, призвело до певної так би мовити «комерціалізації» або й вульгаризації, а з іншого боку, сакралізації тіла або його частин. Зокрема фалос та добре розвинуте фізичне тіло стали об'єктами

пристрасті і водночас поклоніння. З цього приводу доктор Лангер зауважив: «В деяких давніх цивілізаціях, особливо в період їх виродження, релігійне мислення стало концентруватися на проблемах статі. З'являються так звані фалічні культи…» [166, с.11]. Однак, згадану схильність цивілізованої істоти не вдалося викорінити навіть іудо-християнству з його настирливим проповідуванням безстатевості, релігійної радше унісексуальності аніж асесуксальності абощо, виписаної в образах святих та ангельських сил. Тож в згаданому щойно контексті виявляється, що саме тіло є явним джерелом окремих зрізів ідентичності та самоідентичності людини. Спочатку саме тіло новонародженої дитини дає підставити для встановлення її статі, далі сексуальної спрямованості, котра накладаючись на соціальні стандарти і цінності, перероджується в сексуальну орієнтацію. В своєму поєднанні статевість та сексуальна орієнтаціє є підставою для встановлення гендерної ідентичності, остання неодмінно впливає на екзистенцію та соціальне становище індивіда. Таким чином, навіть за теперішніх умов певного зневажання тіла і позбавлення його сутнісних ознак, все ж тіло має колосальний вплив на формування ідентичності та самоідентичності людини.

2.4. Форми прояву персональної ідентичності, їх властивості та зв'язок між собою

Етапи соціального та культурного становлення людини, а отже і формування та трансформації її (само)ідентичності знаходять своє відображення в низці понять, за допомогою яких фіксуються форми прояву персональної ідентичності. До таких форм належать індивід, особа, особистість, індивідуальність, три останні з яких в свою чергу поєднуються в такий собі конгломерат особистісної ідентичності, що значною мірою корелює з феноменом самоідентичності. При цьому під особистісною ідентичністю прийнято розуміти центрованість індивіда на власній цілісності та безумовній цінності, в основу якої покладена констатація виокремленості з-посеред собі подібних та онтично-онтологічної унікальності, перш за все, як здатності бути джерелом і генератором різного роду активності та міркувань чи ідей [450, с.84-86]. Природно, що прояв та реалізація особистісної ідентичності не можливі поза стійкими різноманітними зв’язками з соціальним оточенням, а також без набуття, осмислення і прийняття носієм особистісної ідентичності низки соціальних ролей, системи соціальних цінностей та ототожнення себе з певними соціальними групами.

Особливої актуальності питання особистісної ідентичності набуло в феноменологічних колах. Зокрема, акцент робиться на переживаннях індивіда, що формують особливий шар буття, та актах свідомості, котрі в своїй сукупності ідентифікуються як прояв душевного життя людини. Представники згаданого філософського напрямку схильні притримуватися думки, що переживання – це чи не єдине, що безпосередньо відкривається кожній людині в її існуванні. Принаймні, в актах своєї свідомості, таких як сприймання, пригадування, міркування, мріяння індивід не має підстав сумніватися. Відповідно, очевидність для індивіда його власних переживань, на думку феноменологів, і є основою ідентичності особистості. Завдячуючи саме цій очевидності кожна людина знає, що щось відбулося чи трапилося саме з нею, а не з кимось іншим. Тож «Я» як прояв особистісної ідентичності відкривається

перш за все в переживаннях. Таке бачення суті особистісної ідентичності призвело до формування я-концепції в руслі гуманістичної (феноменалістичної) психології. Зокрема, А. Маслоу, К. Роджерс прагнули віднайти основу людського «Я», що була б джерелом і гарантом його цілісності, та підґрунтям особистісного самовизначення мікросоціуму. В результаті їх діяльності під я-концепцією почали розуміти динамічну систему уявлень людини про саму себе, що включає усвідомлення нею своїх фізичних, інтелектуальних та природних властивостей; а також самооцінку та суб'єктивне сприйняття дійсності.

Поглиблюючи і відшліфовуючи набутки своїх попередників, Ч. Кулі та Дж. Мід пропонують власне визначення я-концепції як образу власного «Я», уявлення людини про себе, завдяки якому вона будує взаємостосунки з іншими і сприймає себе. На їх думку, я-концепція може носити реальний, ідеальний, фантастичний або динамічний характер [443, с.117]. Окрім того, якщо дивитися на я-концепцію як на сукупність установок, спрямованих на себе, то в ній можна виділити три структурних елементи: когнітивний – «образ Я»; емоційно-ціннісний, афективний; та поведінковий. Важливе місце в своїх наукових працях проблемі ідентичності особистості відводили також неофрейдисти. Приміром, Е. Еріксон розробив так звану епігенетичну теорію розвитку особистості. Зокрема, в контексті епігенетичної теорії особистості вперше було піднято питання про роль генетичного фактора у становленні особистості. Були поставлені фундаментальні проблеми – внутрішньої структури особистості, місця "Я" в ній, механізмів формування та функціонування особистості, ролі свідомого й несвідомого, регуляції поведінки та діяльності, механізмів психологічного захисту особистості тощо. В цілому, в ході вивчення особистісної ідентичності в дусі неофрейдизму аналіз зміщується у бік внутрішніх суб'єктивних відношень.

Між тим, щодо виділення форм прояву ідентичності та самоідентичності людини, то можна прослідкувати своєрідну тенденцію нарощування змістовного наповнення від форми «індивід» до форми «індивідуальність» через форми «особа» та «особистість». Якщо мова йде про індивіда, то цим терміном, як

правило, прийнято позначати одинично виокремленого представника людського роду, що є носієм потенціалу відбутися як людина. Це значить, що іноді на рівні індивіда такий потенціал не реалізується з тих чи інших причин, що стали на заваді повноцінній соціалізації людини. Мова може йти в першу чергу про психічні і розумові розлади, а також про специфіку виховання. В свою чергу на факти повноцінної соціалізації, тобто набуття індивідом мінімальної необхідної сукупності моделей поведінки і реакцій на зовнішній світ та свідоме і (юридично) відповідальне їх вживання на практиці, вказує поняття особи. При цьому під особою розуміється цілісність соціальних властивостей людини, продукт суспільного розвитку і включення індивіда в систему соціальних відносин за допомогою активної діяльності і спілкування [312, с.246-247].

Для схоплення повноти змістовного наповнення поняття особи, слід звернути увагу, що згадане поняття фактично є похідним від латинського «persona». Спочатку цим поняттям позначалися маски, які надягали актори під час театральної вистави в давньогрецькій драмі. При цьому право вдягати маску або бути «персоною» належало лише громадянам або вільним. Інші не мали змоги позиціонувати себе ніяк по іншому, аніж раб або невільний. Як наслідок, традиція з правом вдягати маску і відповідно переймати різні соціальні ролі та займати місце в спільноті чи публічному просторі відбилася і на змістовному наповненні поняття особа – політично, юридично самодостатній представник спільноти. Зрештою, вислів «втратити обличчя», притаманний багатьом мовам світу, означає утрату свого місця і статусу у визначеній соціально-політичній ієрархії. Таким чином, від самого початку в понятті «особа» закладено зовнішній, поверхневий соціальний образ, який приймає кожен дієздатний член спільноти, коли виконує ті чи інші соціальні ролі – деяка «личина», публічне чи соціально-юридичне обличчя, звернене до оточуючих. Однією з ключових ознак того, що особа включена в соціальний дискурс є її дієва належність до культурного простору. Відповідно мова йде про культуру особи, тобто стан відображення індивідом власної приналежності до

культурно-соціального простору, міра усвідомлення цієї приналежності та особливості і специфіка організації свого існування індивідом відповідно до відображеного і усвідомленого ним соціально-культурного простору.

Таким чином, особа, котра в процесі власного становлення досягає відносно високих щаблів культурного і духовного розвитку автоматично ідентифікується як особистість [165, с.54-55]. При цьому під особистістю найчастіше розуміється грань прояву людського єства в соціально-культурному просторі, що відзначається сукупністю стійких світоглядних і поведінкових установок та стереотипів, адекватних особливостям функціонування і організації соціально-культурного середовища, в якому вона реалізує власну активність. Особистість вказує також на формальну приналежність людини до суспільства чи іншої форми організації спільного існування людей, шляхом підтвердження її дієздатності та спроможності відтворювати в поведінці і свідомості особливості соціально-культурного простору, в якому вона перебуває і реалізує себе.

Стрижневим началом особистості прийнято вважати поєднання рефлексії, самоідентифікації та самооцінки індивіда, котрі направлені на відтворення соціального образу в свідомості індивіда [468, с. 16-19]. Серед найбільш вагомих ознак особистості виділяються певна самодостатність у вчинках; спроможність усвідомлювати прогнозовані наслідки своїх вчинків і нести відповідальність за їх скоєння, в т.ч. і моральну; здатність приймати рішення та мобілізувати зусилля і ресурси задля їх реалізації; властивість пристосовуватися та адаптуватися до змін в межах соціально-культурного простору; свобода вибору, що спирається на зважування та вибір прийнятних дій відповідно до домінантної ієрархії цінностей, притаманній як самому індивіду, так і спільноті в цілому. Вершиною завершеності особистості є її опосередкована поведінка.

На сьогодні існує велика кількість теорій особистості, спродукованих в межах гуманітарних дисциплін. Очевидно, найбільш узагальнене і компактне визначення особистості зробив російський дослідник А. Леонов, вбачаючи в останній результат процесу виховання і самовиховання: «особистістю не народжуються, а стають». С. Рубінштейн зазначав, що особистості характерний

такий рівень психічного розвитку, який дозволяє їй свідомо керувати власною поведінкою і діяльністю [341, с.360-361]. Суть особистості, за К. Роджерсом, виражає її самосвідомість, суб'єктивність, здатність діяти свідомо і відповідально [282, с.1].

Якщо така діяльність не лише свідома, а й унікальна або відповідальність за дії і вчинки дійсно перманентно усвідомлювана людиною, то мова уже й де про індивідуальність. Індивідуальність є найвищим ступенем персоналізації і водночас інтегрованої цілісності людини, що виказує її подвійну унікальність як по роду своєму так і за неспростовною неповторністю єства або глибинного «Я» окремо взятого індивіда. До проекцій інтегративного начала індивідуальності на сенсибельно-умоспоглядабельному рівні найчастіше зараховують своєрідність організації психіки, особливості анатомо-фізіологічної організації, інтенсивність і направленість індивідуальної активності, а також специфіку соціального позиціонування та самоідентифікації або й ідентифікації іншими. Індивідуальність найбільш повно виказує окремішність її носія (індивіда) серед йому подібних та його онтологічного покликання, часто зводжуваного до рівня долі. В даному контексті саме індивідуальність визначає особливості розгортання екзистенції, а отже виказує онтологічну вкоріненість людини, через яку реалізуються вищі прояви людського буття, такі як свобода, любов, сумління, гідність тощо на рівні персонального існування.

В психології даний термін може позначати як індивідуально-психологічні особливості – індивідуальність як своєрідна сукупність психологічних властивостей людини, так і ієрархічність організації психологічних властивостей людини – індивідуальність як вищий рівень цієї організації у порівнянні з індивідом та особистістю [435, с.274]. В останньому випадку про індивідуальність говорять як про інтегрований спосіб виокремленого буття людини, в якому вичерпують себе решта властивостей та ознак людини. Відтак, на думку російського психолога Б.Г. Ананьєва, індивідуальність можна представити як інтегровану систему індивіда, особистості та суб'єкта активності. Всі прояви людської ідентичності перебувають в стані перманентної зміни, зважаючи на постійну взаємодію

людини з оточуючим світом. Результатом формування індивідуальності є становлення «Я» – ядра людської ідентичності опертої на самоусвідомлення. Свідомість, направлена індивідом на самого себе, за Ананьєвим, корелює з внутрішньою роботою, що неодмінно екстраполюється на навколишнє середовище та інших. Таким чином індивідуальність робить неповторний внесок в спільний соціально-культурний або інтерсуб'єктивний простір та водночас наочно виказує свою неповторність.

Між тим, екстраполяція внутрішньої роботи та світу індивідуальністю, як вважає Ананьєв, якщо й не є чистою основою творчості, то безумовно сполучена з нею, а отже індивідуальність корелює з творчим началом людини. Тоді як, одним із ключових або екзистенціально важливих проявів творчого начала людини є формування простору власного існування. Останнє не можливе без того, аби людина не утримувала у власній уяві образ бажаного простору власного існування. Відповідно, кожна людина в силу власних духовних і інтелектуальних та творчих потух формує і утримує у власній уяві чи свідомості один і більше життєвих проектів. Під останнім прийнято найчастіше розуміти пролонгацію або покладання себе суб'єктом в часі, просторі та в межах соціальних зв'язків і відносин, оперте на продуктивні здібності свідомості, зокрема уяву та фантазію. Формування життєвого проекту спирається на імператив цілісності – апріорну схильність людини всяке існування, уявне чи реальне виводити з єдиного джерела. Реалізація життєвого проекту передбачає наділеність людини екзистенціальною свободою – можливістю обирати цілі своєї активності та нести відповідальність за свій вибір. При цьому французький мислитель Жан Бодріяр вважає, що життєвий проект відображає динаміку ставлення людини до світу, самої себе та інших. Він не є чимось одного разу визначеним та сталим, а зазнає перманентних змін та постійно перебуває в процесі адаптації як до динаміки змін в оточуючому середовищі, так і до внутрішньої роботи індивіда.

Ще одним проявом покладання індивідом власної ідентичності або способом осмислення власної буттєвої унікальності є феномен життєвого світу.

Життєвий світ – це спосіб самосприйняття індивідом свого цілісного існування, передусім в контексті «життєвих смислів» формування, збереження та відтворення унікальності власного «Я», що зумовлює предметну й функціональну визначеність змісту індивідуального існування. Життєвому світові відповідає своєрідна форма фіксації індивідом різних проявів власного існування в межах конкретного соціокультурного простору. Вважається, що життєвий світ формується та функціонує як ментальна (умоспоглядальна) проекція безпосереднього проживання індивідом свого життя. Елементи системи життєвого світу формуються внаслідок вирізнення і осмислення індивідом власного ставленням до всього, чим є «не-Я» та до окремо взятих проявів свого «Я». Методологічні основи дослідження феномену життєвого світу в контексті змістовно-життєвого зрізу буття закладені західними філософами XX століття Л. Вітгенштайном, Ф.-В. фон Германном, Е. Гуссерлем, Г. Фігалом та ін. Як наслідок, поняття життєвого світу набуває статусу центрального концепту трансцендентальної феноменології.

В цілому можна помітити, що сучасний світ тяжіє більше не до пошуку глибинних основ ідентичності людини, намагаючись виявити її онтологічне джерело та природу, а звертає свою увагу на шляхи та способи реалізації своєрідного соціально-культурно-біологічного конструкту, котрим виявляє себе на разі людина. Задля цього увага мислителів зосереджується на проявах і модусах буття людини, її способові існування та механізмах, що покладені в основу конструювання екзистенції сучасника.

2.5. Природа та властивості раціональної основи ідентичності

Сучасна людина в повсякденному існуванні стикається з тисячами проблем, стає заручником сотень конфліктів, а її життя здебільшого зводиться до проживання. Проте вона так і не наважується поставити питання руба, а що ж є дійсною причиною її, м'яко кажучи, незатишного існування. Не наважується, бо страх постати перед невідомим пересилює її прагнення до свободи. Як не дивно виглядає, але найпевнішим союзником страху перед невідомим є розум. Відповідно, досліджуючи опосередковано природу розуму шляхом осмислення його проявів і властивостей, людина отримує шанс відкрити нові горизонти власного існування. Таким чином вона формує для себе місце для «кроку вперед», повертаючи собі жагу до життя, віру у наявність і доступність для сприйняття змісту власного існування, тобто оптимізм. Природно, що дослідженню природи розуму присвячено чимало філософських розвідок, починаючи з часів античності. Але людство в масі своїй чомусь досить вперто ігнорує досвід щодо природи розуму тих, кого прийнято називати суфіями, магами, просвітленими або чистими практиками, таких як Ідріс Шах, Карлос Кастанеда, Раждніш Ошо та інших. І це попри те або й всупереч тому, що визнані в усьому світі філософи, зокрема і Платон, і Кант, і Ґайдеґґер кожен на свій манер вказують на вади та слабкості розуму або мисленнєвих процесів чи раціонального пізнання. Відтак, поєднання філософської думки з езотеричним досвідом поколінь дозволяє більш тверезо подивитися на феномен розуму, його властивості і справжні функції в бутті людини, при цьому уникаючи небезпеки впасти в містифікацію.

Між тим, буденне існування людини, зосереджене навколо турботи в гайдеґґеровому її контексті, є радше раціонально центрованим, аніж цілком усвідомленим та мудрим, адже людина зосереджується на міркуваннях з приводу чого б то було, а не на самому існуванні, активності, в т.ч. діях та вчинках. Людину цікавить результат чи ціль, причина і наслідки, умови та обставини, а ще механізми забезпечення ефективної діяльності. Однак з її поля

уваги випадає сам процес, а також загальний стан навколишнього світу та глибинні внутрішні переживання, за якими криється дійсна самоідентичність. Між тим, потенціал або й взагалі саме існування, умовно кажучи, розширеного способу осягнення дійсності та активності людина воліє не помічати, вважаючи, що той спосіб сприйняття і відображення дійсності, який їй притаманний, точніше, до якого її привчали від самого народження і вона з ним звиклася, є, якщо й не єдино можливий, то єдино достовірний, попри доступні для її сприйняття приклади зворотного. Відповідно, в сучасному світі сформувалося стійке враження про те, що розум є чи не найціннішим надбанням Homo Sapiens. Що саме завдяки притаманному їй розуму, людина є неперевершеною істотою – вінцем природи. А якщо так, то, звісно, сам по собі розум не піддається людськими індивідами в масі своїй ані повноцінному осмисленню, ані тим більше сумніву на предмет його провідних функцій в існуванні заклопотаної істоти, тобто такій, що перебуває в полоні турботи в ґайдеґеровому її трактуванні. Також навряд чи хто з представників сучасності особливо сумнівається в дієвості і адекватності пізнавальних можливостей та аналітико-прогностичних властивостей розуму. І даремно, бо відповідно до бачення тих, хто досяг рівня тотальної бездоганності за свого існування, розум лукавить, маючи справу сам з собою. Він підтримує спотворене враження про самого себе як про щось довершене і самодостатнє. Тоді як насправді «опис речей – це і є наш розум» [155, с.66]. Фактично, нічого більше, окрім опису.

До речі, цілеспрямована, умовно кажучи, духовна практика дозволяє нейтралізувати «витівки» розуму і по тому розгледіти його дійсну суть. Як наслідок, виявляється досить цікава картина, очевидно, неприйнятна для буденної, хай би навіть якою геніальною вона виглядала, людини, свідомість котрої концентрована винятково на розумових актах або проговорюванні, тобто на внутрішньому діалозі. Та все ж, саме життя, і на тому постійно наголошують мудрі, невпинно демонструє явну обмеженість або й повну відсутність пізнавальних властивостей розуму. Розум не пізнає, а лише відображає та констатує за посередництва приговорювання вміст власного континууму.

Інакше зникла б всяка потреба в суперечках, обміні припущеннями та гадками, як і всякому визнанні істинності тих чи інших тверджень. До речі, цю слабкість людини, що проявляється в постійній потребі перманентного обміну думками, свого часу помітив Кант, ґрунтуючи на ній власну ідею соціальної природи людини та її схильності до формування законів власної поведінки. Цю ідею підхопила і розвинула в своїх лекціях по філософській концепції Канта Х. Арендт: «Факт соціабельності людини полягає в тому, що людина не може існувати сама, і вона є взаємозалежною не через власні потреби та турботи, але через людський розум, який не може функціонувати поза суспільством. Для мислителя необхідна компанія» [432, с.10]. Хоча в реальності ситуація може виявитися відмінною аж до навпаки, коли саме раціоналізація людини поступово перетворює її в суто соціальну істоту, оскільки «у міру того, як людина втрачає контакт зі своїм внутрішнім єством, своїми інтуїтивними глибинами, її цілком захоплює світ лише раціональної сфери свідомості, інакше кажучи, світ інших людей» [343, с.119]. Інакше кажучи, схильність до раціоналізму і соціабельності – це далеко не природні і не невідчужувані властивості людини, а лише один із можливих перманентних станів, до того ж не найліпший, хоча й домінантний в житті Homo Sapiens. Просто сталося так, що сучасна людина, скільки вона себе пам’ятає, якимось чином потрапила в пастку раціоналізму і соціабельності. Але останнього вперто не бажає помічати.

Відтак сила людського розуму не лише цінувалася одним із стовпів світової філософії, але й, певна річ, дещо ідеалізувалася ним. Зокрема, Кант, очевидно, був переконаний в тому, що «розумна істота є ціль сама по собі і саме така, що виконує роль законодавця в царстві цілей, як вільна щодо всіх законів природи та така, що підкоряється тільки тим законам, які вона сама собі надає» [148, с.261]. А проте, якби припущення Канта відповідало дійсності, то людина, з огляду на її раціональну природу, була б завжди прогнозованою, а її поведінка, дії та вчинки передбачуваними і управибельними. Зрештою, будь розум людини дійсним інструментом пізнання, світ, сама вона та інші відкривалися б для неї як чистий предмет дослідження, знання про який рано

чи пізно виявилися б вичерпаними. Оскільки ж, як показує практика, людина має справу в своїй свідомій, зокрема науковій діяльності лише з обмеженою сферою власного відносного знання, заснованого на припущеннях, визнаних як аксіоми або інші постулати внаслідок певної згоди, а не їх очевидності, якби мало бути за дійсно відповідального підходу до пізнання, то розум навряд чи безпосередньо торкається дійсності. Радше він має справу з відображеннями в самому собі, ними ж і оперує без явних результативних наслідків як для самої людини, так і для навколишнього середовища. У такому випадку дійсним же результативним началом, притаманним людині, є чиста практика, заснована певно на спогляданні, інтуїції, відчуттях абощо.

Продуктом же розумової діяльності є чиста теорія. Абстрактні поняття, закони і закономірності, безліч версій, теорем і історій, все, що пов'язано зі словом як інформаційним носієм та логікою як упорядковуючим механізмом процесу мислення, все це – парафія розуму. Однак, спираючись винятково на теорію, людина ризикує своє свідоме існування цілком відгородити від життя, перетворитися на такого собі «всезнайку», в якого готові відповіді на будь-які питання. Хоча ні одна з таких відповідей жодним чином не розкриватиме суть реального стану речей, а отже не задовольнятиме безпосередній практиці, бо по своїй природі принципово не сумісна з нею. Окрім того, «слабка сторона слів полягає в тому, що вони змушують нас відчувати себе поінформованими, але коли ми повертаємося, щоб подивитися на світ, вони завжди зраджують нас, і ми знову дивимося на світ як завжди, без будь-якого просвітлення» [157, с.17]. Відповідно чистий теоретик – це фактично анекдотична «мудра сова», котра займалася винятково стратегією і зовсім не переймалася тактикою. От і нарадила вона мишам стати їжачками, аби ті більше не зазнавали кривди зусібіч. А як втілити її пораду в життя, сову зовсім не цікавило – вона ж стратег, а не якийсь там практик. Відповідно, розум також не переймається чистим життя і практикою. Його незмінна турбота – лише витончені, а частіше зведені до абсурду хитромудрі пояснення і описи того, що відбувається навколо людини та з самою людиною. Розум всяке невідоме або й непізнаване

трансформує в знайоме і зрозуміле за допомогою ярликів, понять та теорій, тим самим перетворюючи людське життя на рутину, що виявляється таки прийнятною, а найчастіше ще й бажаною з огляду на неспростовну тягу заклопотаної істоти до звичного, сталого, зрозумілого або й відомого.

Між тим, схильність концентруватися на актах і продуктах своєї розумової діяльності неодмінно призводить до того, що людина несвідомо, проте добровільно переміщує себе в штучний світ власних вражень. Відтак її свідоме існування занурюється в простір ілюзії, яку постійно підтримує розум, де він стає і «богом», і «царем». Як наслідок, людське життя умовно проходить водночас в двох частково дотичних поміж собою зрізах: у реальний світ занурене єство людини, в т.ч. тіло саме по собі, тоді як її увага, а отже і свідомість прикуті до автономного світу об'єктивованих приватних та/або інтерсуб'єктивних вражень і уявлень. Відповідно, складається стійке і небезпідставне уявлення про те, що за буденних обставин людина практично постійно перебуває в розщепленому стані. Їй нібито відкривається її ж тілесно-раціонально-емоційна природа, в той же час від неї нібито постійно «втікає» її духовне або ж трансцендентне начало, представлені за посередництва понять дух, душа, вище «Я» абощо. Хоча насправді, з одного боку ніщо не відкривається розуму достеменно, як воно є. А з іншого, ніщо нікуди не втікає, просто свідомість або розум буденної людини відмовляються визнавати і ідентифікувати все те, що неспроможні осмислити, зробити відомим, звичним, незмінним, таким, що відповідало б певним завжди уже наявним кліше сприйняття. Саме тому розум дуже схожий на собаку на сіні: ні сам не може опанувати суть світу, ні іншим пізнавальним механізмам людини не дозволяє проявитися сповна.

Поміж тим, «собачий норов» розуму, виявляється далеко не єдиною його «чеснотою». В своєму повсякденному функціонуванні він досить подібний до сумнозвісного Буриданового осла. Постійно перебуваючи в ситуації вибору, розум ніколи ні на що не наважується остаточно, тримаючись за декілька альтернатив відразу. Якщо ж людині і вдається схилитися до якогось рішення,

то тільки завдяки тиску обставин чи інших внутрішніх або й зовнішніх спонукальних механізмів. Однак, якщо реалізація таких рішень відбувається не в стані граничної зосередженості під тиском реальної небезпеки, нестерпного болю або бажання, то після їх завершення або ще й в ході самого процесу розум береться за звичну для нього справу: він піддає сумніву здійснений вибір на предмет його вигоди та слушності. Отож, що б зробила буденна людина в своєму житті, до якої б ідеї вона пристала, їй, виявляється, завжди є про що пожалкувати, за що себе покартати. В своїй свідомості вона знову і знову вимушена перебирати інші ймовірні шляхи розгортання подій у разі, якби було прийнято альтернативне рішення. Зрештою, як стверджують мислителі східної традиції: «Розум завжди почуває себе розгубленим, така його природа. Це його природний стан, коли він перебуває поміж двох протилежностей» [251, с.163].

Звісно, згадана властивість розуму, якщо над тим замислитися, виявляється, ні для кого не секрет. Проте мислителі західної традиції схилялися і продовжують схилятися радше до того, що не розум сам по собі є причиною породження протилежностей на кшталт свідомого і підсвідомого або ж явного і трансцендентного, а структура буття сформована чи проявляється відповідним чином; що в самому існуванні якимось дивним чином поєднані речі несумісні за своєю природою, починаючи з добра і зла та аж до корисного і шкідливого. Відповідно, тотальна ситуація невизначеності людини вважається не стільки результатом «витівок» розуму, скільки наслідком специфіки самого буття, його незбагненної властивості поєднувати непоєднуване. А якщо так, то перманентне перебування людини на життєвому роздоріжжі ідентифікується як щось належне та природне. В такому разі, побудова будь-якої мотиваційно-регуляторної системи індивідуальної чи масової поведінки (дій та вчинків) людини, будь-то мораль, етика чи законодавча база, на основі комбінації дуальних начал є цілком закономірним явищем. Звичним, якщо не сказати природним для буденної людини є також постійне її метання поміж бажаним і необхідним, бажанням і страхом покарання чи осуду, покликом сумління і страхом втрати абощо. Тобто людина практично постійно виявляє себе

застряглою поміж нібито наявним вибором, який їй ніколи не до снаги вчинити самостійно, без того, аби саме життя втрутилося і все розставило на свої місця. Вона навіть віднайшла для себе виправдання власній нерішучості або й екзистенційній незграбності, постійно стверджуючи як «Отче наш», що все, що не робиться, то на краще. Хоча вчиняє знову ж таки всупереч заяложеному твердженню, оскільки постійно прагне щось планувати, уникати небажаних перспектив, постійно мудрує та хитрує, обманюючи себе і інших.

Взагалі, облудливість людського розуму проявляється практично на кожному кроці життя, однак буденна людина не може, а головне не хоче того помічати. Вона привчена віддавати перевагу власній непослідовності в комбінації з невизначеністю або ж з фанатизмом, тим самим кожного разу відмовляючи собі в можливості побачити світ і саму себе так, як вони є, на відміну від того, якими світ, інші та ми самі собі видаємося. Зрештою, найпотужнішою проблемою, з якою постійно стикається ангажована власною раціональністю сучасна людина, не віддаючи тому ради, здається, є її нездатність схопити і усвідомити цілісність світу та самої себе.

Разом з відмовою або й втратою здатності сприймати існування та саму себе як цілісний постійно змінний акт буття, людина знайшла і тут вихід, вигадавши підміну цілісності. До нагоди виявилося комбінування або комплексне поєднання. Спираючись на ідею комбінування, виявляється досить легко раціонально поєднати всі прояви, наприклад, індивіда в одне ціле, так, аби це стало зрозумілим. Зокрема, «за Юнгом, процес індивідуалізації полягає головним чином у своєрідному coincidentia oppositarum, оскільки его містить в собі і всю повноту свідомості, і потаємні глибини безсвідомого» [97, с.128]. Теж саме комбінування приходить на допомогу у випадку з осмисленням суті конфлікту, в якому перманентно перебуває фактично кожен індивід, принаймні допоки він не виходить за грані «нормальності», стаючи або божевільним, або просвітленим: «… Комплекс *coincindentia oppositorum* завжди викликає двозначні почуття: з одного боку, людину переслідує бажання звільнитися від

свого окремого буття і віднайти трансперсональну модальність; з іншого боку, її паралізує страх втратити свою ідентичність і «забутися» [97, с.395].

Те ж таки комбінування стає у нагоді, коли людина намагається осмислити суть ідентичності та самоідентичності як чи не найважливіші феномени її буття. Відтак, для неспокушеного погляду буденної людини основа її цілісності та тяглості виявляється цілком звичним проявом людського існування, чимось нібито само собою зрозумілим, а отже не вартим додаткової уваги і, тим більше, поглибленого осмислення. Коли ж все-таки здійснюються певні спроби осягнути суть ідентичності та самоідентичності, то в результаті постають лише опис і перерахування їх якостей та властивостей, а в кінцевому варіанті сума або комбінації різноманітних описів на задану тему.

Зрозуміло, що зведення феноменів ідентичності та самоідентичності до чогось, що можливо втиснути і описати в межах однієї з теорій, не те що не відкриває їх суті або хоча б сприяє наближенню до її розкриття, а навпаки, остаточно збиває з пантелику людину, робить її обеззброєною у протистоянні сам на сам зі своєю сутністю як чимось невідомим і незбагненним, а отже некерованим і непідконтрольним. Єдине, що рятує в цьому випадку індивіда від розпачу внаслідок одного разу виявленого ним власного безсилля перед своєю непізнаваною глибиною єства, так це доступні для наслідування моделі поведінки інших фактично в кожній конкретній ситуації. Тобто, стикаючись з власною природою, її проявами, індивід, як правило, вже має в своєму розпорядженні відповідні моделі реакцій, які й реалізує, здебільшого цілком бездумно, точніше несвідомо. Набуття таких моделей реакцій відбувається починаючи ще з раннього дитинства, коли дитина виявляється безпосереднім свідком відносин у оточенні. А далі в хід ідуть спілкування, різноманітні носії інформації, в т.ч. художня література, кінематографія тощо. Відсутність окремих «штрихів» у буденній поведінці індивіда в кожній конкретній ситуації найчастіше перекривається менторством та настановами більш досвідчених індивідів. Тому, як би це дивно виглядало, але буденна людина, проживши своє життя, залишивши по собі нащадків, так ніколи і не довідається, чим же є вона

насправді. Причина цього досить банальна: все, що вона вчиняла за свого життя, будь-то спілкування, зносини, діяльність, все відбувалося без її належної до того уваги і усвідомлення, так би мовити, автоматично. І цей автоматизм сприйняття та проживання забезпечує саме існування людини за посередництва розуму.

Відсутність здатності схопити і усвідомити суть свого єства для людини виявляється фатальною, якщо виходити з позицій самого буття і його «наміру» стосовно людини, тоді як буденна людина навіть не торкається цієї проблеми за свого життя. Вона цілком віддає перевагу власним клопотам та турботам, що безповоротно поглинають її. І в тому віднаходить ерзац-зміст свого існування – існування заради чогось. А все, з чим вона стикається в своєму існуванні, воліє ідентифікувати як засіб чи інструмент досягнення суто утилітарних цілей або реалізації свого існування заради. Не дивно, що і власна суть, сприймана як тіло, розум, дух, душа абощо в очах буденної людини перетворилася на засіб досягнення різноманітних дріб'язкових, часто надуманих цілей: від інструменту задоволення забаганок і потягів, а також отримання вигод, до засобу «божественного» випробування духу людини на предмет його відданості та покірності божій волі.

Відтак, буттєва сліпота, ідентифікована заклопотаною істотою як раціональне прозріння, постійно зле жартує з людиною. Як наслідок, вона виявляється бранцем власних ілюзій, впевненості у власній обізнаності, що оперта, між іншим, на тотальне невігластво. Шлях до виходу із замкненого кола, очевидно, лежить через усвідомлення або хоча б спершу прийняття ідеї про те, що всяка переконаність у достеменності власних знань є здебільшого оманою, результатом активності розуму, а не надбанням чистого пізнання. Розум же завжди за своєю природою є запопадливим, інтенційним та однобічним. Тож, щоб уникнути тенет ілюзорності, наставлених розумом щодо схоплення суті будь-чого, в т.ч. і людини та світу, слід відмовитися від «послуг» всякого проговорювання та набутих стереотипів. Тобто спробувати зануритися в абсолютну тишу, інакше кажучи, зупини потік думок, що і є основою процесу приговорювання або внутрішнього діалогу. Відкритися потоку відчуттів та образів. Останнє, звичайно, не так просто зробити, бо як

свідчить тисячолітній досвід, для цього потрібно невтомно дотримуватися певних практик та значних обмежень в усіх проявах активності і життя. Але першим кроком на шляху до «пробудження» чи позбавлення ілюзій або до відновлення власної цілісності, що насправді є одним і тим же, завжди є усвідомлення наявної ситуації з наступним формуванням наміру.

Таким чином, усвідомлення хоча б одного того факту, що розум далеко не всесильний і мало ефективний інструмент пізнання, котре, як стверджує, наприклад, М. Ґайдеґґер, «швидше за все, …наділене тільки можливістю приховувати те, що від початку відкрито в непізнавальній діяльності» [358, с.127], відкриває перспективу для просування людини на шляху до трансформації власного існування і надання останньому значно комфортніших умов. В цілому ж, важливо зрозуміти, що розум – це специфічна функція природи людини, котра відповідає обставині множинності буття людини, тобто розум є інструментом творення інтерсуб'єктивного простору, який набирає різноманітних обрисів від світу до громадської думки. Однак розум не спроможний охопити дійсність як вона є і цей факт досить дотепно продемонстрував Кант на прикладі антиномій. Відтак, розум поганий помічник в справі індивідуального становлення людини, її, як прийнято говорити, духовного зростання або дійсно всебічного і гармонійного розвитку. За своїми властивостями розум є механізмом змасовлення та нівелювання суто індивідуального, відторгнення людини від дійсності та Всесвіту як він є шляхом локалізації в штучному просторі цивілізації. До того ж, розум стоїть за спотворенням дійсності, бо інструменти її схоплення і відтворення, тобто аналіз і синтез, не дають можливості ні віднайти, ні відтворити самої суті буття ані в цілому, ані на рівні його окремих виявів зокрема.

Висновки до другого розділу

Феномен ідентичності є невід'ємним елементом існування людини. В загальному варіанті його функція може бути зведена до посередництва між реальністю та «картиною світу», притаманною мислячій істоті. Первинні ідентичності встановлюються людиною ще в стані немовляти. Механізм такого встановлення практично недосліджений класичною наукою, хоча досить слушні версії пропонує парапсихологія та езотерика. Ідентичності за своєю суттю є образами чи враженням про певну частку реальності, визначену як явище, річ, процес, істота чи абстрактне поняття, до яких додані цінності предикати – ознаки функціонального призначення чогось в існуванні та активності мислячої істоти. Відповідно ідентичність є необхідним і по суті достатнім елементом мислення. Властивість ідентичності фіксувати та утримувати тотожність частки реальності, робити її завжди відомою і прогнозованою надає мисленню ознак послідовності та логічності.

В бутті людини серед решти ідентичностей чільне місце посідає її власна. В процесі звичного мислення ідентичність сприймається як «Я», котре віднаходить своє продовження та вкорінення в «Моє», всього, що так чи інакше характеризує «Я» та є обставиною існування і активності особи. При цьому ідентичність ані особи, ані людини як подвійно унікальної істоти зокрема в розрізі платонової філософії не зводиться до «Я» практично в жодному з контекстів філософської або ж іншої думки щодо природи та/або суті ідентичності.

В цілому, за принципової неможливості встановити природу ідентичності людини, очевидним є те, що згаданий феномен забезпечує підтримання послідовності історії самої людини або є підставою для формування і підтримання враження про незмінність її «ядра» (суті) у часі на фоні постійної змінності її проявів. Тож в кінцевому варіанті ідентичність убезпечує людину по роду своєму від розчинення в оточуючому світі чи в Всесвіті (Хаосі) та мимовільної трансформації в інші живі істоти, а як особу від соціальної ентропії, тобто втрати індивідуальності, екзистенціальної відмінності від будь-

кого іншого. Як наслідок, ідентичність забезпечує автентичність носія ідентичності та виконує роль інтегратора всіх проявів конкретної людини в соціокультурному просторі та репрезентує усвідомлений спосіб буття людини.

В такому разі, очевидною різницею між ідентичністю та самоідентичністю є їх способи існування. Ідентичність зберігається і по тому, як припинив своє фізичне існування суб'єкт ідентичності, тоді як, самоідентичність руйнується автоматично разом з тим, як зникає суб'єкт. Відтак самоідентичність є атрибутом строго локалізованого, а з огляду на смертність людини ще й конечного суб'єкта, і таким чином є радше самостійним та самодостатнім феноменом людського буття, аніж просто похідним від ідентичності, як правило, нібито породжуваної суб'єктом в процесі рефлексії.

На відмінність ідентичності та самоідентичності вказують також окремі стани людини, за яких зберігається ідентичність, при цьому розщеплюється або зазнає іншої трансформації самоідентичність. До того ж, якщо ідентичність по факту є радше результатом змови або визнання, то самоідентичність – це продукт самопочування. Як наслідок, людина, якою ми себе знаємо, не можлива без того, аби їй була притаманна водночас і ідентичність, і самоідентичність. До того ж, в цій парі первинною стосовно іншої є, швидше за все, самоідентичність. Саме самоідентичності властиво бути «точкою збірки» всіх можливих та допустимих проявів ідентичності, адже будь-які проявлені персональні способи буття та активність людини мають цінність перш за все тому, що вони мають цінність або є значимими для самого суб'єкта. В іншому випадку суб'єкт або людина може виявитися в становищі такого собі продукту споживання певної істоти, котра якщо й не прямо причетна до виникнення людини, то цілком визначає її спосіб і стиль існування так, як це робить, до прикладу, господар з худобою.

Відтак самоідентичність, як ключовий елемент індивідуального або й автономного буття, пов'язана перш за все з ірраціональним началом людини (смаками, бажаннями, страхами абощо), найчастіше опосередкованим відчуттями, переживаннями, вподобаннями, почуттями тощо, тобто

почуванням себе самого в цілому. Таким чином самопочування виявляється глибинною і разом з тим первинною основою самоусвідомлення, тобто фіксації самоідентичності. Тоді як, самоусвідомлення у формі самоконстатації, тобто у формі проговорювання факту власного існування і активності є вторинним щодо самопочування. Тож якщо ідентичність людини по суті виявляється нічим іншим як своєрідним конструктом, то самоідентичність своєю чергою принципово не може бути зведена до конструкту, бо спирається на самопочування.

Виявлена подвоєність буття людини, очевидно є джерелом внутрішньої напруги та проявляється у вигляді перманентного внутрішнього конфлікту. При цьому онтичний конфлікт між ідентичністю та самоідентичністю, як правило, зводиться до цілком зрозумілого протистояння між тим, якою себе почуває конкретна людина (особа), і тим, якою її бачать інші та вона себе. Водночас глибинна суть протистояння між ідентичністю та самоідентичністю, як її може схопити мислення, криється в феномені самотності. Лише самотня істота, котра вичерпала в собі потребу в присутності інших або від початку не мала такої потреби, володіє всією повнотою самовідчування за відсутності будь-якого саморозуміння. Тобто тільки абсолютно самотня істота є тотожною власній самоідентичності. Розмикання самотності з необхідністю веде до формування ідентичності – предмету сприйняття і розуміння, посередника, без якого не можливе існування зумовленої істоти. Тому протистояння між самоідентичністю та ідентичністю по факту є протистоянням між самодостатністю та зумовленістю в кожний момент буття. При цьому ідентичність набуває різноманітних проявів, в т.ч. і ерзац-самоідентичності. Остання є продуктом різноманітних спроб встановити природу самоідентичності на рівні екзотеричного досвіду.

Неможливість безпосередньо встановити основу ідентичності та самоідентичності людини спонукало мислителів звертати свою увагу на ймовірних репрезентантів згаданих феноменів. До таких філософська традиція зараховує перш за все душу, серце, тіло, самість, «Я» та/або «Его». В повсякденному житті та активності саме феномен «Я» виявляється

оптимальним варіантом позначення індивідуальної виокремленості, суб'єктивності та цілісності індивіда. Останнє проявляється в тому, що за посередництва «Я» відбувається репрезентація і тіла, і психіки, і решти ймовірних основ ідентичності та самоідентичності конкретної людини. Тобто «Я» виступає фактично еквівалентом ідентичності та її рефлексії, будучи при цьому чистим поняттям. Хоча спроби віднайти субстанціональну основу «Я», звичайно, притаманні філософському мисленню. Зокрема феноменологи на прикладі філософського доробку Гуссерля вдавалися до пошуку чистого «Я», не досягнувши відчутних результатів в цьому напрямку.

Між тим, принципова неможливість встановити місце та форму локації «Я» говорить про те, що саме по собі «Я» є своєрідним посередником між дійсним буттям людини і її враженням про саму себе та своє буття; знаком або символом індивідуальної осібності – тим, що вказує на існування певної виокремлено частки буття, не будучи саме цією часткою. Подібне бачення суті «Я» притаманне зокрема психоаналізу, а ще більшою мірою, умовно кажучи, філософсько-містичним школам як сходу, наприклад, дзен-буддизму, суфізму, так і заходу, як-от, алхімії, антропософії абощо. Кожен зі згаданих напрямків по-своєму визначається з двояким проявом людського «Я»: тим, що є перманентним репрезентантом сутності, та тим, що по суті є дійсною сутністю конкретної людини, недоступною для раціонального осмислення, однак, наявність чого вимагає те ж таке раціональне мислення як необхідну підставу для легітимації конкретного прояву буття, тобто конкретної людини в даному контексті. Відтак звичне і зрозуміле людині її «Я» або перманентний символ окремішності індивідуального існування виступає рушійним принципом і водночас символом локалізації частини буття і надання йому статусу певного суверенітету, а також підставою для продукування змісту існування локалізованої частини буття або конкретного суб'єкта.

В світлі вище сказано егоїзм набирає двох діаметрально протилежних конотацій: в контексті психоаналізу – це концентрація на власних бажаннях, пориваннях і, як похідне, на інтенціях та інтересах, тоді як, в контексті чистої

практики – це тотальна зосередженість на власному існуванні та активності. В першому випадку розкривається суть буденного «Я» особливо за посередництва екзистенціальної константи «Я хочу», в іншому – проглядається дійсна причина персоналізації або вище «Я». Суть вищого «Я» за посередництва поняття особистості спробували передати перш за все персоналісти та екзистенціалісти в своїх філософських роздумах. Для мислителів згаданого напрямку філософування особистість є репрезентантом божественного начала в людині, константою її божественного покликання. Відтак особистість вичерпує в собі будь-який прояв егоїзму та є вищою метою людського буття.

Проте ані душа, ані тим паче особистість чи «Я» не мали хоч якої б значимості або й взагалі б не існували, якби не було біологічної основи людини – її тіла. Відповідно саме тіло є локалізованим в просторі і часі, даним у відчуттях репрезентантом людини. До того ж тіло є безперечним джерелом відчуттів та «контактером» з навколишнім середовищем. Тіло також виступає анклавом пам’яті за посередництва м’язових зажимів, специфіки анатомічної структури та фізіології. Між тим, в контексті сучасної світоглядної парадигми тіло фактично не сприймається як носій ідентичності людини та джерело її досвіду і переживань, а радше як біологічний агрегат, який підлягає догляду та використанню, а ще як джерело втіхи або болю. І все ж саме тіло відповідає приземленості як одній з чотирьох обставин становища людини за Х. Арендт. Відтак тіло є безумовним атрибутом людини, як ми себе знаємо, тобто втіленої істоти. З іншого боку, тіло фактично не сприймається основою ідентичності людини ще й з тієї причини, що може бути піддане своєрідному відчуженню шляхом його продавання у рабство або торгування ним (проституція). Відтак в контексті сучасної парадигми тіло позбавлене статусу «Я» натомість набувши статусу «моє» як продовження «Я», його репрезентант чи провідник.

Базисом для формування та функціонування особистісної ідентичності, звичайно, є індивід – одинично виокремлений представник людського роду, що є носієм потенціалу відбутися як людина. Набуття ж індивідом в процесі

соціалізації та розвитку мінімальної необхідної сукупності моделей поведінки і реакцій на оточуючий світ, самого себе та інших, а також свідома і відповідальна їх реалізація на практиці говорить про його становлення як особи. Як похідне від латинського «persona» (маска) поняття особи етимологічно сполучено зі структурами суспільства та соціальними ролями, котрі виконує людина впродовж свого існування. Відповідно особа, це той прояв ідентичності, який безпосередньо стоїть за соціальними контактами, таке собі «мінливе обличчя» суб'єкта. Убезпечення суб'єкта від негативних наслідків мінливості особи, зокрема прояву тотального лукавства та/або цинізму, очевидно, сполучено з факторами його центрування, зокрема системою цінностей та ідеалів, а також певним рівнем духовно-культурного розвитку. Таким чином особа перероджується в особистість – зріз ідентичності людини, що характеризується високим рівнем рефлексії, самоусвідомлення, комбінацією соціальної свободи та відповідальності. Особистості притаманна здатність вчиняти вчинки та усвідомлено діяти, її поведінка носить опосередкований цінностями, чеснотами абощо характер.

Найвищим ступенем прояву унікальності і, як наслідок, соціальної ваги та значимості конкретної людини є її індивідуальність, котра виконує функцію інтегративного начала для раніше згаданих проявів соціально-культурного і водночас приватного становлення людини. Індивідуальність на рівні екзотеричного досвіду найчастіше виказують унікальні якості та властивості, специфічність і висока інтенсивність активності, в окремих випадках специфіка соціального позиціонування [433, с.269]. Тобто індивідуальністю завжди наділена явно непересічна людина. З іншого боку, саме індивідуальність сполучена з онтологічним покликанням конкретної людини, часто зводжуваним до рівня долі. Зрештою, в даному руслі міркувань саме індивідуальність визначає особливості розгортання екзистенції, а отже виказує онтологічну вкоріненість людини, через яку реалізуються вищі прояви людського буття, такі як свобода, любов, сумління, гідність тощо на рівні персонального існування.

Зрештою, всі згадані форми прояву ідентичності, не є самодостатніми та перетікають одна в іншу, а отже з позицій природи людини є її потенціалом, який реалізується в той чи інший спосіб в залежності від низки умов та обставин. Більше того, за буденних обставин людина практично постійно перебуває в розщепленому стані. Їй нібито відкривається її ж тілесно-раціонально-емоційна природа, в той же час від неї нібито постійно «втікає» її духовне або ж трансцендентне начало, представлені за посередництва понять дух, душа, вище «Я» абощо. Хоча насправді, з одного боку ніщо не відкривається розуму достеменно, як воно є. А з іншого, ніщо нікуди не втікає, просто свідомість або розум буденної людини відмовляються визнавати і ідентифікувати все те, що неспроможні осмислити, зробити відомим, звичним, незмінним, таким, що відповідало б певним завжди уже наявним кліше сприйняття.

Ще однією властивістю розуму є творення протилежностей та тримання за них. Джерелом такої властивості цілком ймовірно є нездатність розуму схоплювати й утримувати цілісність, а лише відображення її фрагментів, що мають певним чином бути впорядкованими, аби не розчинилися в хаосі. Останнє породжує численні ілюзії, в т.ч. і свободи, особливо свободи вибору, добра і зла, особливо правильного та неправильного. Окрім того, тяжіння до впорядкування виявленого вмісту, призводить до того, що розум комбінує і поєднує те, що є непоєднуваним і несумісним в реальності, тобто спотворює перманентну цілісність реальності.

Відповідно щодо ідентичності людини, будучи нездатним осягнути її природу, розум формує враження про низку її проявів, а далі шукає спосіб поєднати ці враження в одне ціле – ідеальний репрезентант ідентичності. При цьому ідеї ідентичності як ідеї будь-чого іншого в переважній більшості не є абсолютно абсурдними, бо містять в собі елемент істини, вмонтований внаслідок дотичності або певної зануреності людини в реальність.

РОЗДІЛ 3
ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА САМОІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ У СОЦІУМІ: ГЕНДЕРНА І СОЦІОКУЛЬТУРНА СКЛАДОВІ

3.1. Феномен статі, особливості її закладання та ідентифікації; роль ініціації в становленні статі

Як показує практика та життєвий досвід, часто очевидність того чи іншого предмету знання насправді виявляється оманливою. До таких сумнівно ясних чи само собою зрозумілих предметів варто зарахувати навіть не стільки саму стать, стільки її призначення в бутті людини. Каменем спотикання в питанні ясності згаданої проблеми є, по-перше, певна сумнівність звичного сприйняття Всесвіту через призму дуальності в дусі діалектики; по-друге, ідея «андрогіна» та феномен гермафродитизму, оскільки саме вони дещо плутають карти з очевидністю того, що прийнято автоматично ідентифікувати як біологічне і решту дотичних чи похідних від нього призначень статі. Між тим, в буденній практиці статеву (само)ідентичність індивіда прийнято встановлювати по факту первинних та вторинних статевих ознак. Виявлена стать індивіда автоматично визначає певну специфіку ставлення до носія відповідної статі, а надалі і самого індивіда до самого себе. Окрім того, виявлена стать індивіда на момент соціального становлення передбачає нав’язування йому відповідних моделей поведінки та асоціативних рядів, а в розрізі соціальної інтеракції – особливості налагодження і підтримання контакту (спілкування). При цьому моделі поведінки носіїв статей як і механізми нав’язування/засвоєння цих моделей поведінки, знаходять своє закріплення в домінантних у просторі певної культури традиціях, нормах моралі і етики тощо.

Тож серед ключових елементів і водночас властивостей ідентичності та самоідентичності провідне місце належить атрибуту статевості. Відтак, проблема статі є фундаментальним базисом екзистенції і разом з тим колосальної потужності соціальним подразником та водночас ключовим

фактором закладання особливостей соціально-культурного простору. В залежності від того, яких конотацій та інтерпретацій набуває ця проблема, індивід або отримує широкі можливості для самореалізації в просторі соціуму або, навпаки, зазнає суттєвих утисків, що неодмінно відбивається на його психічному здоров'ї, ієрархії цінностей та життєвих установок і цілей, а отже і поведінці, діях, мисленні. Відтак незаангажоване осмислення суті та природи статі, оперте не лише на наявний філософський контекст, а й на численний езотеричний досвід, відкриває нові перспективи для самореалізації людини, створює додаткові підстави для її внутрішнього вивільнення, в т.ч. і шляхом корекції ідентичності людини та приведення в стан гармонії самоідентичності індивіда. Тому немає нічого дивного, що розв'язанню питання статі впродовж століть присвячено чимало філософських та наукових розвідок. Зокрема, найбільш яскравими і плідними в контексті сучасного бачення суті піднятої проблематики виявилися наукові доробки М. Бердяєва, С. де Бовуар, А. Кінсі, С. Крилової, В. Соловйова, З. Фройда, Н. Хамітова. А з іншого боку не менш цікавими та інформативними виявилися роздуми С. Гриневича, К. Кастанеди, П. Коельо, Д. Форчун, В. Чумаченка.

Всі згадані автори, зрештою як і переважна більшість філософів та езотериків сходяться на тому, що першою ознакою, яку набуває всяка істота, є її родова, в т.ч. расова та етнічна приналежність, наступною – статева ідентичність. А вже потім додаються одна за однією більш конкретизовані характеристики, аж до суто індивідуальних, хоча останніх фактично не існує, бо все, що може бути зафіксованим за допомогою слів, за своєю природою завжди інтерсуб'єктивне. Тоді як, цілком імовірно, лише переживання є суто суб'єктивною справою кожного окремо взятого індивіда, в тому числі і переживання самого себе як людини, чоловіка чи жінки, зрештою в цілому самого себе як певної одиниці існування, такої собі екзистенціальної корпускули або самості. Тобто бути людиною, чоловіком чи жінкою, а отже відповідати певним критеріям, котрі встановлюються раціональним чином, і переживати себе як людину, чоловіка чи жінку – це дві абсолютно відмінні речі. Тому буденна людина попри свою заклопотаність або й злиденність її буття все

ж завжди перебуває на межі індивідуальної невичерпності та неосяжності. Вона – сама для себе незбагненна таємниця, котру вона ж і переживає. Тож може виявитися, що «бути «чоловіком і жінкою» так само парадоксально, як знову «стати дитиною, народитися вдруге», пройти через «вузькі двері» [97, с.382], а не природно чи само собою зрозуміло, як те здається. Тобто бути чоловіком чи жінкою – це так само незбагненно як бути людиною: кожен знає, що він людина, але чим є людина, він не знає. Ця властивість людини бути чоловіком чи жінкою, так би мовити, обирає індивіда, а не він її. Кожен індивід лише переживає себе як щось, що можна позначити за допомогою термінів «чоловік» чи «жінка» або супутніх їм і відповідним чином балансує на підмостках соціального простору в межах констатованого «статевого амплуа». Таким чином, ідентифікація за статтю стала можливою лише внаслідок того, що в природі людини в якийсь момент відбувся певний зсув, що призвів до виникнення додаткових ознак, притаманних окремим індивідам. Тобто відбулося, якщо послуговуватися математичними термінами, звуження об'єму і збільшення змісту поняття, а в контексті піднятої наразі проблеми – явища «людина». Відповідно людина щонайменше на крок віддалилася від власної досконалості та цілісності, поклавши початок родовій дисперсії і не лише їй, якщо дослухатися до різноманітних сакральних текстів, зокрема гностичного ґатунку: «Згідно з *Євангелієм від Пилипа* (кодекс Хенобоскіона), розділення на статі – створення Єви, відокремлення від тіла Адама, – стало принципом смерті. «Христос прийшов, щоб відновити те, що було розділене на початку, і щоб знову з'єднати двох. Він воскресить тих, що були мертві, бо були розлучені, возз'єднавши їх!» [97, с.381]. Про щось подібне, але в своєрідному ракурсі стверджують також філософи. Приміром, на думку Миколи Бердяєва, «чоловік не лише не є нормальний тип людини, але і взагалі не людина іще сама по собі, не особистість, не індивідуальність без любові. Чоловік лише стать, половина, він продукт світової розірваності і розрізненості, шматок цілісного буття. І жінка – стать, половина, теж шматок» [31, с.24].

А далі буденне сприйняття статевих як і будь-яких інших ознак індивіда поклало початок формування соціального, конкретніше – статевого амплуа кожного окремого індивіда відповідно до тих анатомо-фізіологічних

характеристик, які йому, як прийнято говорити, об'єктивно притаманні. Хоча, варто ще раз проговорити, що дотримуватися амплуа чоловіка чи жінки і бути чоловіком чи жінкою – це досить часто не ідентичні речі, інакше б не існувало нічого б з того, що прийнято ідентифікувати як сексуальні або й статеві відхилення чи збочення. А це значить, що природою людини передбачені більш глибинні властивості, котрі визначають специфіку та особливості статево-сексуальної ідентичності або, більш грубо, статевої відмінності, бо ким є, наприклад, транссексуал чи гомосексуаліст, це іще добре треба подумати.

Проте, така статева нерозбірливість або анатомо-фізіологічний примітивізм, очевидно, викликані тим, що в широких колах людину прийнято сприймати як об'єктивно дану у відчуттях біофізичну істоту вкупі з досить невизначеною примарою душі чи-то психіки або свідомості, і квит. А от містичні вчення, зокрема, покладені в основу релігійних течій або й догматики, говорять про, так би мовити, божественну природу людини, тим самим хоча й в досить завуальованій формі ставлять під сумнів істинність буденного сприйняття людини. На тому ж самому, але більш прямолінійно наголошують езотерики і практики, стверджуючи, що людина, як і будь-яка інша істота або й взагалі Всесвіт – це суто енергетичні утворення. І саме в специфіці організації енергетики людини криється ключ до розуміння природи статі та відмінності поміж статями, а також сексуальної ідентичності в цілому.

З позицій індуїзму, «…божественна частина чоловіка, *бодхічитта*, ототожнюється з *semem*, (сім'ям)» [97, с.329]. Не з геніталіями, фізіологічними чи анатомічними особливостями, а саме з тим, що чоловіка дійсно робить чоловіком, в чому, на переконання послідовників індуїзму, приховане первородне світло, притаманне досконалій істоті, якою була і по-суті залишається (потенційно) людина. Тобто чоловік – це людина, божественне світло якої, а отже і основа-основ її буття, приховане в сім'ї. В свою чергу іудо-християнська догматика фактично замовчує проблему походження, а отже і первинного розрізнення статей. Принаймні з новозавітного тексту взагалі важко зрозуміти чи чоловіча та жіноча статі були сформовані незалежно одна від

одної, чи все ж чоловік був створений за подобою і образом божим, тоді як жінка була лише вилучена як частина чогось цілісного з «тіла» Адама, тобто чоловіка. До речі, Біблія як і Коран нічого також не говорять про специфіку розрізнення чоловіка та жінки, окрім того, що жінці належить народжувати в муках, спокутуючи первородний гріх, а чоловікові працювати в поті чола свого. Таким чином, згідно зі священними письменами іудо-християнства чітко виділяється лише функціональне розрізнення поміж чоловіком та жінкою. В цьому ракурсі жінка виявляється носієм більш чіткої і конкретизованої ідентичності, аніж чоловік: її прямий обов'язок народжувати. Тобто жінка – людина, котра народжує. Відповідно, будь-яка людина, що не може або не здатна народити чи просто не народжувала – це не зовсім або ще не жінка. Хоча це далеко не завжди чоловік. А якщо так, то з позицій іудо-християнської «конституції» радикальне розрізнення статей не припустиме, оскільки стать – це радше своєрідна стійка ситуація людини, що притаманна їй за (земного) життя та піддається або й передбачає певну корекцію чи трансформацію відповідно до суттєвої зміни обставин. Наприклад, вступом дівчини до шлюбу або й початком статевого, саме статевого, а вже як вторинне до нього – сексуального життя, адже статеве життя жінки починається разом з початком місячних циклів, тоді як сексуальне життя може так ніколи і не початися.

До речі, про те, що стать – це далеко не атрибут, а лише ознака людини, нехай навіть одна з найстійкіших, говорять також езотерики, зокрема Кастанеда. З позицій його досвіду, «бути чоловіком чи жінкою не означає завершеності цього стану, а є результатом особливого положення точки зборки. Це відбувається внаслідок напруги волі і тренувань» [12, с.119], тобто довільна фіксація себе чоловіком чи жінкою може бути досягнута окремими індивідами внаслідок напруженої практики і розвитку волі. Звичайно, подібні твердження виглядають вже аж занадто фантастичними. І все ж людство має численні приклади того, як силою людської волі чи віри, звершувалися неймовірні, як на здоровий глузд, речі, котрі, найчастіше релігійно-затуркана істота ідентифікувала не інакше, як тільки «чудо господнє».

Повертаючись до езотеричного досвіду К. Кастанеди, виявляється, що «бути природнім чоловіком або природною жінкою є питанням стану точки зборки. Звичайно, коли йдеться про того, хто народився або чоловіком, або жінкою. Для видючого найяскравіша частина точки зборки повернута назовні, якщо це жінка, і до середини, – якщо це чоловік» [156, с.124]. Останнє, якщо прийняти його за основу, міркування, досить виразно розкриває причину різниці у сприйнятті жінки та чоловіка і особливостях їх самоідентифікації та реакцій на світ і інших. Чоловік та жінка від природи мають відмінності у механізмі сприйняття, що відображено в специфіці стану точки зборки або основи усвідомлення і самоідентичності. Очевидно, подібна різниця не згладжується навіть соціальним простором та процедурами «оболванювання» і уніфікації, поєднаними зокрема з продукуванням і масовим поширенням та нав'язуванням певних образів і суджень стосовно того, якими є або мають бути в ідеалі чоловік та жінка. Принаймні в критичних ситуаціях чоловік все одно робить так, як належить саме чоловіку, точніше так, як для нього природно діяти, а жінка відповідно, як природно діяти для неї, і жодні стереотипи та набуті навички в таких ситуаціях не діють. Причина специфіки вчинків, цілком ймовірно, криється в тому, що «жінки відрізняються вродженою рівновагою, котрої немає у чоловіків. В критичний момент саме чоловіки впадають в істерику і звершують самогубство, якщо вони вирішують, що все втрачено. Жінка може вбити себе через напрямок до цілі, але аж ніяк не через руйнування тієї системи, до якої вона виявиться приналежною» [9, с.358]. Отож, мати первинні та вторинні статеві ознаки або поводитися чи й діяти в колії буденного існування відповідно до публічних вимог і правил як чоловік чи жінка – ще зовсім не значить бути дійсно чоловіком чи жінкою. Належність до статі визначається насамперед специфікою організації енергетичної структури людини, а також природними схильностями і властивостями, котрі знову ж таки, очевидно, випливають зі згаданої щойно специфіки. До речі, до проявів такої специфіки належать також, так би мовити, енергетичні прототипи статевих органів: «У жінок зв'язки ниток нагадують лев'ячий хвіст, вони

ростуть всередину з того місця, де знаходяться геніталії. Це коріння є тим, що дає життя. Ембріон, для того, аби рости, прикріплює себе до одного із цих «коренів», що годують, і цілком з'їдає його, залишаючи тільки отвір. Чоловіки, з іншого боку, мають короткі нитки, котрі дуже живі і плавають майже відокремлено від світлової маси самих тіл» [155, с.278].

Відтак, людина як енергетична істота може опинитися в різноманітних позиціях стосовно проявів статі, а не лише винятково в позиції «чоловіка» чи «жінки», як їх прийнято ідентифікувати в просторі буденного сприйняття. Зокрема, якщо вдатися до імпровізованої класифікації за статевими особливостями з огляду на енергетичну природу людини, то критеріями ідентифікації можуть бути водночас і стан точки зборки, що виказує особливості безпосередньо статевої ідентичності та опосередковано сексуальної орієнтації, і наявність та стан енергетичних волокон, що відповідають стану репродуктивної функції. Як наслідок можна розрізнити по чотири основних типи чоловічої та жіночої статевості, і низку проміжних. Мова може йти про, умовно, повноцінних чоловіка та жінку, яким притаманний відповідний стан точки зборки (адекватна статева самоідентифікація та сексуальна орієнтація), вкупі з, умовно, повноцінними «репродуктивними» енергетичним волокнами. Звичайно, все це накладається на буденний або звичний буденному сприйняттю образ чоловіка та жінки, для яких характерні повноцінно розвинуті первинні та вторинні статеві ознаки. Певною протилежністю їм, найімовірніше, мають бути, так би мовити, ретроградні чоловік та жінка, котрим притаманні неадекватний стан точки зборки (зміщена статева ідентичність та/або сексуальна орієнтація) заразом з відсутністю «статевих» енергетичних волокон. Як мають сприйматися такі індивіди в світлі звуженої свідомості годі собі й уявити, але якщо такі «екземпляри» все ж існують, то вони мають бути-таки досить «оригінальними», аби не сказати потворними в цілому, принаймні явно незвичними для непідготовленого сприйняття або й такими, що викликають шок. А от індивідів з комбінованим поєднанням адекватного стану точки зборки з відсутніми «статевими» енергетичними волокнами і навпаки досить

багато, і їх пропорційна частка за останній час швидше за все зростає, судячи з того, як росте кількість тих, хто далекий від умовно ідеалів справжніх чоловіка та жінки. Віддалення від згаданих ідеалів на практиці проявляється як помітне зміщення в поведінці стосовно соціальних ідеалів і очікувань, нестандартна сексуальна орієнтація, спотворення пропорцій чоловічого та жіночого тіла, гормональні збої, огрубіння жіночого і верескливість чоловічого голосів тощо.

До речі, згаданими двома головними критеріями з позицій енергетики відмінність між чоловіком та жінкою, не обмежується, якщо вірити все тому ж Кастанеді, оскільки жінка має ще деяку особливість, адже «жінки, напевно, більш дивні істоти, аніж чоловіки. Той факт, що у них поміж ніг є додатковий отвір, робить їх жертвами дивних впливів. Дивні потужні сили оволодівають ними через цей отвір. Це єдиний спосіб, за допомогою якого я можу пояснити їх химери» [155, с.60]. І якщо це справді так, то виникає досить марудне питання, чи не піддають себе чоловіки, скажімо так, небезпеці оволодіння ними згаданими дивними потужними силами, використовуючи анальний отвір задля сексуальних втіх. До речі, явної відповіді на подібне питання в контексті описаного езотеричного досвіду Кастанеди немає. Він у цьому ракурсі лише обмежується коротким гострим несхваленням гомосексуальної або іншої зміщеної сексуальної практики, не згадуючи про реальні або ймовірні наслідки для індивіда від подібних зносин.

Окрім того, «жінки мають свої власні шляхи. Вони мають свою власну безодню. Жінки менструюють. …Це є дверима для них. Впродовж свого жіночого періоду вони стають чимось ще» [154, с.19]. Тобто в такі дні жінки не володіють собою, принаймні сповна, і мабуть, таки собі не належать. Найпростіше в цьому випадку припустити, що вони віддаються роду, але рід на разі мав би набирати конкретних енергетичних обрисів, на відміну від чисто абстрактного поняття, до якого звиклася буденна людина, котрій насадили ідею, що її праотців створив монотеїстичний бог з власної волі, а може й вигоди(?). Зрештою, з огляду на додаткові атрибути жіночності, аналоги яких не притаманні чоловічій природі, можна дійти думки, що чоловік та жінка таки відмінні сутності і лише певним чином гармоніюють одне з одним, а не є частинами чогось первинного цілісного,

або жінка не є вилученою частиною чоловіка, як те прописано, хоча й далеко неоднозначно в першоджерелах іудо-християнства.

З іншого боку, як свідчить практика, оперта на традиції різноманітних народів і племен, можна сказати людства в цілому, для того, щоб відбутися жінкою і отримати визнання як жінка, жінці достатньо дочекатися настання періоду статевого дозрівання, про що має свідчити початок менструальних циклів. А от для набуття визнання як чоловіка, юнаку в просторі автентичних культур і звичаїв необхідно обов'язково пройти ініціацію. Як правило, така ініціація проводиться також в період статевого дозрівання і передбачає досить серйозні випробування фізичного і психологічного ґатунку, які неодмінно впливають на особливості самоідентифікації, в тому числі статевої та сексуальної. Зокрема в деяких племенах Африки юнаків спонукають вполювати свою першу здобич. Але яку! Це обов'язково має бути крупний хижак, наприклад, леопард. В інших процедура ініціації передбачає нанесення на тіло неофіта численних татуювань або шрамів, які могли б, наприклад, нагадувати шкіру тотема – крокодила. І все це, звичайно, без знеболювального. Щоправда існують й більш дивні, як на розсуд цивілізованої людини, варіанти ініціації. Так, за свідченням Мірча Еліаде, «…в багатьох примітивних народів освячення в статеву зрілість містить попередню андрогінізацію новачка» [97, с.386], оскільки, цілком ймовірно, що з позицій умовно примітивної культури «…не можна стати сексуально зрілим чоловіком, не пізнавши спочатку співіснування статей, андрогінії; інакше кажучи, не можна досягнути окремого, чітко визначеного способу буття, не пізнавши до того загального буття» [97, с.386]. Хоча, з іншого боку, такій специфічній формі ініціації юнаків можливо існує й інша досить вагома в житті людини причина, котру, так би мовити, не поспішають афішувати представники племен, в яких побутують подібні ритуали. А з іншого боку, можливо, здоровий глузд цивілізованої людини просто-таки навідріз відмовляється приймати будь-які інші аргументи, окрім тих, що більш-менш «вписуються» в його наскрізь просякнуту іудо-християнською мораллю світоглядну картину. Тому освіченою людиною

своєрідна практика гомосексуальних зносин як інструмент ініціації може пояснюватися винятково як пошук способу допомогти неофіту відновити або хоча б доторкнутися до природної цілісності. Принаймні, таке пояснення наводить сам Еліаде: «Практика гомосексуалізму, що засвідчується в різних посвяченнях, також може пояснюватися подібним віруванням, а саме, що новачки під час ініціаційного навчання здобувають обидві статі» [97, с.387]. Хоча в Кастанеди можна знайти цікаву версію по дотичній ситуації, в якій ідеться про те, що «для окремих чоловіків носіння жіночого одягу послуговує дверима в стан підвищеного усвідомлення» [154, с.29].

І все ж, хай там що, але край практиці ініціації юнаків на теренах Ойкумени, швидше за все, поклав юдаїзм. Введення процедури обрізання новонароджених хлопчиків, як посвяти їх Ієгові або символ підтвердження угоди поміж Мойсеєм та Ієговою спростувало потребу в будь-яких інших заходах ініціації, оскільки обрізаний хлопчик мав автоматично підпадати під опіку бога і бути в усьому ведений ним, в тому числі і в руслі сексуального становлення. Насправді ж кожним представником юдейської общини, а далі іудо-християнського простору переймалася традиція, яка і вирішувала його долю загалом і формування сім’ї та сфери сексуальних зносин зокрема. Питання полягало лише в ортодоксії: одні групи обирали і продовжують обирати сліпе поклоніння традиції (Торі), інші, особливо християни нашого часу сповідують радше демонстративно-декоративне поклоніння. Відтак ініціація як саме явище в житті людини, точніше представників чоловічої статі виявилася зведеною нанівець, що, цілком ймовірно, спричинило серйозні наслідки, які щоправда надто важко вичленити з цілого гамузу деградаційних процесів сьогодення.

А от щодо ініціації дівчаток, то вона не може принципово втратити своєї актуальності, оскільки відбувається без спеціально організованих заходів, радше природним чином, адже сам по собі менструальний цикл є потужним потрясінням і випробуванням для психіки жінки, що неодмінно закріплює відповідну самоідентичність. Можливо також, що в природний процес ініціації

втручаються непомітним для буденного сприйняття чином згадувані Кастанедою дивні сили. Зокрема езотерик констатує: «Вітер рухається всередині тіла жінки. Це тому, що жінка має матку. Коли вітер знаходиться всередині матки, він просто вчить тебе і говорить тобі робити різні речі. Чим більш врівноважена і розслаблена жінка, тим ліпші результати» [154, с.16]. І далі, «є чотири вітри, подібно до того, як є чотири напрямки. Чотири вітри є жінками. Саме тому жінки-воїни шукають їх. Вітри і жінки рідні одне одному» [154, с.16].

Подібне твердження, між іншим, виглядало б вкрай екзотичним або й химерним, якби не перегукувалося певним чином, наприклад, з українською традицією, де досить часто стосовно жінки зустрічається епітет вітряна. Окрім того існує ще й поняття «повія». І це тільки те, що відразу спадає на думку. А якщо зануритися глибше в пошук аналогій, то неодмінно можна знайти куди більш значущі. Отож Кастанеда, цілком ймовірно, знає, про що говорить.

От і виходить, врешті-решт, що буденне розуміння суті або й природи статі, м’яко кажучи, поверхове, а насправді досить упереджене і тим самим досить шкідливе, якщо йдеться про становлення людини як цілісної духовної (енергетично потужної) істоти. Маючи перед собою хибний орієнтир, звісно, людина схибить в дорозі до самої себе, застрягне в болоті зміщеної або й спотвореної самоідентичності, адже, перебуваючи під тиском громадської думки та домінантної парадигми, вона вимушена дбати не про себе реальну, а лише про підтримування нав’язаного їй світом та оточенням образу або намагатися відповідати тій ідентичності, яку їй сформувало і нав’язує оточення.

3.2. Сексуальність як атрибут ідентичності та самоідентичності, її природа і покликання в житті людини

Одним з найоманливіших в своїй нібито ясності і найсуперечливішим в своєму потрактуванні є поняття сексуальності і, відповідно, феномени сексуальної ідентичності та самоідентичності. В свою чергу, невизначеність з тим, чим є або може бути сексуальність, а, особливо, непорозуміння чи ускладнення з сексуальною ідентичністю чи самоідентичністю породжують численні конфлікти та страждання, котрі супроводжують існування фактично кожного, принаймні, цивілізованого індивіда та людства в цілому. Між тим, найпевніше, що можна сказати відразу про сексуальність, так це те, що вона є атрибутом екзистенції буденної людини; підґрунтям і причиною формування найпотужніших за силою прояву інтенцій, пов'язаних з підкоренням, утриманням в полі уваги, розпорядженням і оволодіванням іншим як носієм конкретної ідентичності. Сексуальність відповідає радше становищу людини, тобто сукупності найтривкіших рис її існування, завдяки яким людина є такою, якою кожен з нас відкриває щоразу себе та інших, коли замислюється над тим, аніж її природі. Інакше кажучи, сексуальність може виявитися дечим, що відділяє реальну людину, її істинну природу, від її прояву або того аспекту її існування, який відкривається обмеженій людській свідомості.

На суть сексуальності як онтологічного бар'єра поміж цілісною людиною та заклопотаною істотою, в яку перетворилася теперішня людина, вказують зокрема біблійні притчі. Саме по тому, як людина набула властивість розрізняти добро і зло, а заразом і відкрила в собі хіть, вона втратила єдність з буттям, виокремили себе з потоку існування та набула обмеженої здатності довільно формувати простір свого буття. Про те, що сексуальність якимось чином сполучена з «падінням» людини, відділенням та віддаленням її від свого онтологічного джерела і втрату чи нівелювання своєї «божественної природи», свідчить низка моментів, які закарбовані в міфах. Зокрема, легенди, швидше за все арійського походження, свідчать про те, що «на початку люди були безстатеві і не мали сексуальних бажань; вони носили світло в собі і світилися.

Сонце і місяць не існували. Коли прокинувся сексуальний інстинкт, зародилися сексуальні органи – але тоді світло згасло в людині, а на небі з'явилися Сонце і Місяць» [97, с.329].

Таким чином, сексуальність, точніше її пробудження і прояв в людині чітко відповідає її певному, так би мовити, духовному стану, певній мірі відірваності чи відстороненості від свого онтологічного джерела. Як наслідок, чим глибше людина занурюється в круговерть існування, тим більш вагомішим в її житті стає фактор сексуальності: зі стану потенційного носія сексуальності людина в певний момент переходить в стан сексуальної істоти або й в буквальному розумінні раба власної сексуальності.

Зрештою, сексуальність є однією з найзагадковіших та невід'ємних ні за яких умов обставиною людського існування. Загадковість феномену сексуальності попри його оманливу зрозумілість та простоту, очевидно, зумовлена безпосередністю сексуальності, її первинністю стосовно людського мислення. Інакше кажучи, спочатку людина набула сексуальності, а вже потім стала раціонально мислячою істотою. При цьому, знову ж таки слід зважити не те, що «раціональне мислення надто спрощує світ, в тому числі внутрішній світ самої людини. Тому глибинні мотиви діяльності залишаються неосяжними або спотвореними в раціональному мисленні» [330, с.91]. Відтак, обмеженій людській свідомості, а точніше раціональному мисленню не під силу осягнути щось первісне і більше за нього. А все з чим має справу людина, коли мова заходить про сексуальність, так це лише з її буденними проявами, які фіксуються в свідомості у вигляді переживань та вражень і відображаються в ній за допомогою різноманітних ярликів-понять, а також у вигляді сексуального зрізу ідентичності та самоідентичності. Таким чином, в контексті кантової онтології та гносеології феномен сексуальності є нічим іншим як «річчю в собі» – дечим, що робить можливим всякий прояв сексуальності, яка відкривається людині в її відчуттях та констатується в свідомості. Водночас сам феном сексуальності знаходиться поза межею будь-якого пізнання, оскільки, виходячи з припущення одного з найпотужніших мислителів XX століття

Мартіна Ґайдеґґера, все, з чим людина має безпосередньо справу в буденному її існуванні, залишається найменш пізнаним. Більше того, з роками німецький філософ все більше утверджувався в переконанні, що «швидше за все, пізнання наділене тільки можливістю приховувати те, що від початку відкрито в непізнавальній діяльності» [370, с.127]. Очевидно, обмеженість пізнання сполучена з надмірною, якщо не сказати скаженою «технологізацією» сучасної людини. Її, зведеними до параноїдального рівня намаганнями відмежуватися від природи за брамою штучної «Ойкумени». Як наслідок, людина розвинула в собі гіпертрофовану схильність ускладнювати все, з чим вона має справу, та драматизувати його. Проте «найвища мудрість прихована в простому/ і природному облаштуванні речей,/ її тяжко осягнути саме тому,/ що все так просто і природно» [58, с.35].

Тож пізнати чим є сексуальність насправді, очевидно, немає ніякої змоги, допоки людина знову не стане Творцем. Принаймні, природною істотою. Проте, це не є причиною для людської трагедії, адже крізь пелену буденності та морок турботи в людське існування проривається творче начало. Між Творцем та Його проявом, тобто буденною людиною постійно зберігається зв’язок, не зважаючи на, а можливо і в супереч тому, що всю свою увагу людина переносить на будь-що інше, тільки не на своє єство, не на Творця. А разом з тим людина, окрім обмеженої здатності пізнавати, має вроджену спроможність осягати – відкривати для себе Буття і все, що йому притаманно, поза мисленням як дещо цілісне. Проблема лише в тому, що теперішня цивілізована і водночас поглинута турботами істота відмовилася від здатності осягати, віддавшись цілковито в полон мисленню. Як наслідок для цивілізованої людини все, на що не поклав свій відбиток розум, існує в мороці небуття. А будь-які спроби хоча б натякнути на реальний стан справ щодо обмеженості пізнавальних можливостей людини і наділеності її іншими спроможностями відкривати для себе Буття в усьому його нероздільно-цілісному розмаїтті, викликають скепсис.

Що ж стосується побутового рівня розуміння, то сексуальність під тиском популяризованого фройдового вчення, як правило, ідентифікується як

специфічний атрибут існування людини і водночас енергія, основна функція якої полягає в стимулюванні індивіда до відтворення собі подібних в їх фізичній подобі. Проте з огляду на більш прискіпливий аналіз виявляється, що сексуальність є засобом та механізмом стимулювання людини як специфічної істоти, наділеної не просто суб'єктивністю, а суто персоніфікованим началом, будь-то душа, а чи інша субстанція до відтворення людського роду в поколіннях. При цьому сексуальність, особливо опосередкована через фізичний потяг як крайній вираз біологічного, фактично відволікає індивіда від націленості на онтологічну самореалізацію, тобто набуття ним повної самоідентифікації і в такий спосіб вихід за межі зумовленості. Як наслідок індивід стає заручником людського роду в силу власної сексуальності. Інакше кажучи, під тиском власної сексуальності носій онтологічної унікальності приносить останню в жертву заради підтримання тяглості людства.

Зрештою змасовлення людини стало неспростовним фактом в великій мірі завдяки тому, що відбулося колосальне спотворення та часткова містифікація всього, що стосується сексуальності та сексуальної сфери, принаймні, в межах іудо-християнської «Ойкумени». Під тиском гримучої суміші релігійних догм, моральних приписів, пуританства, а також всехвальних, балансуючих на межі божевілля, панегіриків тілесним пристрастям та насолодам, сексуальність перетворилася на камінь спотикання сучасної людини, водночас поєднавши в собі предмет незрівнянно потужного потягу та причину сорому, життєвого відчаю та неконтрольованого роздратування і депресії. Таким чином, не прагнучи того, людина стала полем «битви» бажань і страхів, що позбавило практично кожного індивіда, кому не під силу опанувати власні пристрасті, душевного спокою, впевненості в собі та довіри до інших. А ще змусило шукати щонайменше причину власної екзистенціальної тривоги та життєвих негараздів там, де її принципово не може бути – поза собою.

В цілому ж сексуальність проявляється не інакше, як універсальна формула і форма акцентуації індивіда, його потреб, страхів, переживань, вражень, сподівань та водночас психофізіологічних особливостей аж до хвороб

і патологій. І всі ці прояви акцентуації, безумовно, знаходять своє вираження та втілення не лише в поведінці індивідів, а й в мистецтві або, якщо бути більш прискіпливим – ерзац-мистецтві. Однак повного свого завершення вони знаходять в тому, що прийнято називати громадською думкою у вигляді певних стійких переконань, стереотипів або норм етики та моралі. Окрім того, в поєднанні зі статевістю сексуальність вияляється підставою для формування гендерної статі – складного соціокультурного конструкта, що відповідає сексуально-статевому зрізу ідентичності індивіда.

3.3. Сексуальні практики, смаки та інтенції, їх природа і зв'язок з ідентичністю та самоідентичністю.

В попередньому підрозділі було прояснено, що, окрім іншого, сексуальність значною мірою визначає особливості закладання і прояву ідентичності та самоідентичності, в т.ч. впливає на специфіку поведінки та соціально-рольове позиціонування. Відповідно, сексуальні смаки та преференції виявляються каменем спотикання для багатьох, якщо тільки вони не відповідають певним соціокультурним ідеалам та нормам. Останнє виливається в таке собі протистояння між самоідентичністю як самопочуванням та ідентичністю як соціально прийнятним образом індивіда. Породжувана подібним протистоянням глибинна душевна криза індивіда була б принципово невирішабельна, якби тільки не змінювалися або переглядалися соціальні норми, стандарти, вимоги та очікування. Відтак, якщо ще донедавна прояви сексуальних смаків не сумісних з класичними вважалися вершиною неподобства і розбещеності, то нині вони часто розцінюються як своєрідний предмет особливого задоволення або й гордості. Мода на сексуальну розкутість докотилася також до мурів чи не найконсервативніших інститутів і почасти здолали їх. Вони впали як колись стіни біблійного Єрихона під тиском «фанфар секс-революції» [177, с.284]. Приміром, Римо-католицька церква вже не відхрещується від проявів педофілії в лавах свого кліру.

До речі, здебільшого огидні як на опосередненого індивіда вчинки несуть відповідне функціональне навантаження в житті людини або спільноти і далеко не завжди в остаточному варіанті призводять до згубних наслідків. Зокрема це стосується прояву сексуальних смаків та вподобань. З позицій практиків в гомосексуалізмі або інших сексуальних перверсіях немає нічого доброго, але вони можуть і мають бути розцінені як перехідний етап становлення людської самоідентичності, як джерело своєрідного досвіду та переживань. Зокрема послідовник багатющої досвідом і духовними здобутками культури буддизму Ошо стверджує, що «гомосексуальність – це необхідна ланка розвитку чоловіка чи жінки. (Ошо має на увазі чотири ступені сексуального розвитку, від

автосексуальності в дитинстві до гомосексуальності, котра є природним попередником гетеросексуальності, і зрештою, до останньої, заключної стадії – брахмачари)» [253, с.38].

В цілому ж, якщо замислитися над ситуацією людини, найімовірніше виявиться, що Буттю немає жодної справи до конкретного прояву сексуальної орієнтації індивіда. До неї є справа іншим, оскільки сама по собі сексуальність є одним з ключових своєрідних подразників та глибинних мотиваторів взаємодії поміж органічними і не тільки істотами. При цьому підвищена увага індивіда до проявів сексуальності іншими випливає не з якихось моральних чи етичних або й естетичних підстав, як те може видаватися самій людині, а насамперед з основ її сексуальності. Тобто, намагання привернути увагу, заклики до порядку і стриманості, повчання, осуд, зрештою будь-яка реакція на дійства, котрі несуть або нібито несуть сексуальний підтекст, завжди викликані нерефлексованою потребою в реалізації власної сексуальності як глибинної і вагомої частини єства. Інакше людина, залишаючись зумовленою в т.ч. і сексуальністю істотою, не здатна реагувати. Її сексуальність неспростовно говорить в ній аж до самої її смерті, фізичної чи, так би мовити, метафізичної, за посередництва мови, жестів, емоцій, настроїв і неодмінно тіла. Відповідно, будучи своєрідною точкою прикладання сексуального потягу і водночас очевидним підґрунтям сексуальної ідентифікації, тіло в цілому, його окремі органи, а також анатомічні та фізіологічні особливості тіла певним чином виказують особливості організації психіки або й душі індивіда і разом з тим специфіку життєвого досвіду, який має набути і засвоїти індивід в ході свого існування. Простіше кажучи, в анатомічних особливостях тіла і його функціональних параметрах закодована специфіка прижиттєвого досвіду, котрий має набути індивід. Як наслідок, навряд чи індивід може бути свідомо відповідальним за стиль і прерогативи реалізації власної сексуальності. Йому не до снаги ось так от запросто переглядати власні смаки і вподобання, тим самим переглядаючи специфіку досвіду, яку йому бажано було б засвоїти. Хоча досить часто індивіди під тиском страху громадського осуду, божої кари абощо

вдаються до насильницьких спроб переорієнтувати свою сексуальну орієнтацію, принаймні, граючи на публіку. І надто часто, якщо практично не завжди, потрапляють в пастку власної невизначеності, розгубленості і внутрішньої нестабільності та неспокою. Відтак ламаються людські долі. Людина заганяє себе в безвихідь: вона не може і не хоче прийняти себе такою, як вона є, видаючи себе за іншу, і разом з тим вона безсила хоч щось змінити в собі. Та й як можна змінювати в собі те, що від самого початку в собі не визнаєш, відкидаєш як частину свого єства. Таким чином індивід інтенсивно «риє» в собі прірву самонеприйняття, в яку ж себе і заганяє, перетворюючись на невротика, набуваючи цілі букети різноманітних часто хронічних хвороб, ламаючи власну і інших долю.

До речі, на подібну ситуацію замученої власними докорами і самонеприйняттям заклопотаної істоти вказувало чимало мислителів. Зокрема З. Фройд, намагаючись встановити очевидну причину неврозів та інших психічних розладів, певно, після численних спостережень за пацієнтами дійшов висновку, що людське «Я» відкривається для самого себе як своєрідний симбіоз прийнятних та/або бажаних проявів єства індивіда, тоді як небажані, а тим більше недоступні для безпосереднього відображення в звуженій свідомості прояви воно відмовляється ідентифікувати з собою, вважаючи їх результатом хвороби, наклепу абощо. З цього приводу фундатор психоаналізу писав: «Ти заходиш так далеко, що вважаєш «душевне» тим же самим, що і «свідоме», тобто відоме тобі, не зважаючи на очевидні підтвердження того, що в твоєму душевному житті має відбуватися значно більше, аніж може знати твоя свідомість» [357, с.240]. І далі, «занурся в себе, в свої глибини, пізнай спочатку себе, і тоді ти зрозумієш, чому ти мало захворіти, і, може, тобі вдасться не захворіти» [357, с.240]. Але подібне зауваження виявилося криком душі загубленого в пустелі невігластва, адже людське «Я» ось так от запросто поступитися завойованими позиціями навряд чи налаштоване. Тому ключовий аспект теорії Фройда благополучно був зміщений з позицій критики «Его» на захоплення «блиском» лібідо. Як наслідок, виявилося, що причиною всіх

перипетій людської долі є сексуальне поривання, а не обмеженість чи звуженість свідомості, а отже і неспроможність людини бути «самій собі законом» (Кант).

Не дивина, що нехтування власним єством щомиті дається людині взнаки. Вона попри ілюзорну ясність картини власного існування, майже постійно наражається на внутрішнє непорозуміння чи непорозуміння з іншими, перебуває в стані перманентного конфлікту, часто породженого несумісністю надуманого та наявного і, як наслідок, протистоянням між самоідентичністю як самопочуванням та ідентичністю як соціально адекватним образом. Відповідно, виявляється, що пересічна людина втратила здатність довіряти собі та іншим. Вона завжди очікує на якийсь підступ, зраду абощо. Проте, образно кажучи словами Пауло Коельо: «Зрада – це удар, якого не чекаєш. Якщо будеш знати своє серце, йому зрадити тебе не вдасться. Адже тобі відомі всі його мрії, всі бажання і зумієш подужати їх. А втекти від свого серця ще нікому не вдавалося. Так що краще дослухатися до нього. І тоді не станеться не очікуваного удару» [179, с.165]. Однак людина, цілком ймовірно, під гнітом іудо-християнської догматики розучилася дослухатися до поклику власного серця, адже чи не найавторитетніша книга сучасності стверджує: «Лукаве серце людське і більше за все зіпсоване» [Ієр. 17:9].

І воно таки, до речі, може видаватися лукавим, будучи насправді радше несподівано підступним з огляду на різноманітні, особливо сексуальні забаганки людини або хоча б переважної більшості індивідів, від яких вони, була б їхня воля і можливість, відхрестилися б раз і назавжди. Принаймні, так здається кожному, хто опинявся на межі або й ставав бранцем нестерпного становища, породженого протистоянням «хочу» і «не можна». А в окремих, очевидно, критичних випадках індивід взагалі провалюється в своєрідне забуття, стаючи на стежину маніяка, фанатичного «праведника» абощо. Тож з огляду на її хистку ситуацію людина раз по раз має можливість вкотре переконатися в тому, що вона лише належить собі, але ані володіє, ані розпоряджається собою: вона лише конституант того, що діється з нею, хай би

скільки не приписувала собі спроможність свідомо організовувати своє життя і діяльність або й зрештою розпоряджатися власною та інших долею. Вона є тим, чим вона є і нічим іншим. Відповідно людина не вчиняє нічого з того, до чого вона, а точніше її природа не була б певним чином пристосована. Тому залишається відкритим питання, що стоїть за природою і множиною схильностей людини, значну частину з яких в цивілізаційному континуумі Ойкумени прийнято, між іншим, ідентифікувати як деградативні. Тут залишається тільки гадати або ж сліпо послуговуватися догматами, виробленими в контексті різноманітних релігійних, наукової чи філософської парадигм. А проте, з огляду на численні міфи, легенди, відкриття езотериків цілком доречно припустити, що колись ще досконала за своєю суттю Людина, перебуваючи в стані потенціалу формування самої себе або своєї природи, поступово якимось чином відкривала для себе різноманітні «принади світу» і відповідно крок-за-кроком привносила потенціал «смакування насолоди» від їх реалізації в свою природу. Коли ж вона з часом стала переобтяжена потенційними можливостями «смакування принад», котрі тиснули на її єство сотнями незадоволених бажань і прагнень, то постала перед фактом розтрати левової частки свого енергетичного (духовного) потенціалу і, як наслідок, опинилася в становищі сучасної людини: зумовленої істоти, носія комбінації нереалізованих інтенцій і схильностей та властивостей під їх реалізацію, при цьому позбавленого можливості реалізувати переважну більшість із них. Принаймні вільно, без того, щоб зазнавати нищівного тиску, як з боку громадськості, так і з боку власних переживань, зокрема сорому, страху абощо.

До розряду найжахливіших бажань, що мали б підлягати викоріненню в т.ч. вогнем і мечем, з настанням доби іудо-християнства були зараховані сексуальні бажання, хіба що за винятком безпосереднього прагнення до статевих зносин заради розмноження, та й то мабуть тільки тому, що в Біблії прямо вказано на призначення людини: плодитися і розмножатися, засиляти всю землю [Буття 1:28].

І все ж, хай там як, але окремі сексуальні забаганки людини таки дійсно викликають щонайменше огиду в, так би мовити, психічно здорової особи або й поривання усунути якимось чином з поля сприйняття індивіда, котрий схильний до активної реалізації подібних перверсій. Передусім йдеться про низку очевидних сексуальних відхилень від загальноприйнятої норми або класичної гетеросексуальності, зокрема нікрофілію, зоофілію, педофілію, геронтофілію, а також капрофагію і т.п. Всі ці колосальні зміщення в сексуальній (само)ідентичності і смаках з позицій посереднього індивіда, прибічника і носія норми неодмінно мають бути поєднані з психічними розладами, а, відповідно, заслуговують на покарання, аж до знищення. Принаймні, в окремих випадках цього вимагає Біблія. Наприклад, в Старому Заповіті йдеться про те, що, «якщо жінка піде до якої-небудь тварини, аби злягатися з нею, то вбий і жінку, і тварину; і будуть вони піддані смерті, кров на них» [Левіт 20:16]. Подібного ж вимагають моральні підвалини і табу різних народів та культур, вважаючи, і можливо, цілком небезпідставно, що подібні діяння завдають збитків природі людини, її душі або психіці. В іншому випадку оскверняють людину або пам'ять про неї, як у випадку з педофілією та нікрофілією відповідно. Проте, не маючи змоги встановити реальну причину подібних сексуальних збочень, людство, яким воно себе знає, не знайшло нічого кращого, як «списати» їх на витівки злих сил, якого б вигляду набували останні. Однак такий підхід несе в собі колосальне деструктивне начало, оскільки розриваючи поміж собою причину і наслідок, позбавляє людину навіть надії щось вдіяти зі своєрідними потягами, окрім як приховувати та пригнічувати їх або ж шукати відносно безпечні способи їх реалізації, вдаючись до конспірації та змов. Тоді як варто було б задуматися над природою людини та шукати дієві способи нейтралізації небажаних проявів і культивування бажаних. Таких, які б відкривали перспективу духовного розвитку, можливо, аж до того рівня, коли б кожен індивід окремо і, відповідно за умови критичної маси, людство в цілому отримали б змогу вивести зі структури власної природи все те, що в якийсь момент було привнесено в неї внаслідок падіння досконалої Істоти перед

натиском спокус. В іншому випадку, хоча б надійно блокували, сприяючи виробленню своєрідного (колективного) імунітету до різноманітних збочень.

До речі, в численних міфах і легендах, в т.ч. біблійного напряму ідея падіння досконалої Істоти є, якщо й не вирішальною, то однією з головних. Однак у доступних пересічному читачу текстах таке падіння або завуальоване, або спотворено патетикою, так би мовити, творчої обробки, а здебільшого взагалі вилучено. В іншому випадку подібні міфи забуті, оскільки не знайшли свого перекладача, видавця абощо. Разом з тим цивілізовану істоту привчили дивитися на нетлінні джерела власної космогонічної історії як на небилиці. А тому, «витівки», наприклад, давньогрецьких богів і титанів навряд чи хоч у когось викликають асоціативні ряди, поєднані з привнесенням в природу людини сексуальних перверсій. Ну був собі такий Зевс. Ну спокушав він земних жінок то в образі Лебедя, то в образі Тільця. Так це ж легенда… І даремно. Лінійність та обмеженість мислення сприяють остаточному перетворенню сучасної людини на нікчемну і немічну істоту, з обрубаним онтологічним корінням і відсутністю «місця для кроку вперед», оскільки в масах постійно нагнітається стійке враження про те, що «людство впевнено йде до своєї катастрофи» [177, с.149], особливо після звершення, так званої, сексуальної революції.

Хоча може виявитися, що значимість в бутті людства згаданого соціального явища ХХ століття занадто перебільшена, адже самі пристрасті і тяга їх реалізувати не з’являлися нізвідки, вони існували завжди, стільки себе пам’ятає людина. Просто за останні п’ятдесят-сто років на їх прояв і реалізацію послабився тиск, що привело до закономірного розголосу і почасти надмірного захоплення темою. Тоді як, наприклад, свобода сексуальної ідентичності була знана ще з давніх вікопам’ятних часів. І ніхто особливо не приховував свої сексуальні смаки та вподобання. Щоправда і про це сучасник має лише певне своєрідне уявлення, бо ж історія ніколи не буває нейтральною, а служителі Кліо неодмінно послідовними. Хоча навіть того, що все ж відкрито для масового доступу достатньо, аби судити про сексуальну, так би мовити, толерантність

дохристиянських народів. Зокрема, «в Персії було особливо поширеним одностатеве кохання, і саме звідти цей звичай перейшов до Греції, коли між цими країнами сформувалися стійкі взаємовідносини» [261, с.446]. В Давній Греції в свою чергу, як, до речі, і в деяких інших давніх народів, прийнято було розрізняти радше активну і пасивну сторони в сексуальних відносинах, аніж чоловіче і жіноче начала.

Взагалі, те, що сучасна наука і теорія ідентифікує як педерастія або гомосексуалізм, завжди було і є невід'ємною частиною екзистенціального інтер'єру людства від початку відомих нам цивілізацій і до сьогодні. Про нього писано-переписано, йому присвячувалися і продовжують присвячуватися мистецькі твори, він є об'єктом пильної уваги всіх поколінь і народів. Тож можна сказати, що гомосексуалізм, цілком імовірно, на відміну від решти сексуальних збочень, є явищем соціальним або й культурним, попри всі нарікання на нього, прийнятним і припустимим для суспільства. Більше того, виходячи з певних міркувань, функціонально необхідним, оскільки хоча й своєрідним способом, однак досить ефективно допомагає стабілізувати суспільство. В першу чергу мова йде про механізми регулювання чисельності населення. В цьому аспекті гомосексуалізм може виявитися одним із найбільш гуманних засобів, які тільки допускає природа, адже всі решта – війни, катаклізми, пандемії абощо – несуть із собою фізичне знищення і страждання, тоді як гомосексуалізм є просто природним способом обмеження народжуваності представників роду. Отож, «гомосексуалізм ніяким чином не пов'язаний з репродуктивною функцією статі і є – як не парадоксально це звучить – наслідком, проявом її специфічно людськи-культурної форми, зорієнтованої на комунікацію, подолання самотності, отримання задоволення, отримання статевого досвіду, нових знань, самоствердження» [393, с.8].

До речі цей механізм регуляції чисельності популяції виду досить глибоко вкорінений у дикій природі, особливо серед птахів, ареал поширення яких обмежується маленькими островами, загубленими в океані. Та й взагалі гомосексуалізм серед тварин є масово поширеним явищем, зокрема в приматів,

котячих, серед непарнокопитних: козлів, антилоп тощо. Взагалі, хай там що здається людині, але вона не вигадала в сфері сексуальності, особливо в розрізі її реалізації абсолютно нічого нового, такого, щоб не було притаманним хоча б одному із видів тварин. Останнє автоматично мало б наштовхувати навіть тугодумів і фанатично налаштованих індивідів на роздуми про те, що, так би мовити, сексуальні смаки і їх соціалізована форма – сексуальна орієнтація не є справою «рук» чи інших частин тіла людини, а тим більше окремо взятого індивіда. Він просто в якийсь момент виявляє себе таким: гомосексуалістом, нікрофілом, педофілом чи ще якимось «філом», і квит. І вдіяти з цим, апелюючи до здорового глузду, сумління, або спираючись на досягнення сучасної психіатрії та медицини в цілому, все одно, що намагатися управляти сонцем, віддаючи йому накази. Хоча в арсеналі наших предків все ж, очевидно, були дієві механізми, умовно кажучи, стабілізації сексуального здоров'я та смаків. Вони втілювалися в обрядах і традиціях, які сучасна людина не без «доброї справи» іудо-християнства успішно спотворила, стилізувала або й вирвала з пам'яті. І разом з тим загнала в глухий кут значну частину населення, формуючи в цілому досить складні умови індивідуального становлення члена спільноти, привчивши його сяк-так виживати, замість того, аби він жив і насолоджувався життям. Тому так важливо спробувати безсторонньо осмислити можливу суть сексуальності і її проявів, зокрема гомосексуалізму, аніж і надалі з вдаваною огидою відвертатися від цієї проблеми.

Мабуть, найперше, що варто з'ясувати, йдучи по згаданому шляху, це те, чим відрізняються хоча б на рівні сприйняття, а не як воно є насправді, чоловік чи жінка з гетеросексуальними смаками від чоловіка чи жінки з гомосексуальними вподобаннями. Відповідно, для початку треба зіставити домінантні образи гетеросексуала та гомосексуаліста, що вкоренилися в масовій свідомості. Але навряд чи це вдасться зробити на практиці, оскільки стійкого образу якраз і не існує, передовсім гетеросексуала, інакше б, по-перше, не було б такого розброду в стилі поведінки, зовнішньому вигляді, манерах спілкування абощо серед чоловіків – всі вони мали б автоматично тяжіти до

наслідування конкретно визнаного образу або б просто – моди. По-друге, в жодному разі різноманітні чоловічі рейтинги, наприклад, привабливості не очолювали б індивіди з сумнівною або й з неприхованою гомосексуальною орієнтацією, хоча реальність демонструє якраз зворотне. До речі абсолютно те ж саме стосується і жінок. Так що на цьому шляху неодмінно стикаєшся зі змішаннями стилів, вподобань, смаків тощо. Що ж до носіїв гомосексуальних уподобань, то тут дещо простіше з колективним образом: гомосексуаліст асоціюється насамперед з манірністю, своєрідною жіночністю, часто з інфантилізмом, оскільки підмічено, що «сексуальна інфантильність чоловіка змушує бачити в кожній жінці сестру. Абсолютно інфантильний чоловік бачить в усіх жінках винятково матір» [377, с.101]. В свою чергу, лесбіянка – з мужлайством «в спідниці», грубістю. Хоча такі образи, як показує знову ж таки практика та реальність, є досить поверховими, щоб не сказати хибними, оскільки вони виникають у свідомості більшості індивідів радше під тиском різноманітної пропаганди, аніж внаслідок безпосереднього сприйняття.

І все ж, попри очевидну розмитість цієї своєрідної проблеми, окремі мислителі, очевидно, дедуктивним шляхом дійшли до низки переконань, котрі виказують різницю поміж «справжніми» чоловіком чи жінкою і їх, так би мовити, «бутафорією». Зокрема, справжній чоловік має відчувати своєрідний острах перед жінкою, кожного разу підступаючи до неї. Цей острах викликається благоговінням перед незвіданим, адже жінка для чоловіка є завжди чимось неосяжним, незбагненним. Це незвідана глибина якраз і манить чоловіка, збуджує його, всі його фібри душі, що трансформується в статеве збудження. Водночас, «якщо жінка не викликає сум'яття і тривогу, то варто задуматися, що ти кудись таки вклепаєшся» [345, с.97].

Однак в сучасному світі інформаційного засилля і маніпулювання, де методично нав’язується ідея самця-агресора, підкорювача жіночих сердець і плоті, всякий благоговійний страх перед жінкою ідентифікується щонайменше як боягузтво, відсутність характеру. В іншому випадку, як привід глибоко задуматися над власними пріоритетами або й ознака своєрідного збочення, як

певна антипатія до жінки, її неприйняття як сексуального партнера, а лише як носія соціальної ідентичності. Тоді як, насправді, пробудження сексуальної симпатії до представників своєї статі є свідченням дійсного боягузтва, бажання мати справу лише з чимось відомим і передбачуваним. В цьому випадку йдуть вхід різноманітні аргументи на кшталт того, що жінки примхливі – з чоловіками набагато простіше домовитися. Насправді ж виглядає так, що чоловіки, котрі нездатні більш-менш адекватно оперувати власними потягами, страхами абощо, віддають перевагу шляху реалізації власної сексуальності з найменшим спротивом.

Що ж стосується суті сексуальності, то з огляду на досвід езотериків, гомосексуалізм є радше механічною стороною її прояву, оскільки поміж одностатевими партнерами не можливо досягти реальної глибини переживань єднання і проймання одне одним. На відміну від анатомічної структури тіла і емоційної сфери, цього не допускає сама природа людини. Її енергетична суть. Будучи, насправді, як і все живе, енергетичною істотою, – а матеріальне тіло – це лише найгрубіша форма прояву енергії, – людина умовно поляризована таким чином, що не допускає тотальної взаємодії поміж одностатевими партнерами, особливо на рівні синхронізації енергетичних потоків і формування хоча б тимчасового спільного замкненого контуру. Проте, «співпраця статей, – пише М. Гране, – була такою ефективною, що вважаючи її святотатною в нормальний час, її приберігали для сакральних моментів» [160, с.152]. Проявленою вершиною такої «співпраці» безумовно є зачаття, на чуттєвому рівні – дійсний оргазм, який, якщо вірити тим же езотерикам, зокрема Ошо, ніколи не переживають одностатеві коханці, на метафізичному – злиття в єдину досконалу Істоту або праЛюдину.

В буденній практиці ситуація енергетичної несумісності одностатевих партнерів вирівнюється певним зсувом в їх самоідентичності, коли вони себе починають сприймати як дещо відмінне від суто чоловіка чи жінки, а носія певної сукупності актуалізованих властивостей того і іншого. До речі, таке зміщення, виявляється, досить легко помітити, володіючи ясновидінням. Воно

часто також сприймається інтуїтивно тими, хто не відмовляє собі в можливості виходу за межі суто чуттєвого сприйняття. Взагалі, абсолютно кожен індивід автоматично «зчитує» від «а» до «я» іншого, однак дев'ятсот дев'яносто дев'ять із тисячі, а може й того менше «намертво» блокують відображення в своїй свідомості «зчитаного», концентруючись на здогадах, припущення та стереотипах. І все ж певним чином рахуються зі «зчитаним», не віддаючи собі раду в тому, звідки в них народжується симпатія до одних і антипатія до інших попри здоровий глузд, міркування вигоди абощо. Відповідно, чумак чумака бачить здалека і тяжіють одне до одного, тобто формують на певний проміжок часу максимально сумісні в межах можливого неформальні союзи, звичайно, якщо тільки життя не має стосовно окремих індивідів своїх планів, коли якимось дивним чином парує таки дійсно несумісних індивідів, кидаючи їх в горно випробувань одне одним і ситуацією. В іншому випадку чоловіки з суто чоловічою ідентичністю тяжіють до ідеальних жінок, а люди з частково зміщеною сексуальною ідентичністю тягнуться до собі подібних. Як наслідок, в різних подружніх чи просто сексуальних парах і колах по-різному будують партнерські відносини і взаємодію: від чистої моногамності з дотриманням усіх можливих чеснот, сімейних цінностей та традицій до перманентної сексуальної розпусти і стирання всяких меж пристойності та розрізнення. Очевидно, граничні вияви такого стирання закарбовані в трансвестизмі та транссексуальності – своєрідних станах самоідентичності, пов'язаних з вдаванням або переживанням себе представником іншої статі відповідно. Щоправда травесті радше час від часу глибоко відчувають несумісність фізіологічної та психологічної статі і тяжіють компенсувати розрив у своїй самоідентичності шляхом перевдягання і перевтілення в образ, близький до психологічної ідентичності. Тоді як транссексуали постійно концентруються на своїй психологічній статі, сприймаючи прояв фізіологічної як помилку або гру природи. В такому разі доходить аж до того, що причина такої несумісності виводиться з явища інкарнації або й реінкарнації: входження душі жінки в тіло чоловіка і навпаки. А проте, практики стверджують, що насправді «в усіх

випадках свідомість входила в зароджуване тіло свого виду і тієї статі. Підкреслюю: чоловіча душа реінкарнується тільки в чоловіче тіло, жіноча – в жіноче. Випадки зміни статі у людей пов'язані не з помилкою підселення душі, а з насиллям, здійснюваним над маленькою дитиною, яке супроводжувалося болем і тому заблоковано в пам'яті» [332, с.12]. Інакше кажучи, транссексуалізм і трансвентизм є яскравим проявом збою в психологічній (душевній) самоідентифікації, своєрідною стійкою галюцинацією, як на психічно нормальну людину, або нічим іншим як проявом гомосексуалізму, доведеним до стану екзальтації і, так би мовити, досить надійно зафіксованому в набутій позиції.

Отже, як не крутися, але каменем спотикання в питанні сексуальних зміщень є все ж таки гомосексуалізм і як прототип, якщо й не решти, то переважної більшості зміщень, і як найбільш масово поширене явище, і як явище, що так чи інакше, однак завжди визнавалося чи не кожною епохою і культурою. Тут навіть важко зарахувати до винятків іудо-християнство часів найбільшого розгулу «боротьби за праведність», адже й воно не могло жодним чином, так би мовити, впоратися з цим, очевидно, неспростовним явищем суспільного існування людини. Хіба що дещо притлумити, бо сам по собі гомосексуалізм спирається на досить суттєві в житті індивіда опори. Найперше на фізіологічну чуттєвість організму, адже якщо вірити науці, то найбільші скупчення нервових рецепторів в людському організмі зосереджені на поверхні статевих органів і, як недивно, чомусь в анусі. Можливо, цьому є абсолютно інша функціонально зумовлена причина, але про неї навряд чи хоч щось достеменно відомо, принаймні з огляду на широкий загал. По-друге, якщо вдатися до аналізу становлення естетичної сфери людства в цілому та розвитку модних тенденцій зокрема, то складається досить стійке враження про те, що гомосексуалізм насправді досить чутливий до краси, принаймні фізичної, а точніше тілесної, тоді як гетеросексуальність менш перебірлива в цьому.

Принаймні, аби виконувалась основна функція статей – розмноження – достатньо «сліпого» чуттєвого поривання, очевидно, провокованого на рівні тварин, а отже і людини як біологічної істоти, певною тимчасовою зміною в

фізіології організму під дією продукованих тим же організмом певних речовин (гормонів) або їх додаткової (надлишкової) кількості. Відповідно, процес розмноження жодним чином не віддається родом в розпорядження індивіду, а регулюється автономно за посередництва циклів. Взагалі, хіть, як дещо глибоко приховане або вкорінене в природі людини, щонайменше не підлягає жодним чином свідомому (вольовому чи безпосередньому) обмеженню, корекції або регуляції з боку пересічного індивіда. Все, що входить до його, так би мовити, компетенції в даному розрізі, так це пошук об'єкта для сексуальної розрядки. І чим менші вимоги до «предмету пристрасті» та чим нижчі очікування, тим більші шанси на досягнення сексуальної розрядки. Отож тимчасово або й перманентно сексуально стурбовані індивіди автоматично втрачають, окрім іншого, на естетичному началі – їм просто не до цього. Під тиском бажання природним чином діапазон їхньої розподільчої здатності суттєво звужується, що приводить до зведення перебірливості аж до нуля, адже увага прикута до цілі: отримати сексуальну розрядку, йдучи за покликом роду.

Звідси випливає низка висновків. Зокрема, справжні, точніше послідовні гетеросексуали орієнтуються радше на переваги перебування у взаємодії з представником протилежної статі, аніж на задоволення естетичного смаку. Інакше кажучи, гетеросексуали обирають зиск супроти краси. Їх цікавить не стільки естетично привабливий сексуальний партнер, скільки, умовно кажучи, затишок, якого можна досягти поряд з обранцем: соціальна або й екзистенціальна стабільність, матеріальна забезпеченість, особливо з огляду на виховання і становлення потомства, тощо. Тоді як для гомосексуалістів досить часто важливий прояв саме естетичного начала. Для прикладу досить хоча б згадати давньогрецьку, особливо досократівську культуру з її ставкою на естетичну складову соціального існування, коли наріжним каменем спілкування були міркування смаку на відміну від міркувань моралі і етики або раціональних міркувань. І особливо це стосувалося сексуальної сфери в прив'язці до процвітанням культу Венери Уранії і красивого чоловічого (юнацького) тіла: «Ерот Афродіти вульгарної воістину вульгарний і здатний на

все, що завгодно; це саме та любов, якою люблять люди ниці» [261, с.90]. Водночас «Ерот же Афродіти небесної сходить до богині, яка, по-перше, притаманна винятково чоловічому началу і аж ніяк не жіночому, – недарма це любов до юнаків, – а по-друге, старша і цурається знахабнілих грубощів» [261, с.90]. Зрештою, для Платона, наприклад, питання про те, чому люблять хлопчиків, це питання сліпого [261, с.90], тобто того, хто позбавлений можливості споглядати (істинну) красу та вимушений оперувати на практиці лише міркуваннями етико-раціонального змісту, спираючись на відповідні переживання, позбавлені естетичного начала.

До речі, в природних умовах самки завжди менш привабливі, аніж самці. Вони ж здебільшого і вибирають собі батька наступного потомства, тоді як самці мусять їх «зачарувати» своєю привабливістю, в іншому випадку витримати конкуренцію поміж собі подібними за право передачі генетичним способом наступним поколінням найкращих рис свого роду. І хоча пояснити відносну «блідість» самок проти самців досить легко, спираючись на буцімто цілком очевидні речі, зокрема потребу в маскуванні, така сама собою зрозумілість може виявитися далеко не вичерпною. Приміром, варто зважити на те, що еталоном довершеності роду є радше самець, аніж самка. Принаймні, якщо йдеться про людський рід, адже в ідеалі саме пропорції чоловічого тіла відображають структуру Космосу: цю ідею обстоювали численна кількість езотериків, в т.ч. Леонардо да Вінчі. А якщо так, то естетичне начало якимось чином пов’язано з перевагами чоловіка над жінкою. Не випливає з різниці між ними, однак зазнає модифікації з огляду на ці переваги. Тому ціла культурна епоха людства, що починається з часів становлення патріархату, якщо йти в контексті класичної історичної думки, набула фалосно-мускулинної ідентичності. Фалос та добре розвинуте фізичне тіло стали об’єктами пристрасті і водночас поклоніння. З цього приводу доктор Лангер зауважив: «В деяких давніх цивілізаціях, особливо в період їх виродження, релігійне мислення стало концентруватися на проблемах статі. З’являються так звані фалічні культи…» [166, с.11]. Однак, згадану схильність цивілізованої істоти не

вдалося викорінити навіть іудо-християнству з його настирливим проповідуванням безстатевості, релігійної радше унісексуальності аніж асексуальності абощо, виписаної в образах святих та ангельських сил. Не дало бажаного результату і посилене симулювання культу жінки, матері, прекрасної половини, божественної або цнотливої діви тощо, притаманне останнім декільком століттям. Цивілізація й надалі рухається манівцями поступового, мабуть таки виродження, сповідуючи чим далі, тим більш спотворені, навіть з позицій сучасної моралі, цінності та поклоняючись деградаційним культам, замішаним на агресії, ницості та зневазі до проявів суто людського. Натомість домінанти набирає концентрація на власних бажаннях і, так би мовити, вторинній унікальності – тязі до підкреслювання свої цінності в житті інших або в певному середовищі. Останнє означає розквіт егоїзму.

При цьому гомосексуалізм же без сумніву можна зарахувати до крайнього прояву егоїзму, такого собі соціального нарцисизму, адже гомосексуальні відносини, наприклад, природнім чином не передбачають народження дитини і турботу про неї. В той же час, як показує досвід, до гомосексуалізму схильні найчастіше діти, які підлягають надмірній опіці або залишені самі на себе. Такі обставини швидше за все сприяють формуванню паталогічно вираженого егоїзму та/або інфантильності і їх подальшому активному культивуванню. Окрім того, гомосексуальні схильності можуть бути результатом перманентного потерпання індивіда від страху в якийсь момент виявитися неприйнятим і незрозумілим, особливо в колі своїх однолітків. Відповідно, такий індивід на практиці не спроможний наважитися на нормальні партнерські відносини з представником протилежної статі.

І все ж, щойно перераховане стосовно причин «процвітання» гомосексуалізму є радше спробою соціально значущої раціональної констатації проблеми і пошуку прийнятного її пояснення, тоді як за полем осмислення може опинитися сама причина відповідної схильності, прихована на рівні індивіда або й природи людини. Мова йде про рушійні моменти, котрі спонукають індивіда відчувати або ідентифікувати себе чи-то гетеро-, бі- або ж

гомосексуалістом. Ці рушійні моменти мають приховуватися або корінитися в самому індивідові, його єстві, а не бути «наносними», так би мовити, додатком, одного разу прищепленим йому на рівні свідомості абощо. Інакше підстави, що стоять за сексуальною самоідентифікацією людини можна було б прибирати, таким чином кардинально впливаючи на сексуальні смаки і вподобання. Практика ж свідчить про зворотне: жодні сторонні втручання, якщо тільки вони не вчинені дійсним практиком, тобто магом, просвітленим абощо, жодним чином не сприяють дійсній трансформації сексуальної самоідентичності. Та й сам індивід не спроможний з власної волі переглянути власні орієнтири сексуальної пристрасті. Йому залишається або просто змиритися з цим, прийнявши себе таким, яким він є, та спробувати отримувати насолоду чи вигоду з наявної ситуації. Або постійно контролювати себе з метою недопущення мимовільного прояву наявних схильностей, вдаючи з себе іншого, аніж він є насправді, тобто симулюючи «правильні» сексуальні смаки і вподобання, а разом з тим і відповідну модель поведінки. Або стати на шлях опанування себе. Це найменш зрозумілий для звуженої свідомості шлях, і на нього так просто не зважиться жодна людина, якщо тільки її до того не спонукають життєві обставини. До речі, щоб обрати шлях до самого себе, індивід вже якось має дорости до цього, мати достатньо енергії і бути відкритим для того, аби скористатися своїм шансом: передусім дорости до того, аби сприйняти стартовий поштовх обставин не як чергове прокляття долі, а як стимул до дій. Та й навіть у цьому випадку жодна людина не має ані найменших гарантій, що їй хоч щось вдасться помітно змінити в своєму житті. А в зазначеному контексті приборкати власну сексуальність або ж скорегувати сексуальні смаки, бо для цього необхідно певним чином трансформувати власну природу: стати чимось іншим, аніж буденна людина, заклопотана істота, посередній індивід. Скинути з себе відповідний баласт.

Що ж до вкоріненості сексуальних смаків у природі людини, наразі гомосексуального ґатунку, то відповідне враження можливо сформувати на базі езотеричного досвіду практиків. Зокрема спираючись на здобутки

К. Кастанеди, Р. Ошо та, цілком ймовірно, інтуїтивні відкриття З. Фройда. Так, Фройд помітив і публічно констатував, що гомосексуальний потяг прямо з'єднаний із концентрацією уваги індивіда в першу чергу на анусі: «… Всі фантазії, створені спочатку генітально, переносяться в анальну область, penis замінюється каловою паличкою, а вагіна – кишечником» [317, с.248]. Однак сама по собі подібна констатація виявилася малоінформативною і не носила жодного директивного характеру. Простіше кажучи, ані Фройд, ані його послідовники так і не знайшли жодних дієвих процедур, аби допомогти або спонукати чи й змусити індивіда «перемкнути» свою увагу, наприклад, з анальної ділянки на геніталії і таким чином корегувати специфіку сексуальних потягів. Зокрема, під час численних різноманітних експериментів виявилося, що свідомість людини, а отже і основа самоідентичності є дуже і дуже інертною системою, і лише в стані божевілля або нападів душевної хвороби вона стає мобільною, однак абсолютно неконтрольованою ані самим індивідом, ані стороннім оператором. Тому скорегувати довільно сексуальні смаки без того, щоб ризикувати психічним здоров'ям індивіда, не можливо. Як наслідок, сучасні практики в сфері медицини і етики дійшли спільної згоди визнати переважну більшість сексуальних відхилень від класичного стандарту як норму психічного здоров'я, що саме по собі є значно людянішим варіантом супроти будь-яких спроб боротися з відповідним «злом», особливо вдаючись до примусу чи насилля.

Аби зробити таке визнання дієвим, звичайно необхідно і достатньо відмовитися від цілої низки стереотипів та переконань, ревно підтримуваних у функціональному стані різноманітними інститутами, зокрема мораллю, церквою абощо, і подивитися на ситуацію, як вона є. А здоровий глузд та безпосередній досвід доводять, що переважна більшість індивідів – представників нетрадиційної сексуальної орієнтації є не менш психічно здоровими, аніж решта. Вони є таким ж цілісними особами, цілком дієздатними та зберігають стабільною самоідентичність. Просто їхня ідентичність дещо іншого ґатунку, аніж у гетеросексуала. Та й годі.

З позицій практиків специфіка самоідентичності гомосексуаліста пов’язана з надмірною концентрацією його уваги на задньому проході, спричиненою внаслідок особливостей становлення індивіда від самого його народження, а можливо ще в стані плода. Відповідно, «коли анальні питання стають важливими, то геніальні питання стають менш важливими. Ось чому процвітає гомосексуалізм. Гомосексуальність не зникне в світі до тих пір, поки не зникне залежність від ануса. Саме тому навчання справляти потребу – це важлива і небезпечна справа» [258, с.16]. До речі, і Фройд, і той же Ошо, та й багато інших практиків, особливо психоаналітики схиляються до ідеї наявності безпосереднього зв'язку поміж концентрацією уваги індивідом на анусі та схильністю до надмірного накопичення – двох домінантних ознаках сучасного цивілізованого світу. Зокрема, «людина перетворюється на склад, вона накопичує знання, гроші, чини, вона стає накопичувачем і страждає від цього. Вона не в змозі відмовитися від цього! Вона зберігає все, що їй вдалося роздобути. Через підвищену увагу до анусу сильно страждає *муладхара*, тому що чоловіку чи жінці колись доведеться звернути увагу на геніталії. Якщо ж вони такі залежні від орального чи анального, то ніколи не дійдуть до генітального» [258, с.16]. Тобто так ніколи і не подорослішають: старіючи з роками, залишатимуться такими ж інфантильними та розгубленими як і раніше.

В цілому подібні міркування виводять на певне інтуїтивне схоплення того, що нічого випадкового принципово не буває, а отже в існуванні людини все взаємопов’язане та взаємообумовлене настільки, що в просторі реальності абсолютно виключені будь-які альтернативи наявній ситуації в разі ідентичної комбінації тих самих умов і обставин. А це значить, що світ тотального споживання, це ще й світ з обов’язковою домінантою системи утилізації чи виведення в поєднанні з транзитною системою травлення, і разом з тим неодмінно орієнтований на «процвітання» культу «ануса». Таким чином «дупа» поволі стає показовим символом сучасної епохи. На сьогодні феномен «дупи», як колись, наприклад, феномен «серця» в поєднанні з глибинними переживаннями любові і відданості, перетворюється на основоположний

культурний центр тяжіння і змістопокладання. Це та функціонально-анатомічна частина людського організму, що привертає до себе значну частину мимовільної уваги сучасної заклопотаної істоти, що неминуче призводить до масового продукування відповідних ідей і фантазій, стилю мислення і організації життєвого простору сучасної цивілізованої істоти.

Між іншим, на дійсній значущості домінанти того чи іншого органу або системи органів не лише в функціонуванні організму, але й в існуванні людини в свій спосіб наголошують тібетська, давньокитайська медицини. Подібні ідеї можна знайти і в західної традиції містиків, які, приміром, виводили темперамент індивіда, виходячи зі співвідношення речовин в організмі. Про щось подібне також стверджує Кастанеда. З його слів «маги давнини вважали, що саме домінування різних частин тіла керує настроями і діями всього тіла; частини, котрі перестали нормально діяти, підштовхують решту частин тіла до хаосу, – наприклад, коли людина почувається зле внаслідок того, що спожила щось неякісне. В цьому випадку настрій живота впливає на все решту. Смерть ліквідує домінування цих окремих частин. Вона об’єднує їх свідомість в одну одиницю» [156, с.327].

Щоб більш чітко прояснити, яким же чином домінанта одного з органів чи системи органів визначає в остаточному варіанті, так би мовити, обличчя цивілізації, необхідно зважити на такий момент: «Всесвіт складається з безлічі енергетичних полів, котрі існують в ньому у вигляді пучків світності. Ці пучки світності впливають на людину як на організм. Реакція організму – обернути ці енергетичні поля в чуттєві дані. Потому ці чуттєві дані інтерпретуються, і інтерпретація стає системою осягнення» [156, с.301]. Так ось, коли певним чином домінанта зосереджується на видільній системі, зокрема анусі, то, відповідно, система світоглядних координат і установок прив’язується до феномену «дупи». От і виходить, що на світ буденна людина здебільшого реагує «дупою» і культуру вона творить також через «дупу». І моду диктує все та ж «дупа». Тобто складається на те, що кермо сучасної цивілізації нібито в руках тих, хто керується в потоці буденних справ «дупою» або людей з

відповідними смаками і перевагами: як правило гомосексуального ґатунку. Зрідка відвертих гомосексуалістів, а найчастіше латентних, пригнічених абощо. А все тому, що саме подібні індивіди займають переважну більшість топ-позицій практично в усіх сферах суспільного існування, особливо в політиці сучасного зразка, церкві і маскульті (що за суттю своєю є досить близьким, між іншим).

Отож, якщо виходити з позицій самого буття, а не культури, в т.ч. етики, моралі, психіатрії тощо, то гомосексуалізм виявляється далеко не патологією чи проявом психічного розладу, а цілком стійким різновидом самоідентичності індивіда. А якщо так, то проявом очевидної проблеми з психікою слід вважати гомофобію. Щоправда дійсна гомофобія є вкрай рідкісним і суто ірраціональним явищем. А те, що часто зараховують до гомофобії – таке собі лукаве заробітчанство або результат все тих же психічних розладів, але іншого ґатунку: істерії, стервозності, загостреної акцентуації на власній унікальності і значущості і, як наслідок, непомірна потреба в увазі до своєї персони абощо. Відтак, той стан, в якому людина себе дійсно виявляє і є її справжньою самоідентичністю, нормою її буття і, можливо, існування. Тоді як всі відхилення, збочення, розлади є набутками ідентичності, оскільки встановлюються винятково за присутності інших в середовищі культури. Останнє, окрім іншого означає, що будь-яка окремо взята людина в ході власної екзистенції завжди постає перед проблемою як сумістити чи поєднати в одне ідентичність та самоідентичність. Своєю чергою особливості розв’язку згаданої проблеми залежать від того, настільки і в який спосіб співвідносяться між собою індивідуальне і родове або природне і культурне начала, тобто якою мірою людина набула стану самодостатності.

3.4. Атрибути індивідуальної та групової ідентичності і самоідентичності, їх властивості та роль в становленні людини

Для людини, принаймні такої, як ми себе знаємо, притаманно ототожнення себе з ідеєю, теорією, рухом, колективом, групою – перебирання групової ідентичності на себе як власної ідентичності. Цей процес можна пов'язати з відмежуванням себе людиною від сущого і постановкою питань про природу сущого, буття сущого, в т.ч. і людини. Виразом апогею згаданого відчуження є класичні кантові питання. Намагання ж віднайти і зануритися у власну тотожність або самоідентичність супроводжується постановкою відповідних питань у стилі Р. Баха: «Найпростіші питання – насправді найскладніші. Де ти народився? Де твій дім? Чим ти займаєшся? Куди ти йдеш? Думай про це іноді і спостерігай за тим, як твої відповіді будуть змінюватися» [22, с.83]. Разом з тим як будуть змінюватися відповіді, досліднику також відкриватиметься його певна зумовленість та залежність від чогось, що набуває різних виразів і ознак. Певним буде лише відчуття, що людиною щось-таки рухає в потоці її життя, без на те її волі чи згоди, а найчастіше і відання.

Цим чимось серед решти можливого іншого безумовно є Рід, як своєрідне інтегративне начало всякого людського буття, коли-небудь проявленого на Землі. Однак безпосередній вплив на себе буденна людина, зважаючи на власну обмеженість, все ж відчуває радше зі сторони етносу або ж нації, народності чи будь-якої іншої групи, наприклад, племені. Щоправда найбільш суттєвий і неспростовний вплив на індивіда все ж таки має етнос, коли мова заходить про Ойкумену або цивілізацію в цілому, в іншому випадку – плем'я. Адже нація наразі асоціюється з економічною інтеграцією та деякою спільною політичною волею територіально організованого населення. Відповідно вона виказує в першу чергу раціональні, явно вторинні чинники колективної ідентичності індивідів, а разом з тим штучну природу такої інтеграції на догоду незначній дрібці «інтеграторів». Тоді як, етнос несе в собі саму суть глибинної інтеграції: дещо спільне абсолютно для всіх членів етносу. Найперше, це традиції і звичаї

та неодмінно мова, хоча з позицій формальної науки на початку цього ряду треба б все ж таки поставити анатомо-фізіологічну чи генетичну спорідненість представників етносу, котрі нібито відповідають на фізичному рівні за пристосування організму до виживання в певних природних умовах навколишнього середовища. Проте, інтуїція і глибокий досвід переконливо говорять на користь мови. Зокрема, бажаючи утримати в покорі або й ярмі поневолений етнос, загарбники найперше намагалися знищити мову. Історія боротьби за «виживання» української мови продовж століть поневірянь українського етносу – тому красномовне свідчення.

Між тим, будучи незбагненним дивом, мова водночас є настільки простою річчю сама по собі, що її простота виявляється неосяжною для заклопотаної істоти. Принаймні її дійсну простоту не можливо передати словами, як і будь-яке знання. І це не зважаючи на те, що посередництво мови виявляється здебільшого необхідною обставиною передавання певного поточного знання від знаючого до неофіта. Більше того, мова є основою звичного для кожного з нас способу мислення або засобом продукування невпинного потоку міркувань. Тож навіть, коли ми мовчимо, ми все одно говоримо. Говорять і ті, хто від самого свого народження ніколи не чув жодного слова, ба, навіть не читав. Йдеться про людей з вродженими вадами органів сприйняття. Вони мислять так само, як і всі решта – за посередництва внутрішнього діалогу або приговорювання.

Що ж стосується буденної людини, то вона сприймає мову як систему кодів, символів і знаків, котра виявляється посередником між реальним світом, як він є, та «картиною» світу, як її синхронно відображають маси в цілому та кожен індивід зокрема. А тому не було б мови або іншого подібного їй інтегративного начала, яке є неспростовним посередником, що водночас роз’єднує та об’єднує мислителя і помислене ним, кожен індивід виявився б настільки ізольованим від решти, що ніколи б не був би досяжним для будь-кого іншого. Умовно кажучи, люди перебували б у стані абсолютного аутизму, якщо такий взагалі допустимий, або перебували б в стані абсолютної «самотності, оточеної безмежністю», як стверджує К. Кастанеда. Мова ж

створює платформу не лише для контакту, але й порозуміння між соціальними істотами. Наявність і функціональне застосування мови гарантує, що соціальні істоти ідентично або достатньо схоже сприймають навколишній світ, самих себе та інших. Таким чином у мові прихований ключик до специфіки формування цілісної спільної для всіх «картини» світу з усіма притаманними їй «штрихами». Цей «ключик» постійно взаємодіє з властивістю людини все безупинно проговорювати, тобто перебувати в перманентному стані ведення внутрішнього діалогу або перманентної активності другої сигнальної системи за Павловим.

Очевидно, друга сигнальна система в новонароджених запускається в дію під тиском навколишнього антропоморфного оточення, даючи змогу новому індивіду повноцінно ввійти в культурний простір етносу і, як наслідок, людства в цілому та налагодити щонайменше мінімум зв'язків і відносин, необхідних для інтеграції в соціальну матрицю. Сама по собі ця інтеграція або соціалізація є нічим іншим як набуттям і успішним відтворенням індивідом низки моделей поведінки у відповідності до соціальних ролей, які йому доводиться практично постійно «грати» на підмостках буденності. Тоді як входження в культурний простір етносу (племені) є більш глибинним дійством, і передбачає набуття індивідом схильності відтворювати і поширювати ментальну надіндивідуальну ідентичність, притаманну етносу і виражену за посередництва специфіки синтаксису, системи цінностей, а також традицій та історії, закарбованої в переказах, міфах і легендах або казках.

До речі, сьогодні під дією їдкого середовища різноликої попси, що відповідає попиту оскаженілої епохи споживацтва і охопила практично все людство, поступово розчиняються рештки культурної або етнічної ідентичності на рівні мас. Сучасні великі соціальні групи, тобто народи або нації стають все більше аморфними і безликими, позбавленими стрижня етнічної ідентичності. Наслідки від цього «розмивання» можуть виявитися вкрай негативними для людини, оскільки останнє вказує на стрімкий розрив решток симбіозу людина-природа або людина-навколишнє середовище, адже такий симбіоз встановлюється і підтримується не на рівні індивіда, а на рівні етносу. Він

знаходить свою фіксацію в мові (синтаксисі), цінностях і традиціях (табу і забобонах), котрі безпосередньо чи опосередковано визначають специфіку поведінки представників етносу, роблячи її ефективною в наявних умовах навколишнього середовища; а також в анатомо-фізіологічних особливостях, відшліфованих в поколіннях і генетично закріплених.

Відповідно перегляд критичною масою етносу своїх ідентифікаційних основ або «добровільно-примусове» приставання до «прогресивних» течій спричиняє, коли й не виродження етносу та поглинання його іншими ментально-культурними утвореннями, то помітне розбалансування зв'язків з навколишнім середовищем і, як наслідок, замикання в шкаралупі штучного світу. Останній формується під тиском «прогресивної», а насправді згубної для етносу, а отже і для людини догматики. Разом з тим нехтування рідною мовою, традиціями, культурою етносу в цілому сприяє нарощуванню внутрішнього розбалансування індивіда. Позбавляє його опори і глибинної визначеності. Все, що залишається такому індивіду, так це топтати життєву стежку такого собі усередненого і безликого споживача. До того ж не стільки благ і матеріальних речей, скільки власного образу, спродукованого соціальним середовищем, а також змісту власного та інших існування, адже «прогресивна» догматика з корінням вириває з людини всяке прагнення до пошуку та осягнення, втокмачуючи під тиском страху і насилля вже готові варіанти відповідей та пояснень. До речі, змасовлена людина, виявляється змасовленою буквально в усьому. А оскільки вона принципово не належить собі, будучи обмеженою істотою, то етнос для неї виявляється таким собі «добрим господарем», тоді як чужа культура і традиція або глобальна культура чи цивілізація – гірше за люту мачуху. Для етносу кожен індивід, то «кровна дитина». Тоді як для знеособлюючого начала – «піддослідний кролик» або й «продукт споживання», а тому його основна функція: плодитися і розмножатися.

Відповідно етнос завжди тяжіє до впорядкування внутрішнього простору і облагородження людини. Задля цього в своєму розпорядженні він має низку засобів і механізмів, закарбованих в різноманітних обрядах та Традиції в

цілому. Наочні приклади подібної безпосередньої турботи все ще можна знайти, звертаючись до досвіду існування відносно нецивілізованих племен. Тоді як насаджувана вогнем і мечем масова культура, а іудо-християнство, між іншим, і є «матір'ю» всякої попси для сучасної людини, тяжіє до знелюднення людини і водночас її розбещення. Хоча ангажованому тією ж таки догматикою індивіду навіть допустити щось подібне не припустимо, адже для нього це справжнє богохульство. А втім задля тотального знеособлення в просторі домінантної парадигми застосовується серед інших принцип батога та пряника. Людину спочатку залякують, змушують, пригнічують. Далі їй пропонують ілюзорні вигоди і блага. І коли людина втратила здатність усвідомлювати, що ж із нею насправді відбувається, чим вона є і який зміст її існування, вона готова будь-коли пуститися берега, вважаючи свої вчинки виправданими волею «зверху». Таким чином людина стає сутнісно неповноцінною, такою собі онтологічно хворою істотою. Найболючішою ж сферою і, очевидно, найбільш чутливою до маніпулювання виявляється сексуальна сфера. Саме нею практично в першу чергу і переймається «пастирська рука», адже від самого початку іудо-християнська догматика накладає табу на всяке знання про сексуальну сферу людини і механізми її регуляції та збалансування; підминає під себе право визначати особливості сексуальної як і будь-якої іншої поведінки цивілізованої істоти. Те саме стосується також самоідентичності як представника етносу, так і етносу в цілому: почування себе чимось унікальним і відмінним від інших осіб та етносів відповідно блокується під тиском уніфікуючого принципу або людини світу (комунізм тощо), або раба (сина) божого, нащадка Адама та Єви і відповідно носія первородного гріха. Як наслідок, відбувається спотворення справжньої історії етносу, вульгаризація його міфології та традицій.

Відтак підрив позицій етносу знеособлюючим або шовіністичним, якщо говорити термінологією політики, началом поєднаний з маніпулюваннями історією та особливостями самоідентичності як етносу в цілому, так і кожного його окремого представника, особливо еліти. Приміром, попри віру в Творця,

який, за ідеєю, мусив створити від самого початку досконалу людину, маси вірять в те, що людство рухається в потоці еволюції, а отже попередні покоління були значно «дикішими» за теперішні. І що саме знеособлюючому началу вони мають завдячувати своїми набутками і досягненнями, особливо щодо задоволення матеріальних потреб. Відповідно, кожен, хто прагне зануритися в світ давнини як він був, стикається, як правило, з добре відпрацьованими в віках інсценуваннями, завдання яких полягає в нівелюванні передусім духовних досягнень і способу життя пращурів та штучному «здичавленні» їх самих. Однак, в такий спосіб відбувається вивищення цивілізованою істотою власної ницості як вершини еволюційного або ж історичного розвитку чи й розгортання божественного плану. Тому ті, кому вдалося подолати межі умовностей, виявляють кричуще спотворення суті, стилю і способу існування і людини, і людства в цілому в їх, так би мовити, історичній ретроспективі. Зокрема К. Кастанеда, згадуючи про характеристики способів і стилю життя давніх народів, зауважує, що «опис використання багатьох предметів, заснований на знанні сучасної людини про світ, вперше здивував мене своєю цілковитою умовністю, щоб не сказати, дурістю» [156, с.83]. До речі, про щось подібне так чи інакше говорять інші езотерики, яким до снаги «переглядати» минуле людства чи етносу в його ретроспективі, на відміну від переважної більшості «видатних» представників класичної науки, котрі на основі дрібки викопних артефактів вибудовують цілі теорії, неодмінно рухаючись по «наїжджeній колії» віковічних догматів іудо-християнського ґатунку. Приміром В. Чумаченко описує деякі певною мірою досконалі етноси, котрим вдалося колективно інтегруватися в інші, відмінні від звичного нам, зрізи буття, які найчастіше в містичній літературі ідентифікують як астральний світ. Така довільна колективна інтеграція, очевидно, потребувала концентрації колосальної за своєю потужністю енергетики, якщо не всіма без винятку, то неодмінно переважною більшістю представників відповідної групи. Досягти ж її можливо було лише за умови відповідного стилю життя і постійної практики,

що відтворювалися і підтримувалися з покоління в покоління в середовищі того чи іншого етносу.

Очевидно, поступове масове спотворення відповідної практики і стилю життя в свою чергу спричинює остаточне замикання етносу на звичній для нас дійсності, що супроводжується умовно духовною, точніше енергетичною, деградацією і, як наслідок, поголовним змасовленням індивідуальностей або тотальним нарощування домінанти невласного способу буття Dasein, з позицій фундаментальної онтології Ґайдеґґера. Стримуючим началом такої деградації, природно, були і є ті, кому якимось чином вдалося зберегти за собою високий енергетичний потенціал, що поєднаний з розвиненим потужним творчим началом та/або екстрасенсорними здібностями. Проте, саме такі індивідуальності і є реальними езотериками, і саме їм, швидше за все, сучасні етноси мають завдячувати своїми набутками та пристосованістю до умов власного існування. Принаймні, до такого висновку можна дійти, виходячи із твердження Василя Чумаченка: «Езотеричні практики потребують повного зосередження людської уваги на внутрішньому світі. Однак діяти людині доводиться на зовнішньому плані життя. Поєднання їх і було завжди проблемою, яку кожний народ вирішував у властивий тільки йому єдиний спосіб. Той спосіб злиття внутрішнього і зовнішнього, що був знайдений, мав відбиток у повсякденному побуті, у мові, у ремеслах та мистецтвах. Він став джерелом формування характерних рис того чи іншого народу» [396, с.36-37]. Цей же і ніякий інший принцип лежить і в основі функціонально дієвих, умовно кажучи, наукових відкриттів. Варто хоча б згадати таких практиків, як Н. Тесла, Д. Менделєєв, С. Булгаков, про дивовижне натхнення і специфіку «відкриттів» яких широко ходять перекази. А проте, «будь-який поет знає цю істину: коли люди йому обридають, він звертається до прихованих джерел снаги всередині самого себе, і тоді він байдужіє до всіх тих, що довкола нього. Він знає, що «потаємне життя» всередині нього реальне, і порівняно з тим життям інші люди – всього-на-всього «тіні». Але «тіні» горнуться одна до одної, гуртуються» [343, с.119].

Отож у сучасному світі людство має справу зі своєрідною дихотомією індивідуальність-маса або й езотерик-споживач, тобто практик-теоретик, яка поєднана з онтологічним вибором людини: постійна і невпинна боротьба за власне духовне становлення і зростання або ж розчинення в масі з неодмінним набуттям всіх «радостей» буденного існування та відповідної самоідентичності. До того ж, останнім часом згадане своєрідне протистояння різко ослаблює свою напругу, оскільки, по-перше, відбувається швидке нарощування мас внаслідок невпинного зростання «поголів'я» населення Землі; по-друге, розмивання решток етнічної ідентичності, а отже і руйнування вивірених механізмів стримування процесу тотального «зпопсовлення»; по-третє, спостерігається тенденція до різкого зменшення кількості «чистих практиків» у співвідношенні до представників маси. Етноси вже навіть раз в століття не народжують своїх «Вашингтонів». Вироджуються цілі школи, що були анклавами справжнього Знання та виконували функцію стимулювання і розвитку людської духовності внаслідок кропіткої специфічної практики. Приміром, на сьогодні в Україні навряд чи можна знайти хоча б одного дійсного Характерника чи Мольфара. Те ж саме стосується і Суфіїв або справжніх Святих. Реальні езотерики, якщо вони залишились, а вони таки мусять залишитися, очевидно, перебралися, так би мовити, в «підпілля». Інакше, буденна людина настільки стала «глухою і сліпою», що вже нездатна вирізняти нічого з того, що не схоже на неї саму або не може бути спожито нею.

Між тим, посеред інших красномовною ознакою належності будь-кого до маси є, по-перше, зумовленість сексуальністю, котра сковує на собі буття, зводячи останнє до існування, що безумовно спричинює конечність або смертність щонайменше всякої живої істоти. При цьому ставка робиться на циклічність людського виду як і будь-якого іншого тваринного виду. Окрім того, як не дивно на перший погляд, своєрідним безстатевим модусом сексуальності є слава, адже її функціональне призначення полягає в намаганні свідомо конечної істоти набути стану безсмертя, продовживши своє існування після фізичної смерті, але вже не на генетичному рівні, а в пам'яті поколінь.

Відповідно, прагнення слави, як і сексуальність, стримує індивіда від розриву з родом, не допускаючи відродження його цілісності. По-друге, залежність від моди як дечого, що визначає та інтегрує в собі соціальні орієнтири, стандарти, смаки і цілі. Тому, наприклад, зовсім не дивно, що вістря моди, тобто практично всяка сучасна пропаганда, реклама чи PR мають прихований або й яскраво виражений сексуальний підтекст. І чим далі, тим більш примітивного ґатунку. До того ж цинізм подібного процесу вже ніким і нічим не приховується, а отже ні для кого не є відкриттям: «шкірою чую, тотальне жлобство свідомо прищеплюється людям, перетворюючи їх на масу. Масі не треба мистецтва, масі не треба культури – масі треба закласти у підсвідомість, і вона піде у спроектований бік» [177, с.113]. А відтак, «ми ж, як «Сліпці» Брейґеля – куди йдемо?! Шизоїдний сель свідомості заливає суспільство» [177, с.105]. І вдіяти з цим на масовому рівні, очевидно, вже нічого не можливо, якщо взагалі щось можливо міняти в житті людини в напрямку нарощування її духовного потенціалу, спираючись на маси, адже «у натовпу нюх на насильство; його нюх вловлює насильство і жертву, як запах ацетилену чи креозоту. Від початку і до самого кінця, коли їм усім скрутить, як курчатам, голови, вони чекають на саме насильство, як на свято. Але трагедія в тому, що жертвою стають саме вони; бажаною чи небажаною, то вже інша річ, яка теж ні до чого доброго не приводить» [345, с.172].

Інакше кажучи, тотальне змасовлення принципово ні до чого доброго не веде, як тільки до виродження, що передусім проявляться в методичній «ліквідації» на рівні індивіда навіть натяку на індивідуальність: «Всі вони не здогадуються, що приречені грати у житті одну, наперед визначену роль. Одну й ту ж саму, не зважаючи на обставини...» [284, с.36]. А відтак в сучасній людині визріває до критичного стану внутрішній конфлікт поміж її природою та становищем: природне тяжіння до індивідуального становлення зазнає шаленого спротиву з боку «реальної дійсності», тобто звичного способу сприйняття і відтворення світу, самого себе та інших як невід’ємної частина соціального простору, тобто вторинної стосовно роду, колективу, в цілому

маси. Природно, що такий спротив тим потужніший, чим більша маса тих, хто «дружно» відтворює одну й ту ж на всіх «картинку». Як наслідок, пригнічуючи в собі конфлікт або втікаючи від нього, людина перетворюється на таке собі соціальне зомбі: нібито мисляча істота, нібито носій чеснот і цінностей, нібито наділена волею і сумлінням, але насправді всі ці атрибути індивідуальної ідентичності виявляються знеособленими і виведеними поза приватне існування або екзистенцію індивіда. Він підлягає диктату моди і моралі, хай би як ідентифікували останню: закон, громадська думка, етика, табу чи божий промисел. Відповідно автоматично перетворюється на маріонетку, коли свобода кожного закінчується там, де починається свобода іншого. Остання, виявляється, починається прямісінько перед носом. Тобто свободи в натовпі принципово не існує, а отже і жодної відповідальності або чогось схожого на неї. Разом з тим і індивідуальної виокремленості та відповідної самоідентичності, оскільки практично кожна соціальна істота автоматично тяжіє «...стати його [*суспільства*] частинкою, цеглиною в моноліті, щоб у випадку небезпеки мати можливість сховатися серед подібних до себе або загинути – разом з усіма» [284, с.48]. Хоча той же Кастанеда стверджує досить-таки парадоксальну, як на буденне сприйняття, річ про те, що «в енергетичному всесвіті натовпів не існує. Там є лише окремі індивідууми, самотні, оточені безмежністю» [156, с.276].

Як так може бути, очевидно, для заклопотаної істоти це незбагненно. Незбагненно хоча б тому, що вона схильна вірити лише тому, чому вона схильна вірити, тобто в що її привчили вірити. І помічає вона лише те, в існування чого вона вірить. Отож ніякого енергетичного всесвіту для неї не існує, і сама вона суто фізична істота з крові і плоті. А досвід плоті говорить, що навколо присутня тіснява і штурханина; що від присутності інших не втечеш; що інші – це наш пожиттєвий хрест і його не можливо позбутися. От і виходить, що «в дитинстві дурень думає лише про батька з матір'ю, в молодості – лише про кохану, в старості – лише про дітей. Так і не встигає він

подумати про самого себе» (Наука самоусвідомлення, Давня Індія). Але нам хочеться вірити і ми таки свято віримо в те, що це не ми такі, це життя таке.

Відтак поле битви «маленької» людини, котра все ще не здалася остаточно на поталу масі, розгортається навколо відвоювання бодай малесенького шматочка приватного простору, де б індивід хоча б зрідка міг побути самим собою: пережити своєрідне невиразне відчуття смутку і туги. Це смуток і туга за втраченою колись свободою, повнотою буття і насиченістю сприйняття. Це світла печаль, це пісня серця, що пробилася крізь «бетон» клопотів і незмірного прагнення до накопичення та споживання.

Висновки до третього розділу

Поверхнева очевидність проблеми статі насправді оманлива. Між тим, ця проблема є ключовою в становленні ідентичності та розгортанні самоідентичності, а отже і бутті людини, адже статева ідентичність фактично є фундаментальною для всіх решта, окрім базової – родової, в т.ч. расової та етнічної. В поточному існуванні статева ідентичність та її рефлексивне відображення формується спираючись на формальні ознаки, тобто на наявні анатомічні особливості. Відповідно до встановленої формальної ідентичності нав'язується система моделей поведінки та низка рефлексій, таким чином визначаючи напрямок соціального позиціонування.

Проте бути людиною, чоловіком чи жінкою, а отже відповідати певним критеріям, котрі встановлюються раціональним чином, і переживати себе як людину, чоловіка чи жінку – це дві абсолютно відмінні речі. Відтак кожна людина попри її концентрацію на потоці буденного існування або, перебуваючи в стані перманентної турботи, все ж певним чином занурена в простір власної невичерпності та неосяжності. Окрім іншого, це означає, що бути чоловіком чи жінкою – це так само незбагненно як бути людиною. Згадана властивість людини бути чоловіком чи жінкою, так би мовити, обирає індивіда, а не він її. Кожен індивід лише переживає себе як щось, що можна позначити за допомогою термінів «чоловік» чи «жінка» або супутніх їм і відповідним чином балансує на підмостках соціального простору в межах констатованого «статевого амплуа».

Як наслідок, має місце «втискування» кожної конкретної людини в прокрустове ложе стандартної статі, тоді як практично кожен індивід вирізняється унікальним статево-сексуальним самопочуванням, яке в наближеному вигляді передає ідея лібідо в контексті психоаналізу. Таким чином статева ідентичність як щось формальне автоматично протиставляється статево-сексуальній самоідентичності як чомусь глибинному, до досвідному, навіть такому, що не піддається цілковитій рефлексії, а лише проявляється в бажаннях та фантазіях. При цьому намагання дещо розрядити згадану внутрішню напругу людини

шляхом розмивання дискретності статі в лоні гендерної ідентичності на практиці виявляється не особливо дієвим.

Визнання третьої статі, пропаганда толерантного ставлення до особливостей сексуальних смаків, звичайно, сприяє певній стабілізації індивіда та посилення поля порозуміння між членами спільноти, принаймні на теренах економічно розвинутих країн. Однак відсутність адекватного уявлення про те, чим же саме є стать і яка її природа, не дозволяє позбутися екзистенціальної напруги та когнітивного дисонансу. Людина, точніше чоловік та жінка все рівно залишаються для себе незрозумілими, а отже і такими, що самі в себе викликають підозру і, як наслідок, зневагу, недовіру абощо. Суть же джерела напруги зводиться до несумісності того, чим себе розуміє конкретна людина та чим вона себе відчуває.

Ключ до встановлення дійсної суті статевого розрізнення як і специфіки статі, очевидно, слід шукати на рівні езотеричного досвіду, як такого, який відкриває людину як енергетичну істоту, як структурний елемент Всесвіту або єдиної енергетичної структури. Такий досвід переданий з одного боку за допомогою міфів та легенд, а з іншого, як авторські тексти.

Відповідно до іудо-християнської парадигми функціональне навантаження жінки – народжувати. Іншого чіткого розрізнення між чоловіком та жінкою не позначено. Але відповідно до сукупності доступних для осмислення текстів згаданої парадигми, можна зробити висновок, що жінка та чоловік – це лише два прояви людини, а не окремо сформовані елементи буття. Їх розрив і віддалення одне від одного – причина екзистенціальної напруги. Взагалі з позицій іудо-християнської «конституції» радикальне розрізнення статей не припустиме, оскільки стать – це радше своєрідна стійка ситуація людини, що притаманна їй за (земного) життя та піддається або й передбачає певну корекцію чи трансформацію відповідно до суттєвої зміни обставин.

Про щось подібне також стверджують езотерики, зокрема Кастанеда. На його переконання, стать не є атрибутом людини, а лише вкоріненою ознакою, що піддається внаслідок хай навіть надскладних практик трансформації. Тобто

стать – це жорстко закріплена основа ідентичності і підстава для самоідентичності, але не сама конкретно взята людина, не предмет людяності – те, без чого людина принципово не можлива. Між тим, основа під статеві ознаки на рівні особливостей енергетичної структури людини і є дійсною причиною самопочування, а також механізмом, котрий певним чином визначає моделі реакції на оточуючий світ, самого себе та інших.

Відтак, людина як енергетична істота може опинитися в різноманітних позиціях стосовно проявів статі, а не лише винятково в позиції «чоловіка» чи «жінки», як їх прийнято ідентифікувати в просторі буденного сприйняття. Разом з тим, в контексті культур багатьох народів, виявляється, народитися чоловіком чи жінкою, не завжди означає автоматично стати чоловіком та жінкою. І якщо жінка схильна до природної ініціації, в ролі якої виступає перший менструальний цикл, то чоловік потребує обряду ініціації, аби дійсно засвідчити іншим і переконатися самому в тому, що він дійсно чоловік.

Ще одним насправді мало дослідженим феноменом буття людини є сексуальність. Між тим, міфологія різних культур, зокрема арійського походження, говорить, що сексуальність з'являється в бутті людини разом з тим, як та зазнала певної деградації. Останнє призвело до втрати безпосереднього зв'язку людини з власним джерелом та поступовим її замиканням в штучно сформованому світі, що нині сприймається людиною як єдино існуючий реальний світ. Відтак сексуальність можна трактувати як своєрідну першопричину прояву чотирьох обставин становища людини: приземленості, множинності, народжуваності та смертності, а також як первинну ознаку зумовленості людського буття. Стержнем сексуальності, цілком ймовірно, є хіть, вона ж є надпотужним рушійним механізмом, таким собі протобажанням.

В потоці повсякденного буття сексуальність найчастіше сприймається, так би мовити, очима Фройда. Останнє означає, що сексуальності відводиться роль такого собі стимулу до і механізму розмноження. Це означає, що сексуальність стоїть за підпорядкуванням індивіда роду. Інакше кажучи, під тиском власної

сексуальності носій онтологічної унікальності приносить останню в жертву заради підтримання тяглості людського роду.

Разом з тим, сексуальні смаки та вподобання відіграють помітну роль в формуванні ідентичності і становленні самоідентичності, а отже закладанні та реалізації моделей поведінки і соціальному позиціонуванні, в т.ч. визначають сексуальну орієнтацію конкретної людини. При цьому ставлення до носіїв тих чи інших смаків найяскравіше визначається модою, хоча важливою залишається традиція, яка визнає лише «класичні» смаки, решту – противними природі людини. Проте, будь які вчинки і діяння людини, в т.ч. спровоковані смаками неодмінно мають функціональне навантаження як для самої людини, так і для спільноти. Тому з позицій практики будь-які притаманні людині моделі сексуальної поведінки мають під собою зміст і повинні розцінюватися відповідним чином.

Замислюючись над ситуацією кожної конкретної людини, можна помітити, що в анатомічних особливостях її тіла та його функціональних параметрах закодована специфіка досвіду, котрий має набути індивід в процесі свого життя. Як наслідок, навряд чи індивід може бути свідомо відповідальним за стиль і прерогативи реалізації власної сексуальності.

До речі, те, що сучасна наука і теорія ідентифікує як педерастія або гомосексуалізм, очевидно, було і є невід’ємною частиною екзистенціального інтер’єру людства від початку відомих нам цивілізацій і до сьогодні. Тому про гомосексуалізм можна сказати, що він, на відміну від решти сексуальних збочень, є явищем соціальним або й культурним, попри всі нарікання на нього, прийнятним і припустимим для суспільства. Більше того, виходячи з певних міркувань, функціонально необхідним, оскільки хоча й своєрідним способом, однак досить ефективно допомагає стабілізувати суспільство. Зокрема мова може йти про механізми регулювання чисельності населення, як це, між іншими, притаманно дикій природі.

Пращурам, зокрема українського етносу, були відомі дієві механізми «налагодження» сексуальних інтенцій людини за допомогою відповідних

обрядів. Щоправда в наш час змістовність подібних обрядів вихолощена. Їх функцію частково перебрала мораль, але виявилася в цьому ракурсі не те що малодієвою, але й досить згубною.

Між тим, щоб краще зрозуміти дійсну роль і місце гомосексуалізму в сучасному соціокультурному просторі, варто спробувати звернутися до образів чи ідеалів чистих гетеросексуала та гомосексуаліста і порівняти їх. І тоді виявиться, що загально визнаного ідеалу гетеросексуала, як чоловіка, так і жінки, не існує, а от стійкі образи гомосексуалів притаманні громадській думці. Останнє наштовхує на думку про те, що суспільство якимось дивним чином орієнтоване на гомосексуалістів значно більшою мірою, аніж на гетеросексуалів. При цьому має місце підміна понять та зміщення акцентів. Зокрема спотворюється уявлення про справді гетеросексуального чоловіка та жінку, в т.ч. і шляхом формування стійкого образу сексапільних «самця» та «самки», котрі постійно жадають сексуальних втіх. Але ж останні насправді є проявом щонайменше німфоманії та сатиризму і тяжіють до гомосексуалізму.

З позицій езотерики, в контексті якої людина бачиться як енергетична істота, гомосексуалізм виявляється неефективним способом взаємодії, оскільки не дозволяє об’єднувати потенціали чоловіка та жінки і, відповідно, налагоджувати справжню співдію між партнерами заради просування на шляху розвитку і вдосконалення. В буденній практиці ситуація енергетичної несумісності одностатевих партнерів вирівнюється певним зсувом в їх самоідентичності, коли вони себе починають сприймати як дещо відмінне від суто чоловіка чи жінки, а носія певної сукупності актуалізованих властивостей того і іншого. Очевидно, граничні вияви актуалізації властивостей біологічно протилежної статі закарбовані в трансвестизмі та транссексуальності – своєрідних станах самоідентичності, пов’язаних з вдаванням або переживанням себе представником іншої статі відповідно. А щодо решти сексуальних відхилень, то можна сказати, що вони не лише спотворюють природу чоловіка чи жінки, але й природу людини в той чи інший спосіб. Кричущим же проявом сексуальних смаків є педофілія, як спосіб заподіяння непоправного дитині та формування

таких зв'язків, котрі не можливо розірвати ані прощенням, ані спокутуванням. Принаймні про подібне знову ж таки говорять езотерики.

В світлі соціокультурних відносин гомосексуалізм швидше за все є наслідком надмірної опіки або її хронічної відсутності. Відповідно схильні до гомосексуальних відносин індивіди, як правило, виявляються вираженими егоїстами, тими, хто сконцентрований на підкреслюванні та/або аргументації власної значимості та цінності. Проте це лише ознаки ідентичності людини з гомосексуальними схильностями. Що ж до онтологічного джерела гомосексуальних смаків, то його встановити щонайменше без відповідних екстрасенсорних ресурсів не можливо, а більше всього взагалі не можливо. Останнє є підставою для того, аби переважну більшість некласичних сексуальних смаків визнати, якщо й не нормою, то хоча б ідентифікувати як неосудні. Тобто визнати за носіями нестандартних сексуальних смаків право бути такими за принципом природної зумовленості. Тим більше з огляду на те, що здоровий глузд та безпосередній досвід доводять, що переважна більшість індивідів – представників нетрадиційної сексуальної орієнтації є не менш психічно здоровими, аніж решта. Вони є такими ж цілісними особами, цілком дієздатними та зберігають стабільною самоідентичність, як і люди з гетеросексуальними смаками.

Різниця між самоідентичностями гетеро- і гомосексуаліста, окрім іншого, полягає в мимовільній домінанті концентрації на геніталіях та анусі відповідно. А це вже носить знаковий характер, оскільки сучасне суспільство споживання, автоматично концентрується на травно-видільній системі. Відтак символом сучасності, на відміну від попередніх поколінь, коли, наприклад, серце було центром концентрації уваги, став анус або вся травно-видільна система, яку найчастіше ідентифікують зі шлунком як символом накопичення і поглинання.

Також множинній істоті, котрою є буденна людина властиво перебирати на себе колективну або групову ідентичність, приймаючи її як власну. За максимальної концентрації на модусі колективної ідентичності людина постає перед питаннями на кшталт відомих кантівських питань. Коли ж людина

концентрується на самоідентичності, її увага прикута до питань поточного буття, зокрема про те, чим вона займається саме на цей момент. Переймаючись подібними питаннями, послідовний дослідник в такий спосіб неодмінно відкриє для себе зумовленість власного та інших існування. Серед зумовлюючих начал чільне місце належить Роду як своєрідному інтегративному началу всякого людського буття, коли-небудь проявленого на Землі. Однак безпосередній вплив на собі індивід відчуває переш за все з боку етносу (племені), бо етнос несе в собі саму суть глибинної інтеграції: дещо спільне абсолютно для всіх членів етносу. Найперше, це традиції і звичаї та неодмінно мова, а вже далі анатомо-фізіологічні особливості організму тощо.

В цьому ракурсі мова є системою кодів, символів і знаків, котра виявляється посередником між реальним світом, як він є, та «картиною» світу, як її синхронно відображають маси в цілому та кожен індивід зокрема. Тому якби не було мови, що водночас роз’єднує та об’єднує мислителя і помислене ним, кожен індивід виявився б настільки ізольованим від решти, що ніколи б не був би досяжним для будь-кого іншого. Очима науковців, опанування мови індивідом є результатом запуску в дію другої сигнальної системи за Павловим під тиском навколишнього антропоморфного середовища. Останнє дає змогу новонародженому індивіду повноцінно ввійти в культурний простір етносу і, як наслідок, людства в цілому та налагодити щонайменше мінімум зв’язків і відносин, необхідних для інтеграції в соціальну матрицю. Щоправда входження в культурний простір етносу (племені) є більш глибинним дійством, аніж просте опанування мови і передбачає набуття індивідом схильності відтворювати і поширювати ментальну надіндивідуальну ідентичність, притаманну етносу і виражену за посередництва специфіки синтаксису, системи цінностей, а також традицій та метаісторії, закарбованої в переказах, міфах і легендах або казках.

Відповідно на противагу цивілізації як надетнічного штучного утворення, що постійно тяжіє до нівелювання індивідуальної унікальності, в т.ч. пригнічуючи всякі прояви самоідентичності, етнос справляє на індивіда стабілізуючий вплив, спонукаючи його до збереження і розвитку власної

самоідентичності. Таким чином етнос виявляється стримуючим фактором змасовлення людини, шляхом її занурення в штучний простір ерзац-культури, спродукований цивілізацію на базі домінантної парадигми. Як наслідок, етнос як певна онтологічна структура зазнає нищівних ударів з боку цивілізації, зокрема отримавши клеймо пережитку «напівдиких» пращурів. Однак ще потужніший удар по етносу, а отже і по унікальності конкретної людини криється в нівелювання, в т.ч. і шляхом висміювання езотеричного досвіду представників того чи іншого етносу. Адже замість того, щоб стати взірцем для решти оптимальних моделей поведінки, адекватних ситуації та природі людини дій і вчинків, вони виявляються об’єктами масової зневаги. Відповідно функцію соціалізації і ментора розвитку та становлення людини перебирає на себе безлика цивілізація, за пеленою безликості якої криється дещо або дехто, кому це, умовно кажучи, вигідно.

Між тим, саме безлика цивілізація наразі виявляється головним продуцентом ідентичності. Її агентами, задіяними в продукуванні і підтриманні ідентичності, звичайно, є самі члени спільноти, що перебувають між собою в своєрідному стані змови, яку найчастіше лукаво позначають як соціальне порозуміння та визнання. Ознаками змасовлення людини є, по-перше, зумовленість сексуальністю, котра сковує на собі буття, зводячи останнє до існування, при цьому безстатевим модусом сексуальності є слава; по-друге, залежність від моди як дечого, що визначає та інтегрує в собі соціальні орієнтири, стандарти, смаки і цілі.

РОЗДІЛ 4
ФАКТОРИ ВПЛИВУ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА СТАНОВЛЕННЯ САМОІДЕНТИЧНОСТІ, ЇХ ВЛАСТИВОСТІ

4.1. Людство як інтегрований простір, умова і обставина становлення ідентичності

До специфічних обставин становлення індивіда, формування ідентичності та модерування самоідентичності належить людство як своєрідний феномен буття. Воно є цілісним, неподільним та за жодних умов не зводжуваним до сукупності людей чи суми їх присутностей. Відповідно людство можна трактувати як інтегрований простір, ключову умову та обставину становлення ідентичності, котра певним чином поєднує в собі особу, особистість, індивідуальність, а також самоідентичності. При цьому людство є частиною Природи та Буття, що виокремила себе з цілого і перемістила в штучну сферу власного існування – культурний або й цивілізаційний простір. На думку В.І. Вернадського, людство – єдине глобальне утворення, нова геологічна сила, що спроможна внаслідок прояву творчих сил частково трансформувати навколишнє середовище, втягуючи його в ноосферу. З точки зору соціології, людство – найбільш загальна форма людської спільноти, що представлена множинністю всіх наявних конкретних спільнот та відносин поміж ними. Історія бачить в людстві сукупність всіх коли-небудь існуючих культур і цивілізацій, про які відомо сучасній людині.

Для частини філософів було і залишається актуальним питання прерогативи: що первинне людство або людський рід чи індивідуальність або персональна ідентичність. Зокрема, І. Кант, Г. Гегель, інші мислителі вважали, що людство є домінантним стосовно окремо взятого індивіда. Для Канта було важливим підкреслити раціональну природу людини, розширення і укріплення якої можливе лише завдяки тяглості людського роду, тоді як покликанням індивіда було внесення своєї часточки в загальний історичний поступ або розвиток, адже жодного персонального людського життя не достатньо, аби

засвоїти і передати акумульовані людством знання та інтелектуальні здобутки. Гегель в свою чергу виходив з того, що саме людство, а не індивід є результатом еволюції Абсолютної Ідеї, і саме людству в стані певної соціально-політичної організації належить відобразити всю повноту Буття, а не окремо взятому індивіду.

Персоналісти, більшість екзистенціалістів, часто філософи життя, навпаки, намагалися всіляко підкреслити важливість персонального існування та приватного досвіду, тоді як сукупність індивідуальних буттів, тобто людство є лише умовою і обставиною розгортання людської екзистенції. Наприклад, Ніцше концентрує свою увагу на становленні людини, протиставляючи «хвору», обтяжену соціально-культурними стереотипами істоту Надлюдині – персонально возвеличеній істоті, що знайшла в собі сили повернутися обличчям до самої себе. Не менш категоричним в цьому плані є також Ж.-П. Сартр. Він обстоює ідею відкритої екзистенції – «вкинутості» людини в чужий для неї світ і перебирання нею повноти відповідальності за своє існування [299, с.37-39], тим самим позбавляючи індивіда затишку приналежності до надперсонального утворення та тотожності з людською спільнотою, масою.

Специфічним чином спробував розв’язати проблему протистояння індивідуальності та людського роду М. Ґайдеґґер, ввівши в філософський обіг інтегруюче начало Dasein. Існування, що замислюється над своїм існуванням, тобто Dasein має двояку природу: «власний» та «невласний» способи буття Dasein. Невласному способу буття Dasein відповідає акумулююче начало або das mann, що в цілому набуває вигляду людства як носія культури. Тоді як власний спосіб буття Dasein відповідає персональному покликанню індивіда. Домінантним в житті буденної людини є невласний спосіб буття Dasein, тоді як власний досягається лише постанням людини обличчям перед смертю або Ніщо, – наприклад, в стані безпосередньої загрози життю.

Спростувати радикальність ґайдеґґерових висновків взялася Х. Арендт, ввівши до своєї філософської доктрини поняття «становище людини»,

покликанням якого було встановити сукупність неспростовних обставин, за яких людина відбувається саме як людина, як вона сама себе знає. При цьому під становищем людини мислителька пропонує розуміти « …не те саме, що й природа людини, а сума всієї людської діяльності і спроможностей людини, які відповідають становищу людини, але не є чимось, що подібне до людської природи» [11, с.23]. До того ж поняття «становище людини», що на мові оригіналу несе додаткове смислове навантаження: «the human condition» – обставина людяності – обставина або умова, наявність якої зумовлює чи гарантує існування людини як такої. Тобто такої людини, якою її здатний сприймати і розуміти будь-який індивід в її цілісному розмаїтті чи інтуїтивному схопленні. Тож на думку Арендт, людина є множинною істотою – це її атрибут як земної соціальної істоти, що, між іншим, не обов'язково витікає з самої природи людини. Таким чином Х. Арендт опосередковано висуває версію, що існування людства неодмінно відповідає становищу людини, тоді як її природа залишається незбагненною.

Зрештою, лише осягнувши Чим, а не ким(!) є людина, що співмірне питанню, Чим є її творець, можна дати адекватну відповідь на питання чим є насправді людство і яке його реальне покликання. Однак, навряд чи можливе колективне осягнення подібних проблем, адже «існує межа, яку переступати людству шкідливо; завіса, що приховує істину, аби не завдати шкоди тим, чий розум закритий» (Хайдар Гул). Таким чином буття залишає за кожним індивідом, що досяг в той чи інший спосіб досконалості самостійно відкрити для себе суть власного буття, буття людини та буття людства в цілому. Для решти ж, хто схильний піднімати подібні питання, залишається лише здогадуватися, будувати припущення, зводячи їх на спостереженнях і спекулятивних відкриттях. Проте згаданий спосіб навряд чи є ефективним, аби зробити існування людини дійсно ясним і зрозумілим, а саму людину самодостатньою і свободною. Лише розвиваючи в собі певні здібності, зокрема, здатність дослухатися до себе, розмежовувати в своїх почуваннях і сприйнятті дійсно прояви осібної автентичності та соціальнокультурні або й родові нашарування.

4.2. Культура як джерело і анклав ідентифікаційних кодів

Сучасна людина в переважній своїй масі втратила усвідомлені зв'язки з реальністю або зі світом як він є. Вона впала в стан своєрідного духовного анабіозу, котрий набирає рис соціального анабіозу – автоматичне засвоєння і відтворення низки моделей поведінки і реакцій на світ відповідно до соціальних ролей і статусів, закріплених за індивідом. Механізмом, принаймні одним із них, який дозволяє на рівні мас перманентно підтримувати в функціональному стані соціальний анабіоз, є культура. Найпевніше, що можна сказати про культуру, так це те, що в її межах відбувається мимовільне нерефлексоване вилучення з природного середовища біологічної істоти і безповоротне перетворення її на соціальну. Соціальною, відповідно, виявляється всяка істота, що здатна опановувати та відтворювати в своїй буденній практиці моделі поведінки, адекватні умовам і особливостям культури. Явною вигодою соціальної істоти, очевидно, є те, що одного разу засвоєні і зведені практично до автоматизму моделі поведінки, позбавляють її зайвих клопотів [425, с.37-38]. Адже не особливо концентруючись на потоці подій, затрачаючи мінімум зусиль та вітальних ресурсів, соціальна істота здатна відносно легко рухатися і підтримувати своє існування в межах соціального простору. Зрештою, культура, якщо відмовитися від спрощеного або й суто обивательського підходу до її інтерпретації, може виявитися досить неоднозначним явищем. Принаймні, за звичним розумінням культури, очевидно, криються більш значущі її якості, котрі не знаходять свого повноцінного відображення на рівні буденного світогляду [336, с.62-64].

Попри нерозривну спорідненість людини та культури, насправді, остання є штучною сферою існування людини, що вилучила себе, принаймні частково, з природного середовища або й у певний момент самоусунулася від свого онтологічного джерела. А якщо так, то як і все, що створено зусиллями або за участю людини, культура потребує колосальних затрат енергії, аби залишатися в функціональному стані та безперервно урівноважувати процеси ентропії. Тож

всяка соціальна істота, будучи зануреною в культурний простір, неодмінно є мимовільним донором. Її вітальні ресурси з необхідністю використовуються для щонайменше перманентної підтримки культурного середовища в функціональному стані, а часто й для його трансформації. Хоча сама людина навряд чи помічає цю особливість свого існування. А найчастіше, навіть, і не здогадується про неї. Інакше, з якого б то доброго дива переважна більшість населення підтримувала і постійно відтворювала далеко не комфортний для себе соціальний простір, в якому більш-менш добре почувається лише дрібка «сильних світу цього». При цьому, під культурним простором розуміється не тільки і навіть не стільки світ досягнень та надбань Homo Sapiens, скільки горизонт свідомості окультуреної людини – спільна людському загалу картина відображення існування людини і Всесвіту в цілому [404, с.363-364].

Культура також є негенетичним способом передачі інформації від покоління до покоління в доступній для сприйняття і, принаймні часткового осмислення буденною людиною формі. Тому культура є своєрідним інформаційним анклавом, в якому зберігаються у певному вигляді всі здобутки людства за весь період його існування. Щоправда переважна більшість таких здобутків прихована від безпосереднього доступу соціальної істоти з огляду на певні якості і властивості цивілізованої людини. Можливості сприйняття і осягнення «окультуреної» людини досить і досить обмежені та відповідають рівню її духовного розвитку, що під тиском експансії механістичного світогляду до цього часу невпинно згортався, і, очевидно, продовжує згортатися. Як наслідок, увесь спектр культурних здобутків і надбань відкривається сучасній людині переважно в межах інфомаційно обмеженої системи кодів і символів за посередництва другої сигнальної системи.

Опора на змістовне навантаження слова в процесі осягнення культурних надбань створює умови для широкого різноманіття інтерпретацій та підґрунтя для майже нездоланного розмежування поміж собою мислячих істот. Усуненим від безпосереднього сприйняття речей і явищ представникам роду людського практично нічого не залишається, як постійно концентруватися на сакральній

для буденної людини проблемі: як вона ставиться до всього, що потрапило в поле її уваги, та що вона думає з приводу усвідомленого. Зрештою, складається на те, що сучасне людство є своєрідною інтегрованою спілкою інтенційно мислячих істот, що водночас ангажовані власною осібністю та вторинною унікальністю, яка відкривається для нас як наше «Я». А щоб ці «Я» не загубилися в нетрях суб'єктивності, вони частково розчиняються в соціальному світі. Як наслідок, культура набирає обрисів інтерсуб'єктивного простору компромісу поміж соціальними істотами, що самозанурені у світ власних переживань, але під тиском обставин становища людини або й її природи вимушені перебувати в стані постійної комунікації з іншими. Неспростовна ж схильність до компромісу, властива буденній людині, у поєднанні з її обмеженими пізнавальними можливостями, дає підстави стверджувати, що всяке системне знання, притаманне культурі, далеке від істини та є швидше ілюзією, що впродовж певного періоду визнається, підтримується і відтворюється в масах, будь-то академічні, релігійні чи будь-які інші кола. Відтак в просторі сучасної культури поняття набувають неабиякої ваги, бо саме за допомогою їх нібито відкриває свої таємниці буття та Всесвіт або стає доступною для осмислення істина [57, с.17-18].

Зокрема, за допомогою поняття буття культури обмежена людська свідомість намагається відобразити невловиму гру або незбагненну комбінацію свободи і зумовленості людини водночас, проявлених в її досвіді і способові існування культури. Парадокс полягає в тому, що буття, яких би ознак чи дефініцій йому надавали, завжди є завершеним проектом, тобто тим, що виступає неспростовним джерелом і причиною будь-яких проявів існування, не будучи жодним з них. Воно незмінне. Тоді як культура для дослідника виявляється завжди динамічною структурою, що передбачає постійний розвиток і зміну, оскільки сполучена з творчими і продуктивними здібностями людини. Відтак буття культури є дечим, що інтегрує в собі всі можливі і допустимі потенції (само)розвитку людини і людства. Саме з огляду на незліченну множину способів (усвідомленого і позасвідомого) існування людини,

вмонтованих в буття, складається враження про те, що людина здатна довільно продукувати образи власного існування і втілювати їх в реальність, вибудовуючи штучний простір власного помешкання і самореалізації або сферу культури відповідно до власних інтенцій та преференцій чи вподобань.

Іншими словами, суть згаданого парадоксу криється в тому, що нібито спонтанне, випадкове, оперте на свобідну волю людини або її свободу вибору водночас є цілком зумовленим. Отож, може виявитися, що культура насправді є не стільки надбанням людства, набутим внаслідок автономної активності людини, скільки певним інтегрованим проявом буття, простором становлення людини і людства у відповідності до вже завжди існуючих ейдосів чи ідей в контексті платонової філософії або божественних проектів з огляду на монотеїстичні течії релігії: «…Навіть однієї волосинки ти не можеш учинити білою чи чорною» [Матвія 56: 36], чи божественним творінням, зважаючи на давню міфологію, зокрема давньогрецьку, відповідно до якої Мойри плетуть нитки життя кожної людини, єднаючи їх в «килим» долі людства або формуючи «килим» культури.

На культуру також можна дивитися як на контент та водночас інтегративний образ простору існування, колективно витвореного і постійно відтворюваного свідомою (раціональною) істотою, або «продукт» реалізації людиною своєї другої природи внаслідок експансії чи докладання людських зусиль до проявів суто природного буття. Тоді як буття культури – така собі «річ в собі», котра уможливлює існування культури в усіх її можливих і допустимих аспектах та проявах. Що є причиною того, які саме аспекти буття культури відтворюються кожним окремим індивідом та людством в цілому або певною групою людей, наприклад, етносом, очевидно, встановити не можливо хоча б з огляду на антропологічний бар’єр. Між тим, за посередництва феномену культури все ж знімається протиріччя, яке не можливо розв’язати, зважаючи на лінійне мислення. Мова йде про підходи до трактування співвідношення першої і другої природи в самій людині та ролі культури в становленні і існуванні Homo Sapiens. Дві крайні позиції щодо згаданого

питання умовно представлені З. Фройдом та Ж.Ж. Руссо. Відповідно до фройдового бачення, «будь-яка культура приречена зводитися на примусі та забороні потягів», оскільки лише в такий спосіб можна опанувати деструктивні людські інстинкти та пристрасті і направити їх в конструктивне русло. Відтак в контексті фройдизму культура виявляється репресивною по своїй суті; тим необхідним злом, котре в кінцевому підсумку призводить до блага. Тоді як Ж.Ж. Руссо вбачав в культурі механізм руйнування в людині її глибинної природи внаслідок насильницького насаджування штучно зведених на базі цинізму і лукавства норм моралі та етики, наукового знання і мистецьких вподобань та смаків. На його думку, культура не стільки розвиває, скільки розбещує простодушну щиру людину, спонукаючи її до брехні, різноманітних викривлень та неприродної поведінки. Насправді ж культура є невід'ємною складовою буття людини, якою вона сама відкривається для себе; атрибутом соціальної істоти. В залежності від того, які пріоритети виставляє для себе індивід, саме такими ціннісними атрибутами він і наділяє культуру, котра по своїй суті, умовно кажучи, є абсолютно нейтральною щодо людини.

4.3. Природа регулятивних механізмів, особливості їх впливу на формування і реалізацію ідентичності та самоідентичності

Очевидно, аби якимось чином упорядкувати та стабілізувати колективне існування відносно самодостатніх соціальних суб'єктів (атомів) і водночас полегшити цивілізаційний поступ спільноти, сучасне людство не знайшло нічого кращого, як убезпечити кожного окремого індивіда від безпосереднього «контакту» з власними глибинними мотиваторами, зокрема бажаннями та хіттю. Іншими словами, сталося так, що між самоідентичністю та ідентичністю конкретної людини з'явився неуникненний посередник. Відповідно поміж індивідом та його потягами постала примара громадської думки, що постійно навіює страх осуду, обструкції, розчарування, покарання або й вічного поневіряння в пеклі. На практиці «перст настанови» або й «караючий меч» набрали вигляду табу, моралі, етики, юридичних норм і законів абощо. Вони ж стали механізмом публічного регулювання не тільки приватної та публічної, а й індивідуальної сфер як на рівні спільноти в цілому, так і кожного індивіда зокрема; а також анклавом «дозволених» або бажаних моделей поведінки, модератором проявів творчості чи інших форм активності, перманентним накопичувачем і трансформатором різноманітних еталонів і мір. Відтак, «всі міфи, ритуали і вірування… мають таку спільну основну ноту: вони змушують людину діяти інакше, не так, як вона вчинила б спонтанно, вони змушують її протистояти думкою тому, що підказують їй безпосередній досвід і проста логіка; тобто вони змушують її стати тим, чим вона не є (чим вона не може бути) у своєму мирському, непросвітленому стані, у своєму людському бутті» [97, с.373].

Однак, сучасна людина навряд чи готова навіть допустити ідею про те, що її існування може бути позбавленим всяких соціально вкорінених стримуючих і регулятивних механізмів. Що вона опиниться наодинці зі своїми потягами і бажаннями, а в цілому – з власною природою, а отже і реальністю, як вона є – джерелом перманентного невідомого, непередбачуваного, мінливого в своїй незмінності. Що її існування нічим не детерміновано і разом з тим не може опертися ні на що з того, що їй зрозуміле і звичне, нехай навіть триста разів

осоружне. От і виходить, що для соціальної істоти обмежуючі фактори – то ніби «рідні стіни», де вона шукає прихистку насамперед від самої себе, тобто реальної істоти. Ці «стіни» роблять життя буденної людини відносно затишним, оскільки допомагають втамовувати глибинний, можна сказати, тваринний страх перед незвіданим. До речі, подібного роду панічний страх здебільшого прийнято ідентифікувати як страх смерті, хоча в самій смерті, насправді, як стверджують практики, немає нічого жахливого. Навпаки, відповідно до іудо-християнської доктрини, як і практично будь-якої іншої релігійно-світоглядної парадигми, смерть покладає кінець земним поневірянням людини, відкриваючи перед нею перспективи «райського» існування або вічного життя.

Тим не менше буденна людина «обирає» життя, попри те, що в сучасному світі процвітають ницість, розпуста, пожадливість абощо та постійно нарощується соціальна напруга і агресивність. І все це стосується кожної окремої людини, бо відповідає її становищу і настроям. Тому наразі навіть важко уявити світ, в якому б в один момент зникли б усі обмеження і стримуючі механізми. Напевно людство охопив би масовий психоз, подібний до тотального божевілля, або б почалися такі сум'яття і хаос, що це, цілком ймовірно призвело б до досить блискавичного фізичного винищення переважної більшості населення землі чи й людства як виду в цілому. До речі, про симптоми деградації людини та людства в цілому багато говорять представники різноманітних течій і напрямків. Приміром, з позиції представника однієї з протестантських течій «сексуальне тління – один з симптомів хворого суспільства, що помирає. Правильна організація відносин поміж чоловіками та жінками настільки важлива для культури, що в тій культурі, де люди не можуть реалістично дивитися на цю проблему, починає все валитися і руйнуватися» [295, с.174]. До того ж, послідовність подібних висновків знаходить свій відклик в низці прикладів, наведених в текстах іудо-християнської парадигми – Торі або Старому Заповіті. Йдеться про гнів божий і загрозу винищення або людства в цілому – великий потоп внаслідок розбещення земних доньок синами небесними, або окремих поселень – вогонь

небесний, що пролився на Содом і Гоморру, або окремих народів і етносів – завоювання і розорення цілих племен внаслідок поклоніння нечестивим богам, в тому числі Пану – символу природної сексуальності.

Очевидно, спираючись на авторитет Біблії, враховуючи досвід власних переживань, батьки церкви, зокрема Августин Блаженний вдаються до процедури «вигнання диявола» з свідомості і побуту вірних християнській доктрині. Як наслідок, нищівній критиці і засудженню піддаються сексуальний потяг і будь-які намагання його задовольнити, окрім одного-єдиного – природного способу розмноження. Відповідно в певний момент історичного розвитку Ойкумени виявилося, що «найбільш яскравий прояв вродженого зла – це сексуальне бажання, навіть в лоні шлюбу» [295, с.16]. А прийняте за «основу» суспільної моралі подібне вчення спонукало до породження «відчуття вини за біологічний інстинкт» [295, с.16]. Як наслідок, значна частина людства опинилася в пазурах критичної екзистенціальної напруги, розраду якій, цілком ймовірно, несвідомо шукало в війнах (чого тільки варті Хрестові Походи, в т.ч. 13-й Пастушковий), масових оргіях, прихованих під машкарою різноманітних масових гулянь і в той же час часто ідентифікованих Інквізицією як відьомські шабаші абощо, рідше у виснажливій праці, постах, обітницях тощо.

Невідомо, щоб сталося б з християнським світом, принаймні Західного обряду, коли б з часом тиск на сексуальну сферу не був суттєво ослаблений внаслідок церковної реформи. Таким чином, на противагу загально прийнятій думці може виявитися, що головним покликанням реформаторського руху було не стільки покладання краю неконтрольованій розбещеності церковного кліру, особливо його управлінського пантеону, скільки пошук цивілізованих шляхів виходу з критичної ситуації невизначеності і соціальної напруги, в якій опинилося тогочасне Західне суспільство. Тому цілком слушно, що «…заборона на сексуальні відносини була одною із перших доктрин, котрі були відкинуті Мартіном Лютером та іншими великими реформаторами» [295, с.16].

Однак ці та подібні кроки щодо «визволення» сексуальності з-під гніту всюдисущих заборон і табу аж до сексуальної революції, що підім’яла під

собою Північноєвропейські простори, а згодом практично увесь світ, так і не принесли відчутного полегшення для буденної людини. Вона й надалі продовжує залишатися незмінним бранцем сексуального потягу попри те, що отримала своєрідну індульгенцію на численні способи задоволення власної хіті. А отже соціальна істота так і залишається під потужним тиском механізмів контролю, котрі намертво в'їлися впродовж тисячоліть в її єство і підтримуються впродовж поколінь завдяки культурі. Тож на що було б схоже дійсне визволення людини годі собі й уявити. Хоча окремі мислителі, зокрема Мірча Еліаде допускають настання такої ситуації, коли «табу і звичаї, схвалені традицією, поступляться місцем абсолютній свободі; передовсім свободі сексуальній, оргії. Адже у будь-якому людському суспільстві в першу чергу саме сексуальне життя підлягає найсуворішим вето і обмеженням. Звільнитися від законів, заборон, звичаїв – це віднайти первісну свободу і блаженство, віднайти стан, що передував сучасному буттю людини, словом, віднайти Рай» [97, с.398]. Але ж, якщо людина і втратила рай, що коли-небудь існував, то, мабуть, не в останню чергу тому, що втратила природну цноту – здатність бути у цілковитій згоді зі Всесвітом. Натомість набула спроможності моделювати світ власного помешкання, керуючись міркуваннями доброго/злого, приємного/дратівливого, вигідного/збиткового тощо. І ця непоправна як для сучасної людини втрата знову ж таки, якщо й не безпосередньо зумовлена, то неодмінно тісно пов'язана з пробудженням в людині хіті або набуттям нею сексуальності. Тож повернути собі загублений рай шляхом перебирання назад нібито колись втраченого індивідом тотального права розпоряджатися власною сексуальністю навряд чи виявиться на практиці дієвим щодо її духовного чи душевного зцілення. Як наслідок, від того, що в якийсь момент людина могла б стати стовідсотково сексуально розкутою, навряд чи варто очікувати чогось доброго, принаймні поки вона залишається буденною, тобто зумовленою істотою. Зумовленість же людини світом, присутністю інших, обставинами становища, врешті-решт власною природою і разом з тим «утвореннями, котрі можуть бути бажаннями, сумом, турботами і т.п.» [153, с.281], пліч-о-пліч йде з

онтологічним та екзистенціальним невіглаством. Останнє «йде шляхом бажання» [250, с.25], а отже не допускає жодним чином природної цноти, котра є «багатство, повнота, чистота» [250, с.25]. Однак оскільки «в обох (цноті і невігластві) не міститься знання, ми так і не спромоглися зрозуміти їх природи. Ми стали вважати, що ці дві речі – одне й те ж» [250, с.25]. А в результаті підміни і перекручування цих двох речей сталося спотворення змісту і реальної природи та місця сексуальності в існуванні людини. Замість того, аби ідентифікувати останню радше як механізм «калібрування» або своєрідний фільтр на шляху до набуття людиною остаточної цілісності, сексуальності приписали ціннісні атрибути. Відповідно до них сексуальність перетворилася на вартісну річ, що в крайніх своїх позиціях ідентифікується або ж як прояв глибинного зла, або ж як подарунок богів. А отже в будь-якому випадку заслуговує на споживацьке ставлення: від наміру будь-що викорінити насильницьким способом з життя людини до бажання перетворити на абсолютно доступне невичерпне благо чи предмет найвищої насолоди. Насправді ж склалося так, що людство піднесло власне невігластво до висот духовного досягнення і прирівняло його до цноти. Відтак воно втратило навіть шанс усвідомити чим же є сексуальність насправді та яка її роль і місце в житті індивіда та спільноти в цілому, натомість зосередившись на «польових дослідженнях». І вже, виходячи з набутих в такий спосіб вражень, вдалося до продукування незчисленної кількості регуляторних правил і приписів.

Звичайно, серед безлічі різноманітних, а часто-густо ще й вочевидь екзотичних норм чи традицій є й такі, що цілком адекватні ситуації людини та спрямовані на зміцнення чи збереження решток її духовності. Вони поєднані з глибинами людської мудрості. Однак під нальотом тотального масового невігластва навіть останні перетворилися на власну тінь – безглузді забобони або «пережитки» давнини. А що є найприкрішим в теперішній ситуації людини, так це те, що вона втратила цінність власного єства в своїх очах. Людина перестала поважати і любити себе, бо поступово переключила свою увагу на абстрактні предмети власної любові, що досить швидко виродилася в сліпе

благоговіння, пристрасть чи захоплення. Мова йде про релігію з її ідолами, буденний світ з його принадами, науку з її спокусами, людину з її концентрацією на «Его»: «… Людина – соціальна істота, яка не може існувати окремо від інших людей? Якщо це правда, тоді всі наші людські вартості, такі як доброчесність, правда, любов, релігія та інші, – фальш і облуда, бо ці вартості, самі по собі, абсолютні, важливіші, ніж інші людські істоти» [343, с.120]. Бо в такому випадку виявляється, що ми не живемо самі по собі, а завжди живемо для чогось. Чогось такого, що відповідає задуму чи намірам стороннього стосовно самої людини. Інакше кажучи, людина існує не відповідно до власної волі, намірів абощо, а лише тому, що це потрібно чомусь/комусь відмінному від неї самої. Тому не дивно, що життя буденної людини обов'язково має регулюватися ззовні, аби направити її активність в потрібне чомусь/комусь русло; стимулюватися, аби взагалі людина діяла і постійно міркувала; та підлягати фрагментації на рівні її свідомості, аби вона не виявила дійсний стан справ: не просто обумовленість свого існування, а конкретну обумовленість чимось/кимось. Тобто не усвідомила, що її існування зумовлене не онтологічно, а цілеспрямовано, і, як наслідок, не вдавалася до пошуків шляхів подолати штучну зумовленість. На разі ж буденна людина постійно чогось бажає і прагне, проте не усвідомлює, чому прагне саме того, а не іншого; чому живе саме заради того, а не заради іншого. Відповідно, складається на те, що ми таки дійсно «живемо в світі, де люди абсолютно несвідомі джерел власних вчинків, і тому людська спільнота постійно підпадає під вплив нерозумних факторів» (Кіліді), тобто факторів, існування яких вона не спроможна свідомо виявити, принаймні осмислити їх природу. Тож подеколи спостережливим індивідам доводиться констатувати екзестенційну безпорадність людини, припускаючи, що «мудрість неспроможна дати на зло світу ніякої ради. Іноді вона сама буває надто злою» [345, с.79].

Між тим, навіть побіжне зіткнення з подібними ідеями щонайменше викликає у заклопотаної істоти своєрідний психічний шок, внутрішній протест або й деяку невловиму відразу до себе і водночас навколишнього світу, при

цьому раніше за всякий скепсис, підозри в божевіллі самої ідеї та її репрезентантів абощо. Останні представляють, так би мовити, вже другу хвилю реакції. Більш потужну за першу, більш очевидну і водночас нібито цілком природну та виправдану. А проте, ідея присутності паразитуючого начала в житті людини не така вже й оригінальна, якщо вдатися до осмислення цієї проблеми більш послідовно та менш упереджено. Приміром, все те ж іудо-християнство подає різноманітні описи одержимості та потрапляння людини під вплив «нечестивих» духовних створінь. Ідея одержимості демонами або злими духами притаманна також іншим містико-релігійним доктринам практично всіх народів і культур. Варіації на тему одержимості можна віднайти і в окремих прадавніх міфах різних народів, що дійшли до нашого часу, або й іноді в казках чи легендах.

Між тим, як стверджують езотерики, «нашу систему переконань, наші враження про добро і зло, моральні норми та підвалини нашої спільноти дали нам хижаки. Саме вони породили наші надії, очікування та мрії стосовно успіхів і невдач. Їм ми зобов'язані пожадливістю і боягузтвом. Саме хижаки зробили нас пихатими, інертними і егоцентричними» [156, с.347]. Однак з подібним твердженням аж ніяк не здатне змиритися людство, будучи переконаним в тому, що зведена система норм та правил соціальної поведінки, ієрархія цінностей, світоглядні установки абощо є продуктом людського «генія», в іншому випадку – божественним подарунком чи настановою, приміром, у вигляді Старозавітних Скрижалей або табу, а отже не підлягають сумніву щодо їх адекватності природі людини та її екзистенціальному покликанню. І навіть той очевидний факт, що людство насправді духовно деградує, все глибше грузнучи в багні власного невігластва, зневіри та зневаги до самого себе, людини і навколишнього світу, виявляється далеко недостатнім стимулом для того, аби людина схаменулася. Як наслідок, набралася критична маса тих, кому до снаги було б спродукувати спільними зусиллями нову атмосферу існування, повертаючи людині її гідність і претензію на духовне відродження, адже наразі «людина, котрій суджено бути магічною істотою, уже

не є такою. Тепер вона звичайний шматок м'яса. Посередня, інертна і обмежена, вона не мріє більше ні про що, окрім шматка м'яса» [156, с.348].

Відповідно сучасні, тобто притаманні історично пам'ятному періоду існування людства, масово поширені мораль, етика, світоглядні установки і цінності – все-все вибудовано під знаком споживацтва або під потужним тиском «Я» – чогось такого, що неодмінно перебуває в центрі будь-якої діяльності чи думки буденної людини. Подвижництво ж окремих просвітлених, святих, взагалі людей духу або творчих натур виявилося достатнім лише для того, аби якимось чином стримувати швидку деградацію мас та не допустити духовного або й тотального колапсу людства. Власним прикладом та вчинками вони не дозволяли згаснути в масах пам'яті про те, чим насправді є людина і яке її дійсне покликання у Всесвіті. Разом з тим, вони давали приклад несвідомим того заклопотаним істотам успішної боротьби з енергетичними паразитами. Суть же їхнього подвижництва, як би банально це виглядало на перший погляд, полягає в самодисципліні, доведеній до абсолютного стану. При цьому під дисципліною розуміється «здатність спокійно протистояти несприятливим обставинам, котрі не входять в наші розрахунки. …Дисципліна – це мистецтво, мистецтво неухильно протистояти безмежності, не тому, що ти сильний і непохитний, а тому, що сповнений благоговіння» [156, с.348]. Досягти ж такого стану або хоча б стати на шлях самодисципліни абсолютно не можливо без тотального опанування індивідом власної сексуальності. При цьому опанувати сексуальність винятково спираючись на ту ж таки мораль, етику або й здоровий глузд чи розрахунок, в іншому випадку – страх божого гніву або спокусу «небесних» дарів, не лише однозначно не можливо, але й неодмінно згубно для тіла та духу людини. Адже всякий вчинок чи дія, зумовлені «стандартними» причинами чи факторами, котрі зафіксовані в соціальних регуляторах, виказують явну ангажованість індивіда чимось стороннім стосовно дійсної суті людини. Відповідно, лише оригінальні рішення можуть виявитися таки дійсно індивідуальним «продуктом». І саме оригінальні переживання і шляхи вивільнення з-під гніту сексуальності можуть бути

справді дієвими і ефективними. Оригінальність же, так би мовити, товаришує з енергетичною потужністю людини, а ще з творчістю.

Тому, цілком ймовірно, одним з дієвих механізмів вивільнення індивіда з «обіймів» сексуальності є максимальний розвиток творчого начала в людині, в т.ч. невпинного домагання творчого підходу до реалізації власної сексуальності, опертого на довершений естетичний смак. В такому випадку сексуальність отримує надійний канал реалізації без того, аби бути насильно або за допомогою омани спрямованою в певне русло і таким чином людина уникала хаотичного задоволення власної хіті. Отже, зміщення акценту з морально-етичних регуляторів сексуальної як і реалізації в будь-якій іншій сфері на творчий підхід сприяє активному вичерпуванню індивідом інтересу до власної сексуальності, а також численних бажань та пристрастей як предмету фізичного задоволення та/або психологічної розрядки, шляхом спростування сексуальних та іншого штибу фантазій, адже вони виявляються «неконкурентоспроможними» порівняно з переживаннями, що породжуються в ході дійсної творчої діяльності, якого б образу набувала остання.

4.4. Роль науки і техніки в суспільному бутті людини, їх вплив на закладання і функціонування ідентичності тасамоідентичності

З розвитком науки і техніки, з настанням чергового прориву в сфері технологій, здавалося б, існування людини мало б ставати щонайменше комфортнішим, принаймні в контексті побуту та задоволення, так званих, первинних потреб. Окрім того, значно безпечнішим, хоча б з огляду на розвиток медицини та фармакології, в поєднанні з постійним вдосконаленням засобів захисту життя і здоров'я та гарантій безпеки. Проте дійсність явно спростовує правдивість подібних логічно вибудуваних нібито прямо пропорційних залежностей. Між тим, всупереч очевидному ілюзія прямої залежності між рівнем екзистенціального затишку та цивілізаційним поступом не розвіюється, а лише зазнає своєрідної мутації: від нібито цілком реалізабельної щоправда в невизначеній перспективі мрії до сліпої переконаності в беззаперечній реальності ілюзорного. Відтак, як не дивно, але людина виявляє себе безпорадним заручником своєрідного становища. З одного боку, за бажання вона може легко дійти висновку щодо неспівмірності цивілізаційно-об'єктивних умов існування з екзистенціально-суб'єктивними переживаннями комфорту та змістовності приватного існування. Однак з іншого, нічим тому зарадити, виявляється, не спроможна. Принаймні, діючи в межах звичної для неї домінантної іудо-християнської парадигми. А коли так, то розрубати подібний гордіїв вузол, цілком можливо, вдасться в разі відмови від ключових постулатів і світоглядних установок, спродукованих та підтримуваних іудо-християнською парадигмою, на користь системних бачень, зведених на суто суб'єктивному досвіді чистих практиків або тих, кого в народі прийнято ідентифікувати як мудреці, просвітлені, святі абощо. А заразом осмислити на стільки це можливо дійсну роль науки і техніки в формуванні ідентичності людини.

Персоналізований варіант людської ідентичності, тобто приватна ідентичність кожного індивіда є таким собі симбіозом низки проявів людського з усієї множини ймовірних потенцій. Які саме потенції людського найчастіше будуть проявлені на рівні індивіда, тобто які саме елементи ідентичності

індивіда виявляться домінантними, залежить від низки факторів. До ключових факторів, звичайно, слід зарахувати культуру або наявну антропологічну ситуацію, в умовах якої формується ідентичність людини. В свою чергу на специфіку культури в конкретний часовий проміжок, а особливо за останні кілька століть колосальний вплив чинить наука і техніка. Відповідно наука і техніка стали тими суттєвими факторами, що визначають і особливості культури в цілому, і особливості ідентичності людини в цілому, і прояви самоідентичності кожного окремо взятого індивіда зокрема [37, с.6-7].

Разом з науково-технічним бумом, в першу чергу з винаходом парової машини і далі конвеєрного виробництва, ситуація людини, а отже і її ідентичність зазнала досить суттєвих змін. До того зачарована таємничістю природи і буття людина благоговіла перед всім, що створено творцем. Вона не протиставляла себе цілком ані світу, ані іншим, ані тим паче буттю чи Богу. Вона боготворила існуюче. Коли ж механіка Ньютона, завоювавши маси, сприяла зведенню всього Всесвіту і кожного його живого та не живого елемента до стану Грандіозного Механізму, що функціонує строго до визначених законів, людина постала перед власною нікчемністю. Вона втратила в один момент сакральний зміст власного існування, а її життя перетворилося на таке собі животіння або ж виживання серед собі подібних. Щоб хоч якось прибрати зі свого існування екзистенціальну тривогу та розпач, цивілізована людина західного штибу повторно мусила повернути собі бога, але вже дещо в модифікованій іпостасі. Віднині в механізованому світі бог мав стати таким собі аудитором та рефері на життєвому полі людства, де кожен прагне грати у власну гру, але водночас сліпо сподівається, що інші мусять рахуватися з приписами моралі і етики, дотримуватися чеснот під тиском нібито божественного гніву.

Проте одного разу втрачений бог вже не мав вдосталь сил відродитися і повернути собі колишню могутність, аби безроздільно заволодіти людськими серцями і душами. Розум же людський виявився досить ненадійним прихистком для бога. І бог умер. Цю «славну» звістку виголосив Ніцше в своїй книзі «Весела наука»: «Gott ist tot». Смерть бога відкрила шлях для поширення

в масах ідей Надлюдини [238, с.34-35], а з іншого боку – абсурдності людського існування апріорі. З цього моменту в свідомість людини, заповнюючи її цілком собою, вселяється досить своєрідний «кентавр», що поєднує в собі людську погорду та нездоланний розпач. Погорда виростає з нав'язливого враження про те, що, абсолютно зайва в бутті і богом забута істота нібито наділена колосальними можливостями та потенціалом. Принаймні, всі, хто зачаровані надуманою величчю власного розуму та пізнавальних можливостей зокрема, а таких переважна більшість, сліпо вірять в те, що Homo Sapiens є єдиним безспірним вінцем еволюції і підкорювачем природи. Як наслідок, все що залишається сконцентрованій на власній псевдо величі людині – це безкарно споживати, руйнувати та калічити, в тому числі і власну душу, якщо тільки вона ще залишилася в сучасної людини; розпорошувати власні сили чи енергію та марнувати власне життя, розмінюючи його на дрібниці, хай би ті мали величезну матеріальну цінність. При цьому заклопотана істота бездумно аргументується переконанням в тому, що саме вона є господарем власного життя та їй належить право розпоряджатися природою в усій повноті її проявів. Подібній вкрай агресивній зарозумілості, між іншим, сучасник має великою мірою завдячувати іудо-християнській догматиці, основою якої є пусте та упереджене за своїм змістом, як на маси, проте досить нав'язливе за своєю суттю переконання в тому, що людина є найкращим господнім творіння і все решта з існуючого віддано в її розпорядження.

Що ж до екзистенційного розпачу, то своїм корінням він сягає навіть не стільки усвідомлення, скільки інтуїтивного схоплення того, що Досконала Істота, розчиняючись у буденній суєті, безповоротно втрачає зміст власного існування. Вона перетворюється в соціального болванчика, запилену билинку край безмежного поля завжди живого і мінливого буття. Замішане ж на розпачі існування завжди тяжіє до нівелювання людської гідності та естетичного смаку. Людина, що грузне в болоті розпачу перетворюється в гидку ницу потворну істоту, котра кічиться власною ницістю, підносячи її як найвищу чесноту. Точніше, подібне падіння людини виявляється її безсилою помстою чи то буттю, чи то самій собі за втрачену цілісність та розпорошену довершеність.

Водночас урівноважуючим началом сліпої помсти, що утримує людину від самознищення, є своєрідний альтруїзм, а насправді жалісливість.

Сучасна людина, як демонструє життя, втратила здатність переживати повагу або ж поважливо ставитися до себе, інших та світу в цілому разом з тим, як втратила рештки віри у свої дійсні, умовно кажучи, духовні, а насправді природні сили. Як наслідок, утворену пустоту вона заповнила жалем. Жалем до слабких, скалічених, знедолених та обділених життям на талант, людяність абощо. Відтак в сучасній громадській думці міцно утвердився такий собі культ Безневинного Страждальця, що постійно зазнає втрат та збитків з боку несправедливого життя. І цей культ виявляється певним тавром на соціальній природі сучасника, який майже не віддільний від неї. Тож, будучи схильними до тотального змасовлення, «сповідники» згаданого культу автоматично групуються навколо тих, хто якнайповніше втілює в собі образ Великої Посередності – абсолютного симбіозу ницості, бездарності та амбітності.

Звичайно, для буденної людини усвідомлення та визнання подібного факту є практично нестерпним. Тому вона всіляко уникає осмислення власного дійсного становища. За для цього вона дистанціюється від власного існування, переносячи відповідальність за нього на щось стороннє неї самої. А оскільки бог вмер, то його роль поклали на його ж «тінь», тобто своєрідну ілюзію божественного промислу. І цей божественний промисел, яким би дивним те видавалося на перший погляд, знайшов своє практичне відображення і водночас втілення в своєрідному пієтеті сучасної людини перед технікою.

4.5. Виховання як симбіоз природного та цілеспрямованого шляхів формування і закріплення ідентичності та самоідентичності.

Становлення індивіда, що простежується передусім в процесі закладання індивідуальних якостей його характеру та формування особистості, найчастіше пов'язується з вихованням. Виховання є провідним інструментом соціалізації людини, а отже будь-який представник спільноти, принаймні дієздатний або розумово повноцінний, незалежно від рівня його культурно-духовного розвитку, естетичного смаку, особливостей поведінки та характеру, тощо, безумовно є вихованою соціальною істотою. Тобто такою, що зазнала неспростовного впливу виховного процесу. Всякі ж розрізнення та дорікання чи захоплення наявним вихованням будь-кого є лише наслідком прояву смаків та вподобань тих, хто ділиться власними оціночними міркуваннями з цього приводу. В цілому, виховання є досить своєрідним процесом, що, по-перше, не переривається ані на мить, навіть тоді, коли не простежується жодної явної взаємодії між вихованцем та вихователем, і завершується лише в індивідуальному порядку разом з припиненням чийогось фізичного існування. Така неспростовна властивість існування соціальної істоти, і цю його властивість завжди помічали мудрі, зокрема Платон: «Виховання і настанови починаються з перших років існування і продовжуються до кінця життя». По-друге, відзначається взаємооберненим характером: не лише вихователь впливає на вихованця, але й вихованець справляє потужний дидактичний вплив на вихователя. По-іншому, очевидно, і бути не може, інакше всяке вихованням носило б рутинний механічний характер і зводилося б до окремої операції в процесі «виробництва» стандартної соціальної істоти, точніше соціального болванчика. До того ж процес виховання передбачає формування неспростовних за жодних обставин зв'язків між вихователем і вихованцем, оскільки вони стають автоматично частиною екзистенції один одного. Цю властивість виховання своєрідно висловив Антуан Екзюпері в своєму знаменитому «Маленькому Принцові», стверджуючи про те, що ми відповідальні за тих, кого приручили. По-третє, виховання комбінує в собі,

провадиться в межах чи спирається не лише на взаємодію між суб'єктами, але й на безособові зв'язки, притаманні спільноті, та інтерсуб'єктивнй простір, наприклад, громадську думку. Між іншим, виявляється, що громадську думку теж можна «виховувати». Більше того, вона постійно піддається своєрідному процесу виховання. З іншого боку, громадська думка завжди більшою чи меншою мірою виступає своєрідним дієвим фоном всякого цілераціонального виховного процесу і водночас є сама своєрідним безособовим вихователем для кожного, хто належить спільноті. Відповідно, саме по собі виховання виявляється чимось, суть чого жодним чином не піддається розкриттю за допомогою будь-якої процедури опису. Саме воно не піддається ані стандартизації, ані зведенню до жодної соціальної технології впливу чи їх сукупності. Зрештою виховання є атрибутом існування соціальної істоти без того, аби бути хоч коли-небудь сповна осягнутим, а тим більше опанованим нею. Очевидно, ірраціональна природа виховання відповідає природі людини в цілому, принаймні її становищу, гарантуючи непорушність потенції кожного індивіда на власну унікальність та неповторність.

Між тим, в суспільстві здебільшого поширений і домінує спрощений підхід до розуміння суті виховання, опертий на оманливе переконання практично кожної буденної людини у власній обізнаності з тим, чим воно є та як його правильно здійснювати. Особливо впевненість у власній дидактичній майстерності зростає тоді, коли хтось не має безпосередньої нагоди когось виховувати. Принаймні важко щось спростувати у спостереженні Патрика О'Рурка стосовно педагогічної «підкованості» соціальної істоти: «Як виховувати дітей, знає кожний, за винятком тих, у кого вони є».

Очевидно, прикрість згаданої ситуації полягає в тому, що під вихованням тенденційно розуміють досить спрощену схему забезпечення умов та обставин, за яких дитина мала б пройти певний етап процесу соціалізації і відбутися навіть не стільки як особистість, скільки як особа – дієздатна істота. Простіше кажучи, в масах глибоко вкоренився стереотип, що всяке виховання, якщо й не зводиться до того, то базується передусім на забезпеченні всіх необхідних

побутових і соціальних умов задля становлення і розвитку дитини. Тому кожному, хто якимось чином примудрився здобувати собі на прожиток і не лише, автоматично ввижається, що він має дидактичний хист. Однак ті, кому доводиться мати безпосередню справу зі становленням нової особи, неодмінно відкривають для себе заворожливу своєю неосяжністю глибину міжіндивідуальних відносин, пов'язаних з вихованням. Для них автоматично розгортається реальна сторона виховання, яку, за дуже малим винятком, кожен незалежно від притаманних йому соціальних характеристик і індивідуальних чеснот, воліє не помічати, оскільки виявляє себе просто-таки неготовим до подібних відкриттів. Таким чином виховання здебільшого набуває стихійного характеру, керованого звичками та опертого на здатність людини наслідувати інших, тобто переносити досвід свого чи/та інших виховання у власну виховну практику. Інакше кажучи, переважна більшість індивідів автоматично віддає перевагу тим методам і способам виховання, які свого часу застосовувалися до них або інших, не особливо коригуючи останні. А якщо й корегують, то не відповідно до індивідуальних якостей і характеристик вихованця, не у згоді з власними передчуттями і сумлінням, а на догоду віянням моди та відповідно до різноманітних порад «мудрих», що знічев'я засіли по телеканалах і радіостудіях, окупували пресу.

Як наслідок, найперше, на чому втрачає виховання, так це на творчості, що в подальшому здебільшого призводить до блокування творчого начала в самому вихованцеві. Однак це ще далеко не найгірше, що трапляється внаслідок спотворення суті виховного процесу. До значно згубніших для вихованця наслідків, а в його «шкірі» так чи інакше може опинитися практично кожний, приводить тяжіння буденної людини до соціальної дресури – цілеспрямованого намагання виробити у «підопічних» або ж нав'язати їм систему бажаних та передбачуваних реакцій на ті чи інші обставини або умови існування, а також моделей поведінки. До того ж акти «любові» до ближнього свого надто рідко відрізняються хоча б якоюсь делікатністю та шануванням осібності іншого, а відповідно, сприяти становленню його унікальності та утвердження

самодостатності. Навпаки, здебільшого всяка спроба організації «настановного» процесу приховує в собі тягу до насилля, замаскованого під турботу, оскільки, як свідчить саме буденне життя, «людина звикла бачити собі подібних, але коли у її прагматичній та раціональній голові це не вкладалося, то вона, накопичивши підупалі сили, лізла в інше життя, як свиня у чужу грядку» [222, с.19].

Природно, особливо нищівного удару від соціальної дресури зазнають діти, бо вони найбільш відкриті для безпосереднього сприйняття, перебувають у сенситивному до виховання стані, і водночас найменш соціально захищені від «витівок» та «благих намірів» дорослих. Тож як це найчастіше буває, їм ще змалечку методично «відбивають» всяке бажання активно досліджувати світ, тобто природну цікавість, та устремління започатковувати щось нове, тобто ініціативність, домагаючись того, аби дитина була слухняною та не завдавала зайвого клопоту оточенню: сірим «безликим» соціальним болванчикам зі штучно роздутим «Его». І все нібито заради безпеки самої дитини. А насправді тільки тому, що «не бачать змісту в тому, аби вчиняти інакше» [155, с.339].

Таким чином для переважної більшості соціальних істот така ситуація навколо виховання видається цілком прийнятною, якщо й не єдино можливою. І лише окремі вихователі, що мають природний хист до того, усвідомлюють, можливо навіть радше відчувають десь інтуїтивно всю згубність соціальної дресури, як для кожного окремо взятого індивіда, так і для спільноти в цілому. З цього приводу В.О. Сухомлинський часто, приміром, наголошував: «Велику небезпеку вбачайте в тому, що всі внутрішні моральні сили вихованця ідуть лишень на виконання вашої волі. Нехай ваш вихованець буде непокірним, норовливим – це незрівнянно краще, аніж безмовна покора, безсловесність» [322, с.46]. Між тим, поступове виродження ініціативності та природної цікавості в людині, всюдисуща практика нівелювання індивідуальної неповторності внаслідок спотворення виховного процесу, що безумовно супроводжується культурно-духовною деградацією індивіда та людства (спільноти) в цілому, цілком ймовірно, наближає час своєрідного колапсу. Рано чи пізно настане момент, коли окремі спільноти, етноси чи народи або й людство в цілому

впритул наблизяться до вичерпання в собі життєвих ресурсів і або постануть перед тотальним фізичним знищенням, або ж радикальним переродженням. Зарадити цьому сучасна людина уже практично безсила. Вона втратила або життя її позбавило такого шансу, очевидно, разом з тим, як людина остаточно втратила здатність дійсно виховувати, а не вчиняти з «підопічними» так, аби сформувати з них подобу власній безталанній соціальній істоті. Тому, так склалося, що життєствердне виховання виявилося не підйомною справою для сучасної людини.

Очевидно, реальна складність забезпечення, умовно кажучи, ефективного та адекватного виховання, мабуть, полягає в тому, що буденна людина має лише побіжне враження про те, кого ж вона в дійсності виховує; яких наслідків варто очікувати і водночас добиватися від виховання; що насправді відбувається під час взаємодії і виховання, тощо. В свою чергу недоступність для буденної людини відповідного знання, а цей факт, між іншим, приховується внаслідок підміни останнього враженнями, породженими уявою і доведеними раціональною вірою до рівня своєрідної банальної істини, підштовхує до такого собі неординарного припущення про те, що насправді виховання не ініціюється і не контролюється соціальною істотою, як вона про те звикла думати, а лише забезпечується і провадиться нею. Інакше кажучи, буденна людина виховує іншу людину і зазнає виховання сама в стані своєрідного буттєвого анабіозу, коли її існування і діяльність нібито проходять відразу в двох накладених один на одного потоках, відповідно до відображеного і невідображеного в свідомості заклопотаної істоти.

В цілому, левова частка процесу, умовно кажучи, гуманізації людини принципово невідображена і не може бути відображеною в свідомості буденної людини. Раціональна істота з позицій її свідомої активності є лише конституєнтом стосовно власного становлення як людини і спостерігачем процесу подібного становлення інших. Хоча як цілісна істота вона неодмінно впливає на існування інших і зазнає такого ж роду рівнозначного впливу стосовно себе. Але подібні взаємовпливи і взаємодії самі по собі не відображаються в свідомості. Буденна

людина лише констатує певні їх наслідки у вигляді вражень, образів, переживань, роздумів, ідей тощо. І вже на основі відображеного та певним чином промаркованого і впорядкованого гамузу тих же таки вражень, образів і т.д. буденна людина формує певну цілісну картину, яку і відображає в своїй свідомості як щось реальне. А далі, опираючись на наявну картину світу в цілому та сформовані образи самої себе і інших як на щось реальне, заклопотана істота перманентно вчиняє спроби вдатися до цілераціональних дій та вчинків, частину з яких вона схильна ідентифікувати як виховання.

Саме тому виховання є далеко не тим, що про нього прийнято думати в масах, особливо з подачі освічених або й «мудрих» фахівців, окремі з яких, особливо ті, що зациклені на величі розуму, вдаються до різноманітних грубих хитрощів та маніпуляцій, аби створити і підтримувати в масах ілюзію раціональної природи процесу виховання. Насправді ж воно є лише таким собі відсвітом, проявом і водночас засобом гуманізації людини, активною стороною її персональної соціалізації та становлення як істоти, якою ми себе кожен знаємо. Окрім того, з позицій буття і покликання персонального людського існування виховання несе на собі своєрідне навантаження, пов’язане з формуванням умов і обставин, за яких кожен індивід має змогу набути необхідного і водночас притаманного винятково йому досвіду. При цьому автоматично в дію запускається своєрідний принцип становлення і розвитку людини: кожен, хто так чи інакше вступає у взаємодію з іншим, є обставиною набуття ним необхідного саме йому досвіду, тоді як інший виступає в тій же самій ролі стосовно першого. Інакше кажучи, реальний дидактичний процес можливий лише завдяки безперервній взаємодії поміж людьми. До того ж ця взаємодія, ймовірно, певним чином упорядкована самим буттям, хоча її впорядкованість, якщо й відкривається заклопотаній істоті, то лише з позицій своєрідної містики, тобто долі, випадку, тощо. Принаймні, як стверджують численні езотерики, «кожна людина як мала космічна одиниця, як Мікрокосм наділена певним кодом, космічним кодом свого життя, своєї еволюції, своїх дій в житті. В цьому коді зберігається вся інформація, як має проходити життя

людини, яке народження, які дії, які хвороби, коли смерть, яка смерть, які головні зустрічі в житті, який основний рід занять і т.п.» [269, с.110].

І все ж про виховання можна сказати дещо цілком конкретне, якщо тільки звернутися до, так би мовити, нетрадиційного, тобто незвичного буденній людині досвіду. Принаймні, в контексті «вчення» Дона Хуана, висвітленого Карлосом Кастанедою в низці своїх творів, виховання є основою для формування і водночас перманентним процесом закріплення індивідом власної самоідентифікації, невід'ємно сполученої з відповідною ідентифікацією індивіда іншими. Інакше кажучи, внаслідок виховання кожен індивід постійно відтворює себе таким, яким він звик себе відтворювати, і відтворює інших такими, якими він їх звик відтворювати. Ця звичка до постійного практично одного й того ж відтворення закладається в індивіда від самого його народження, адже «діти мають сотні вчителів, котрі вчать їх, де розмістити їх точку зборку» [155, с.52]. І з часом згадана звичка стає настільки інтенсивною, що вже не піддається практично жодною заклопотаною істотою рефлексії, так, ніби її взагалі не існувало, оскільки «в процесі нашого росту, коли світло свідомості фіксується на людській смузі еманацій і переважно вибирає певні з них, індивід потрапляє в замкнене коло. Чим більше він підкреслює обрані еманації, тим стійкішою стає точка збірки, а це все одно, що сказати, що наша команда стає командою Орла» [155, с.49]. Інакше кажучи, в процесі виховання індивід все більше і більше зростається з власною ідентичністю, тобто образом самого себе, сформованого під тиском інших та навколишнього оточення в цілому, до того ж визнаючи цей образ як незмінний і єдино можливий. Тобто такий, що дарований життям, богом чи абиким або абичим, і закріплений чи то генетично, чи то божественним велінням або ще якось по-іншому. Таким чином, кожен індивід обирає сам себе без того, аби обирати себе, а виховання, як виявляється, несе в собі не тільки заряд осібної стабілізації і соціального становлення, але й елемент екзистенціального закостеніння, коли кожен індивід стає чимось визначеним і передбачуваним, попри збереження за ним потенції до спонтанності або свободи та творчості або самопокладання. Тому всяке

переконання в тому, що за допомогою цілераціонального виховання можна щось кардинально змінити в індивідові є саме по собі хибним. А отже всякі спроби примусово когось перевиховати або змусити змінити власний образ чи стиль і методи поведінки є щонайменше даремними.

Звичайно, в буденному житті індивід може переглянути свою поведінку на догоду комусь чи чомусь, наприклад, вимогам моралі чи оточення, але такий перегляд носитиме штучний вдаваний характер, тобто щоразу внаслідок усвідомлення певної необхідності він просто буде грати відповідну роль, обрану під тиском, однак насправді його схильності і звички або самоідентичність в цілому залишатимуться незмінними. Людині на відміну від тварини до снаги свідомо демонструвати відмінну від звичної або притаманної їй модель поведінки, тобто діяти за обраною свідомо методою, копіюючи когось з оточення абощо. І все ж закладене в кожному індивідові від самого народження чи перших днів або й місяців його становлення довільно прибрати чи трансформувати не до снаги жодній раціональній істоті, оскільки, як говорить давня китайська мудрість: «…Ти можеш обтесати колоду як хочеш, але властивості дерева в ній залишаться». І лише той, хто досяг певного рівня досконалості, щось може вдіяти довільно з самоідентичністю іншого, оскільки сам уже здолав застиглість власної самоідентичності. Принаймні, як стверджує Кастанеда, «лише маг, котрий бачить і є безформним, може дозволити собі допомагати кому-небудь» [154, с.123], тобто братися за справу радикальної зміни поведінки чи самоідентичності індивіда.

В цілому ж, якщо подивитися на виховання як цілком природний процес, в основу якого покладено механізм соціалізації «новоприбулих», тобто втягування їх у світ людини, то в суто практичному зрізі воно виконує функцію модератора та посередника між, так би мовити, природною людиною та раціональною істотою, що поєднуються, звісно, в кожній людині. А отже виховання є модератором та посередником між самоідентичністю та ідентичністю кожної людини. З позицій чистої практики виховання як цілеспрямований процес дозволяє певним чином приглушити чи ефективно

стримувати прояв одних схильностей та стимулювати до набуття і прояву інших. Проте в цьому контексті дуже важливо не перестаратися з дидактичним заходами, особливо звертаючи на, здавалося б, простий факт, на який сучасна людина чомусь повсякчас закриває очі: «Педагогіка ж є наукою про те, яким чином, живучи погано, можливо здійснювати гарний вплив на дітей, навспак того, чим є наша медицина – як живучи супроти законів природи, все ж бути здоровим. Науки хитрі і пусті, неспроможні ніколи досягти своєї цілі. Всі складнощі виховання витікають з того, що батьки, не лише не виправляючи власні недоліки, але і виправдовуючи їх в собі, хочуть не бачити ці недоліки в дітях» (Л. Толстой).

Висновки до четвертого розділу

Однією з найменш досліджених умов та обставин в розрізі дійсного впливу на формування ідентичності та функціональних проявів самоідентичності є людство. Попри оманливу очевидність того, чим же є насправді людство, цей феномен залишатиметься загадкою до тих пір, поки щонайменше не буде достеменно відомо про походження людини, оскільки може виявитися, що люди не однорідні за своїм походженням. Тобто щонайменше раси, можливо етноси насправді мають різну етимологію. А якщо так, то «картина» становлення і існування людства набере абсолютно відмінних тонів аніж ті, до яких звиклася цивілізована істота.

Також певним каменем спотикання для багатьох мислителів є питання первинності стосовно одне одного та онтологічної самодостатності людини і людства. Представники класичної філософії тяжіють до ідеї, що людство є рушієм прогресу та історії, бо воно акумулює в поколіннях знання і навики, які не під силу опанувати жодній людині. Своєю чергою персоналісти, екзистенціалісти абощо, схиляються до думки про екзистенціальну самодостатність людини, тоді як людство є фактом, вагомим і неспростовним однак неатрибутивним щодо становлення конкретної людини. В такому разі людина бачиться як проект самої себе, а людство як перманентна зустріч цих проектів або персон, «вкинутих» в буття.

Щоправда ідея радикального персоналізму знаходить своє спростування на фоні культури, яка дозволяє в межах людської спільноти зберігати і сприяти засвоєнню наявних моделей поведінки її представниками, а також набувати ієрархію цінностей та ідеалів. В цілому ж культура є таким собі механізмом, за допомогою якого відбувається мимовільне нерефлексоване вилучення людини з природного середовища і перетворення її на соціальну істоту, що супроводжується звуженням свідомості або обмеженням сенситивних можливостей.

Культура як сукупність всього, до існування чого людина доклала зусилля чи творчий потенціал, аби залишатися убезпеченою від природніх процесів

ентропії, потребує великої кількості енергетичних затрат свого продуцента. Оскільки «стягування» енергії відбувається повсякчас, тому воно стає зовсім непомітним для «донора» так же, як людина не звертає уваги на десятки процесів, які супроводжують життєдіяльність її організму і функціонування психіки аж поки окремі з цих процесів не зазнають збоїв у роботі. Окрім того культура фіксує на собі увагу її носіїв таким чином, що формується спільна людському загалу картина відображення існування людини і Всесвіту в цілому.

Культура також є негенетичним способом передачі інформації від покоління до покоління в доступній для сприйняття і, принаймні часткового осмислення буденною людиною, формі. Тому культура є своєрідним інформаційним анклавом, в якому зберігаються у певному вигляді всі здобутки людства за весь період його існування. Між тим, зважаючи на обмежені можливості сприйняття сучасної людини, наразі увесь спектр культурних здобутків і надбань відкривається їй переважно в межах інфомаційно обмеженої системи кодів і символів за посередництва другої сигнальної системи. Відтак культура набуває ознак інтерсуб'єктивного простору компромісу поміж соціальними істотами, котрі центровані на власній вторинній унікальності, тобто «Я». При цьому увага буденної людини переважно концентрується на сакральній для неї проблемі: як вона ставиться до всього, що потрапило в поле її уваги, та що вона думає з приводу усвідомленого. Тобто егоцентрична істота потрапила в когнітивну пастку, сформовану раціональною складовою її природи і підтримуваною в просторі сучасної культури.

Відповідно егоцентрична істота з обмеженими пізнавальними можливостями схильна триматися надуманого як істинного, при цьому нехтуючи численними очевидностями або ж знаками, за допомогою яких прояви буття розкривають свою справжню природу. Зокрема культура, як її розуміє людина, може виявитися не продуктом життєдіяльності та творчості людини/людства, а певним структурним елементом буття – наперед заданим простором існування і становлення певної групи людей. В такому разі культура може виявитися втіленням умов і обставин, необхідних і достатніх для того,

аби людські самоідентичності набули відповідного до певного наміру досвіду, втілюючись в низку ідентичностей та, відповідно, потрапляючи в послідовно вибудовану низку подій і ситуацій за свого існування.

Принаймні, сучасне людство постійно стикається зі спотвореннями дійсності, найчастіше не помічаючи того. Зокрема прийнято вважати що мораль та етика – це ті дієві механізми, покликанням яких є убезпечити членів спільноти від надмірної агресії абощо відносно одне одного шляхом забезпечення контролю над потягами та бажаннями індивіда. Насправді ж може виявитися, що мораль та етика, норми і т.п. виконують функцію засобів пригнічення індивіда шляхом тиску на його самоідентичність та підлаштування її під ідентичність, зведену у відповідності до загальноприйнятих і прийнятних норм, ідеалів тощо.

Однією з причин того, що людина не намагається фактично жодним чином зарадити власному пригніченому становищу, є звичка до відповідних умов існування, вироблена в поколіннях. Постійна екзистенціальна напруга, викликана несумісністю самоідентичності та ідентичності; бажаного, можливого і допустимого; омріяного і представленого в бутті стала зоною комфорту буденної людини. А з іншого боку той рівень ницості та розпусти, якого досягла сучасна людини може виявитися смертельно небезпечним для роду людського, відтак механізми стримування сексуального потягу та прояву бажань з репресивних перетворюються на життєствердні. Відтак сучасний світ вже навіть не можливо уявити без того, щоб в ньому жорстко контролювався сексуальний потяг як чи не найпотужніший пусковий механізм активності людини та підґрунтя її інтенцій.

Таким чином складається стійке враження про те, що позбавити сучасну людину контролю за допомогою численної кількості правил і норм, цінностей та ідеалів принципово не можливо з огляду, по-перше, на те, що регулятивні механізми та засоби стали органічною частиною її ідентичності, тобто людина вже навряд чи здатна помислити себе без сорому, страху громадського осуду, напущеного сумління абощо. По-друге, на рівні свідомості людина має справу з тотальним перекручуванням дійсності шляхом підміни понять, котрі

відображають цю дійсність, або неадекватного наповнення їх змістом. Яскравим прикладом є перекручування змістовного наповнення феноменів цноти та невігластва. Всяке тяжіння до чистоти і безпосередності у взаємодії і спілкуванні сприймається як невігластво, тоді як блюзнірське уникання осмислення і обговорення ситуації, в якій перебуває сексуально та в цілому зумовлена істота – цнотою.

Ще одним суттєвим механізмом формування ідентичності і маніпулювання індивідом є наука та техніка. Досвід показує, що разом з розвитком науки, техніки та технологій життя людини не стає ані затишнішим, ані безпечнішим, попри нав'язливі переконання та очікування протилежного. Таким чином людина опиняється обличчям перед колізією: вона вимушена констатувати неспівмірність цивілізаційно-об'єктивних умов існування та екзистенціально-суб'єктивних переживань комфорту, а отже і змістовності приватного існування, однак нічим тому зарадити не спроможна. Відтак буденній людині навряд чи під силу осмислити дійсні місце і роль науки та техніки в формуванні ідентичності людини та реалізації самоідентичності, спираючись на закостенілі постулати.

Між тим, наука і техніка справляє колосальний вплив на культуру, значною мірою визначаючи її специфіку. Культура своєю чергою безпосередньо впливає на формування ідентичності людини та визначає специфіку прояву самоідентичності. Тож до настання науково-технічного і технологічного прориву, людина благоговіла перед природою та надприродним як її трансцендентальним продовженням, а після відчула нікчемність власного буття в наскрізь «механізованому» Всесвіті. Наступні спроби відродити бога супроводжувалися його містифікацією та зведенням до функцій аудитора чи рефері в просторі суспільного існування людини, де кожен член спільноти діяв, мотивуючись власними інтенціями. Тому з часом бог вмер, як те проголосив Ніцше, а його місце зайняло «Я» як єдиний цінний об'єкт турботи і поклоніння.

Вхопившись за комбіновану ідею вінця природи та/або кращого господнього створіння, людина стала зарозумілою істотою, руйнівником оточуючого середовища, а надто власної і без того крихкої цілісності та низки

потенцій, вироджуючись в ненаситного споживача. При цьому, дозволяючи певною мірою компенсувати втрачені або зведені до рудименту можливості людини, наука і техніка виявилися її онтичною опорою, таким собі екзистенціальним протезом. Останнє призводить до того, що самоповага людини починає поступово підмінюватися захопленням технікою і технологіями та тим, що вони спроможні запропонувати споживачу. Таким чином людина опиняється в стані екзистенціальної пустоти, яку намагається на рівні внутрішніх відчуттів замістити жалем до себе. Як наслідок, в масах поступово формується культ Безневинного Страждальця, що постійно зазнає втрат та збитків з боку несправедливого та підступного життя. Звичайно згаданий культ тавром лежить на ідентичності людини та притлумлює й до того загнану в глухий кут екзистенціальної сліпоти самоідентичність.

Аби запобігти поглибленню виявленої кризи, очевидно, простої констатації факту вже надто замало. Покладатися на цілеспрямоване убезпечення наступних поколінь від поринання у вирву згаданої кризи також не доводиться з огляду на специфіку виховання.

Виховання по своїй суті є процесом соціалізації, що триває впродовж всього існування представника спільноти, звичайно, найвищий рівень інтенсивності якого припадає на перші роки життя. Розрізнення вихователя та вихованця є радше формальним, адже дидактичного впливу обов’язково тією чи іншою мірою зазнають всі учасники виховного процесу. Виховання спирається не лише на міжособистісну взаємодію, але й залежне від впливу безособистісних структур, таких як громадська думка абощо. В цілому виховання є атрибутом екзистенції людини, оскільки очевидним результуючим моментом існування конкретної людини є її постійне становлення як подвійно унікальної істоти. Відповідно виховання далеко не вичерпується в своїй цілераціональній складовій і за великим рахунком є ірраціональним процесом, природним для будь-якої живої істоти, що засвоює зразки досвіду представників роду свого шляхом набуття власного досвіду.

В сучасному суспільстві домінує спрощений підхід до розуміння суті виховання. Зокрема часто суть виховання зводять до забезпечення необхідних умов і обставин, за яких дитина мала б подолати певний етап процесу соціалізації і відбутися навіть не стільки як особистість, скільки як особа – дієздатна істота. Відповідно надто мало хто в спільноті усвідомлює грандіозність процесу виховання, віддаючи перевагу звичайному наслідуванню в організації виховних моментів. В цілому ж виявляється, що виховання набирає ознак хаотичності: учасники виховного процесу, цілеспрямовано або хоча б усвідомлено вступаючи поміж собою у дидактичні відносини, керуються поточним моментом, фактично не задумуючись про глобальні наслідки, котрі якраз значною мірою визначають особливості екзистенції індивідів.

Відтак виховання, принаймні цілераціональна його складова досить часто зводиться до низки рутинних процедур. Це призводить до того, що виховання втрачає на творчості. Проте ще більш згубнішим для становлення людини в лоні виховного процесу, це зведення останнього до рівня «соціальної дресури» – цілеспрямованого намагання виробити у «підопічних» або ж нав’язати їм систему бажаних та передбачуваних реакцій на ті чи інші обставини або умови існування, а також моделей поведінки.

Внаслідок бездумного негуманного виховного процесу, від якого особливо страждають діти, перебуваючи в сенситивному до виховання стані, у них притлумлюється тяга до пізнання, ініціативність, а також відкритість та довірливість. Натомість відбувається становлення і утвердження «Его» як захисного механізму від зовнішнього тиску та своєрідного посередника між зовнішнім світом соціальних істот і внутрішнім світом дитини/людини. При цьому для переважної більшості тих, хто опиняється в ролі вихователів, така ситуація видається цілком прийнятною, оскільки вони й самі зазнали на собі подібних процедур виховання.

Тож в масі своїй людина втратила здатність відкривати для себе дійсну суть виховання, тобто вона не спроможна бачити в іншій людині справді людину, а лише її прояви, об’єднані в єдиний образ; ані усвідомлювати і тим

більше передбачати наслідки своїх дій. Останнє наштовхує на думку, що сучасна людина насправді не є дійсним вихователем, а лише посередником у виховному процесі: вона передає нащадкам ті моделі поведінки та основи світогляду, які якимось чином набули її попередники і передали їй в спадщину.

Таки чином, виявляється, що буденна людина виховує іншу людину і зазнає виховання сама в стані своєрідного буттєвого анабіозу, коли її існування і діяльність нібито проходять відразу в двох накладених один на одного потоках, відповідно до відображеного і невідображеного в свідомості заклопотаної істоти. Як наслідок, левова частка процесу, умовно кажучи, гуманізації людини принципово невідображена і не може бути відображеною в свідомості буденної людини. Раціональна істота з позицій її свідомої активності є лише конституєнтом стосовно власного становлення як людини і спостерігачем процесу подібного становлення інших.

Відтак виховання є далеко не тим, що про нього прийнято думати в масах. З позицій буття і покликання персонального людського існування виховання несе на собі своєрідне навантаження, пов’язане з формуванням умов і обставин, за яких кожен індивід має змогу набути необхідного і водночас притаманного винятково йому досвіду. Тож реальний дидактичний процес можливий лише завдяки безперервній взаємодії поміж людьми у різних її проявах і формах. Якщо ж подивитися на суть виховання очима езотериків, то воно є основою для формування і водночас перманентним процесом закріплення індивідом власної самоідентичності, невід’ємно сполученої з відповідною ідентифікацією індивіда іншими. Останнє окрім іншого означає, що всяке переконання в тому, що за допомогою цілераціонального виховання можна щось кардинально змінити в індивідові є саме по собі хибним. А отже всякі спроби примусово когось перевиховати або змусити змінити власний образ чи стиль і методи поведінки є щонайменше даремними.

Виявлена ситуація може сприйматися як джерело соціального лукавства, цинізму і їм подібних механізмів реакції індивіда на оточуючий світ, як такий, що викликає неприємні переживання абощо. Неспроможність довільно

переглянути одного разу сформовані життєві установки та звички спонукає індивіда під тиском громадської думки, загрози власному існуванню чи становищу абощо мімікрувати, тобто грати певні ролі, вдавати щось і т.п.

РОЗДІЛ 5
ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ УМОВИ ТА ОБСТАВИНИ РОЗГОРТАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА САМОІДЕНТИЧНОСТІ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ

5.1. Свобода а як предмет тяжіння ідентичності та атрибут самоідентичності

Кожен, кому довелося одного разу спробувати смак свободи, вже ніколи не зможе відмовитися від її пошуку. Про це стверджують ті, кому поталанило внести переживання свободи в своє існування, зробивши його наріжним каменем будь-якої активності. Однак переважній більшості соціальних істот, що коли-небудь існували, досягти стану свободи за свого життя не вдавалося. Як наслідок, недоступність свободи в просторі соціуму почала компенсуватися її замінниками, зокрема соціальною свободою. Проте соціальна свобода не викликає жодних переживань, які б відображали відсутність будь-якого тиску дійсності та зумовленості або обмеженості чим би то було. Відтак наявність соціальної свободи лише симулює певну полегкість від повсякденних турбот та клопотів, а ще допомагає сформувати певне враження про екзистенціальну цінність людини. Проте надмірне захоплення соціальною свободою ні до чого доброго не приводить як на рівні теорії, коли людина впадає в оману, так і на рівні життєвої або соціальної практики, коли людина потрапляє в круговерть безвідповідальності та розпусти. Найчастіше порятунок в такому разі намагаються віднайти в нескінченному по своїй суті осмисленні природи свободи. Тому людство має справу з тисячами грубих томів, в котрих так чи інакше присутні міркування про свободу.

Між тим, прийнято вважати, що найповніше теоретично природу свободи в контексті іудо-християнської парадигми розкрили в своїх цілком завершених філософських концепціях два німецьких класики: Кант та Гегель. За Кантом, свобода виявляється абсолютною спонтанністю, дечим, що виводить творіння рук господніх з-під прямого його впливу, по-суті перетворюючи людину на

закон для самої себе. Останнє, окрім іншого, означає, що саме зі свободою поєднана людська спроможність мислити масштабно, відображаючи суть буття в цілому і віднаходячи в ньому ключові закони, у згоді з якими і має жити людина в ідеалі, взявши за принцип приватного і суспільного існування категоричний імператив. Своєю чергою, відповідно до вчення Гегеля, свобода виявляється пізнаною необхідністю, дечим, що є шляхом досягнення абсолютної згоди, гармонії чи синхронності поміж індивідом та Абсолютною Ідеєю. Тобто свобода за Гегелем, це фактично безапеляційне прийняття кожним індивідом власного становища як єдино можливого і адекватного «задумам» Абсолютної Ідеї [59, с.314-317]. Відтак людина як і всякий прояв існування виявляються цілком зумовленими первісним началом. Преференція людини при цьому полягає лише в тому, що вона нібито наділена здатністю цілком осягнути і прийняти цю зумовленість як належне та неспростовне. Тобто підкоритися без жодної тіні сумніву наявному стану речей та в усьому йти за «волею» Абсолютної Ідеї, а точніше займати ту позицію, яку їй відведено, не вдаючись до жодних спроб щось переінакшити.

І все ж, не зважаючи на те, що самі по собі два згадані фактично ключові філософські підходи до трактування природи свободи мають слушні припущення, переконливість яких оперта на ефективно вибудовані і логічно розгорнуті аргументи, вони насправді, як і належить чисто теоретичним «витворам», цілком пусті з позиції практики. Інакше кажучи, за красивими теоріями немає нічого з того, що скільки-небудь допомагало б людині якимось чином організувати себе в житті так, аби дійсно досягти стану свободи. Це змушує на практиці різко конкретизувати свободу на рівні її окремих проявів, представлених як «свобода від», «свобода для», свобода віри та слова, свобода дії і конкретного вибору тощо або в цілому як ситуативна свобода. Тобто своєрідної ілюзії свободи, з огляду на яку індивід робить вибір, орієнтуючись винятково на конкретну ситуацію та відповідно до перманентно актуалізованих потреб і притаманних (нав’язаних) йому смаку та вподобань. Проте подібний вибір зовсім не впливає на специфіку екзистенції індивіда, оскільки ніяким

чином не те що не стосується, а й не дотичний до наріжних факторів, що визначають специфіку буття взагалі та долю кожної живої істоти зокрема. Відтак, реалізуючи ситуативну свободу, індивід насправді не діє і не вчиняє вчинків, а лише поводиться, покладаючись на засвоєні або нав'язані моделі поведінки, а також назрілі потреби і цілі. Тож ситуативна свобода – це свобода соціального болванчика, безликої особи, привченої до антуражу та епатажу – гіперболізованої схильності вдавати з себе щось, приписувати собі щось, при цьому сліпо вірячи у власну неперевершеність, а головне – значущість. Хоча «до тих пір, поки ти відчуваєш, що ти є найголовнішою річчю в світі, ти не можеш в дійсності сприймати світ навколо себе. Ти як кінь з шорами. Все, що ти бачиш, – це ти сам поза всім іншим» [153, с.14].

Причиною щойно згаданої безпорадної з огляду на буття ситуації людини, її, так би мовити, демонстративної неперебірливості в питанні «якості» свободи, очевидно, з-посеред іншого є її зацикленість на собі вкупі з «засліпленістю» буденним світом, концентрацією її уваги на поточних звичних подіях і речах чи образах. Інакше кажучи, практично кожного індивіда від самого моменту його народження, а можливо і зачаття, привчають до відповідного способу сприйняття світу і реакції на його виклики, нав'язуючи цілу систему звичок або, як сказали б деякі «науковці», виробляючи добру купу набутих інстинктів. Тож, покладаючись на засвоєні звички, буденна людина автоматично обирає і підтримує звичний для всіх світогляд і специфіку реакції на світ або систему стандартних моделей поведінки. Тому, аби започаткувати процес переосмислення наявної ситуації, індивід, швидше за все, спочатку має хоча б допустити слушність ідеї про те, що «видимий» або звичний світ не є те саме, що і реальний світ. Принаймні, езотерики з цього приводу радять: «Не вір очам своїм. Адже очам видно лише пута, що обмежують нашу свободу. Щоб розгледіти головне, потрібно скористатися розумінням. Ти все знаєш, необхідно лише зрозуміти це» [23, с.104].

Іншими словами, цілком ймовірно, що будь-якій людині притаманний потенціал сприймати реальний світ безпосередньо, бути свобідною, бути

чистим діячем, коли кожен намір водночас стає дією, в цілому відбутися як Людина, тобто повернути собі цілісність, прибравши зі свого існування все, що її обтяжує і робить зашкарублою. Питання лише в потенціалі можливостей. Але, як показує досвід, саме реальних можливостей у буденної людини насправді обмаль, здавалося б, не зважаючи на те, що, а насправді в т.ч. «завдяки» набутому окремими індивідами «високому» соціальному становищу та іншим соціально значущим «досягненням» абощо, оскільки переважна більшість представників соціуму енергетично надто слабкі. І не тому, що вони слабкі за визначенням або така їхня природа, а тому, що левову частку власної енергії вони з якихось причин витрачають на щось інше, тільки не на нарощування власного потенціалу. Звісно, про подібні затрати заклопотана істота найчастіше навіть не здогадується, а коли й здогадується, то схильна вважати їх закономірними. В іншому разі щонайменше окремі індивіди автоматично почали б перейматися проблемою нераціональних затрат власної енергії. Більше того, деякі б з них неодмінно досягли вражаючих успіхів на шляху втілення «енергозаощадливих технологій» власної енергії, керуючись винятково меркантильно-приватними або егоїстичними інтересами, що, очевидно, суперечить принципам, відповідно до яких облаштований Всесвіт. Тому в реальності людина має справу з дещо іншою ситуацією: вона певним чином «примудряється» наростити власний енергетичний потенціал до певного критичного рівня, і тільки потому їй поступово відкривається реальність або ж її очі привчаються бачити світ як він є, а не як його звикли бачити маси. І вже відповідно до «побаченого» індивід привчається діяти, як правило, у супроводі вчителя або того, хто пішов досить далеко на шляху розвитку власної сутності. Тобто набуває безпосереднього знання, поступово відмовляючись від стереотипів та вражень, якими задовольняється заклопотана істота все своє існування, так і не осягнувши різниці поміж знаннями та враженнями, а отже поміж реальним та ілюзорним або й суто практичним та чисто теоретичним.

Очевидно, спираючись на подібне сприйняття буттєвої ситуації людини або маючи інші підстави, часто в езотеричних або релігійних школах вдаються

до ототожнення свободи зі знанням. Зокрема «для індійської думки свобода рівнозначна знанню: той, хто знає, хто відкрив для себе мирські структури буття, звільнився в житті, він уже не належить до космічних законів; відтепер він володіє божественною спонтанністю, він уже не рухається, як людські автомати, згідно із законами причини і наслідку, він «грає» як боги чи як полум'я» [97, с.331]. Тобто він самодостатній у власній активності; сам собі принцип і причина, а отже завершений у собі, хоча водночас все ж не суверенний і не абсолютний, адже саме по собі всяке існування вже є ознакою дроблення абсолюту та обмеження чистої спонтанності чи свободи. Принаймні, так підказує логіка, а вона завжди хибує, стикаючись з реальністю. Відтак здоровий глузд стикається з непід'ємною для себе колізією. Свобода завжди уже поряд з будь-якою істотою. Вона і є її суттю, але практично ніколи не проявляється, відгукуючись на свідомий поклик; фактично завжди залишається недосяжною. Кожен же, хто загорівся потужним бажанням будь-що досягти свободи, як правило, ризикує набути дещо інше, однак тільки не свободу. Вона буде постійно вислизати, залишаючись міражем на горизонті можливостей. Тому не дивно, що «…ідея свободи так тісно переплітається з поняттям *майя*, а значить, з поняттям ілюзії і рабства, що треба йти до неї довгим обхідним шляхом. А насправді досить розгадати глибоке значення *майя* – божественної «гри», – щоб уже стояти на шляху до визволення» [97, с. 325]. Проте заклопотаній істоті не до спогадів, тим більше не до гри. Їй навіть невтямки, що гра – то єдиний реальний вид активності, притаманний будь-якій свідомій істоті. Всі інші види діяльності і супутні їм переживання є лише проявом гри. Божественної «гри», тобто настільки звичайної і простої гри, про суть якої доросла людина автоматично забуває, виростаючи нібито для звершень і досягнень. Однак, будь-яка активність дорослої людини також є нічим іншим як чистою грою, навіть, якщо людина нібито мусить щосили боротися за власне виживання, жебрувати або боротися за свободу своїх дітей і нащадків чи їх статки або й фізичне виживання. Тільки гра і нічого більше. Людина свобідна

гратися як їй заманеться. Але вона в те не вірить, оскільки насправді «ніхто не хоче бути свобідним» [155, с.307].

А все тому, що доторкнувшись до свободи, так і не зрозумівши з чим насправді маєш справу, надалі «відчуваєш себе, як жебрак, який несподівано успадкував величезне багатство. Дивиться той жебрак на лави слуг, що чекають його наказу, розглядає розмаїті коштовності, розглядає багаті маєтки, що тепер належать йому... і його розум туманіє, голова йому паморочиться, він відчуває страх перед свободою» [343, с.121]. Інакше кажучи, як не дивно, але свобода для буденної людини виявляється непосильним тягарем, що може вмить розчавити її, перетворивши на ніщо. Тож набуття свободи так чи інакше асоціюється або й супроводжується переживанням панічного страху. Можливо, саме ця своєрідна тотожність як непроявлене колосальної потуги переживання приховано у глибинах людського єства. І саме воно стоїть на заваді будь-якої дієвої спроби набути свободу. І саме тому найчастіше ті, кого все ж спонукає до пошуку або й ні на мить не дає спокою якийсь дивний внутрішній поклик, обирають обхідну дорогу до свободи, ходячи манівцями, так і не наважуючись «глянути» в очі абсолютному страхові, що приховує за собою свободу. Відтак набути дійсну свободу, певно, можуть лише ті, кого всіма правдами і неправдами «знавцям» вдається заманити в пастку і таки змусити постати перед страхом, або пройти сім кіл пекла. Хоча, з іншого боку, може виявитися й так, що «єдина причина, відповідно до якої ми потребуємо вчителя, полягає в тому, що хтось-таки має постійно підхльоскувати нас. Інакше нашою природною реакцією буде зупинка задля того, аби привітати себе з завершенням такої великої теми» [155, с.348].

Зрештою, хай там що, все ж, кожен, хто не набув учителя, так чи інакше приречений задовольнятися дрібними радощами та численними намаганнями, спробами і поясненнями на шляху до свободи чи до власної цілісності. В іншому випадку – активно чекати слушного випадку, коли за них «візьмуться» «знавці». Щоправда реальна терплячість та витривалість – надто рідкісна властивість або ж чеснота сучасної або й взагалі буденної людини. Вона

привчена до результату. Її цікавить лише суто конкретне, тобто те, що, як кажуть в народі, «можна покласти в борщ». При цьому для заклопотаної істоти-споживача не існує радикальної різниці поміж об'єктами чи речами накопичення/споживання, хай би чим вони були, хоч торбою гнилих яблук, а хоч свободою чи царством небесним і спасенною душею, але завжди чіткою і ясною ціллю. Тобто ціллю, яку здатна спроектувати і утримувати уява, концентруючи на ній увагу і зусилля людини.

До речі, тут криється серйозна пастка, з якої, як правило, ніколи за свого існування так і не вибирається заклопотана істота. Мова йде про властивість індивіда шукати стимули для власної активності поза самим собою. Тобто люба діяльність здійснюється буденною людиною значно активніше і ефективніше або й взагалі здійснюється в умовах, коли вона постійно спонукується чи контролюється зовнішнім началом, перебуває в присутності інших або діє синхронно з іншими. Взагалі, будучи множинною істотою або зумовленою обставинами власного становища, людина завжди потребує присутності інших. Це фактично невід'ємна умова її існування. Принаймні, вона навіть уявити собі не може, що значить бути самодостатньою та завжди самотньою. Тому практично кожен індивід завжди тяжіє до собі подібних, разом з ними формує і підтримує простір спільного існування, звикаючись, щоб не сказати, споріднюючись з ним, перетворюючи його на власну зону комфорту. Відтак буденна людина, не усвідомлюючи того, опиняється в становищі, коли, «здається парадоксом, але традиційний деспотизм за рахунок тепла соціальності – виявляється екзистенційно ріднішим, аніж асоціальна свобода» [19, с.35]. Іншими словами, заклопотана істота віддає перевагу грі з елементами садомазохізму або й взагалі обирає садомазохізм під тиском біблійної легенди про прокляття грішної людини трудитися в поті чола свого та народжувати дітей в муках або з інших причин, порівняно з вільною творчістю, спонтанністю абощо. Останнє може вказувати на те, що допоки людина залишається сексуальною істотою, вона автоматично уникатиме свободи,

віддаючи перевагу цінності задоволення «первинної потреби», якщо й не безпосередньо на практиці, то хоча б у своїй уяві чи у мріях.

Понад те, саме сексуальність як джерело глибинних переживань, первісна обставина становища людини та онтологічна основа відчуттів «намертво» прив'язує заклопотану істоту до звичного світу. В той же час, «якщо ми використовуємо що-небудь, що належиться цьому світу, ми тільки послаблюємо себе» [156, с.110]. Тобто перерозподіляємо левову частку своєї енергії на користь речей і самого світу, до яких прив'язані чи ставимося небайдуже з огляду на те, що «твоє серце знову і знову чіпляється за предмети» (Аттар із Нішапур). Найбільше ж серце «чіпляється» за інших, опосередковуючи власні «зачіпки» почуттями чи то любові, чи ненависті або іншими. Тобто людина, як правило, «прив'язується» до інших, романтизуючи чи демонізуючи власну прив'язку, віддаючи перевагу їй порівняно зі свободою. В той же час, «коли покладаєшся на світ невидний, немає більше місця для земних речей, якими б малими вони не були!» (Аттар із Нішапура), або якими б дорогими вони видавалися.

Однак осмислити суть і знецінити наявні зв'язки з іншими чи з речами світу, тим більше з самим звичним світом буденній людині надто рідко коли вдається: вона, йдучи за нав'язаними і глибоко вкоріненими звичками, неспростовно тяжіє до соціальності як нібито невідчужуваної властивості власного існування або й природи. Хоча «як тільки наші ланцюги порвані,.. ми більше непов'язані зі справами буденного світу. Ми і надалі залишаємося в буденному світі, але не належимо тут нічому і нікому. Щоб належати, ми мусили розділяти справи людей, і тут без ланцюгів не обійтися» [155, с.278]. Проте, чим можуть бути ці «ланцюги» встановити теоретично принципово не можливо з огляду хоча б на те, що вони безпосередньо пов'язані нібито з неспростовною властивістю людини говорити. Точніше, постійно підтримувати внутрішній діалог, а отже перебувають в «тіні» цієї властивості. А тому будь-які намагання дійсно набути свободу, в т.ч. і завдяки звільненню від наявних зв'язків та обумовлюючих начал неодмінно приречені на невдачу, якщо тільки

індивіду не вдасться досягти такого рівня досконалості чи розвинути в собі такий енергетичний потенціал, коли він зможе довільно контролювати свій внутрішній діалог і, зважаючи на власний намір, завжди припиняти чи відновлювати його. В цілому це означає, що не існує жодних способів чи можливостей безпосередньо набути або ж досягти стану свободи. Тому хай би як дивно це звучало, однак свобода може виявитися і бути сприйнята буденним мисленням не як засадничий момент буття людини, на чому концентруються практично всі представники іудо-християнської парадигми, а тільки як своєрідний побічний ефект, який іноді трапляється за їх існування і активності з котримсь із індивідів або не трапляється ніколи. Щоправда, ті хто стали дійсно свобідними, принципово не можуть поділитися з іншими власним знанням чи переживаннями, а решта, так ніколи і не ставши свобідними, завжди майстерно знаходили цілу низку причин і умовностей, тобто пояснень і аргументів на користь того, що нібито не дозволяло їм стати свобідними.

До речі, на перший погляд існує ціла низка умов, тільки за настання відповідності яким, індивід за ідеєю коли-небудь зміг би набути стану реальної свободи. Однак, враховуючи те, що буденна людина не володіє собою і не визначає безпосередньо, тобто виходячи з власних міркувань і вподобань, особливостей свого існування, будь-які умови виявляються насправді абсурдними. Тим більше, якщо зважити на те, що «люди і всі живі істоти є рабами наміру» [156, с.7] або ж «жодна волосина не впаде з голови людської без волі на те божої». Тому, найімовірніше, будь-які намагання щось свідомо змінити в своєму існуванні, принаймні, зважаючи лише на якісь раціональні міркування та припущення або «вольові» спроби відповідати певним умовам, є не більше, аніж звичайним борсанням в багні буденності. Понад те, надмірне і вперте силування будь-що реалізувати свою мрію чи бажання або ж досягти окресленої мети найчастіше рано чи пізно призводить до сумних наслідків. Як свідчить досвід, за проявлені впертість, настирливість та невігластво людина мусить розплачуватися здоров’ям, оптимізмом та спокоєм. І що найголовніше, вона безповоротно втрачає шанс відбутися як цілісна істота, тобто набути стану

свободи. Водночас, цілком імовірно, не існує нічого, що хоча б якось могло зарадити її становищу втраченої для буття істоти: ні індульгенції, ні сповіді чи каяття, ні молитви і заклинання чи ритуали. Адже, будучи засліпленою буденним світом, заклопотана істота в певний момент перестає бути щирою. Позбувшись же щирості, вона разом з тим втрачає здатність замиловуватися або зачаровуватися чи цілком занурюватися в потік власної активності, тобто жити самим процесом – творити. Водночас, ті, хто безповоротно позбулися здатності хоча б іноді, хоча б випадково ставати «дітьми», тобто позбуватися хай на якусь коротку мить усіх посередників, благоговіючи перед величчю реальності, потрапляють у пастку цілковитої самоізоляції. Лютим вартовим «ув'язненого» людського єства виявляється внутрішній діалог, що фактично не припиняється у заклопотаної істоти ні на мить. Зарадити цій ситуації самостійно буденна людина практично не спроможна, бо потрапляє у своєрідне замкнене коло. Для того, аби вивільнити себе з пазурів внутрішнього діалогу, вона мусить кардинально змінити чи переглянути свої звички, тоді як «все, що б ви не зробили, за винятком зупинки внутрішнього діалогу, нічого не зможе змінити ані у вас самих, ані у вашій ідеї світу» [157, с.16].

Таким чином кожен, хто наважується хоча б якось приміритися до спроб змінити себе, своє становище або й набути свободи, неодмінно стикається з парадоксом: будь-яка активність за своєю суттю є абсурдною, бо в кінцевому варіанті позбавлена будь-якого змісту. Принаймні з позиції самої людини як мислячої чи наділеної свідомістю істоти, а отже носія персональної самоідентичності. Однак людина не може не діяти, бо навіть відсутність всякого діяння – це вже дія. Відтак зміст діяльності людини, як зрештою і її існування, очевидно, слід шукати не поза діяльністю, а винятково в ній самій, «*...в умінні виконувати дію заради самої дії…*» [75, с.15], оскільки «єдина річ, яка береться до уваги, це дії, дії замість думання» [153, с.21]. Адже саме діяльність несе в собі дещо, що приховується за нею самою: можливість оперувати енергетичним потенціалом людини, нарощуючи або поступово витрачаючи його. Тут все залежить лише від вибору кожного окремого

індивіда, який споконвіку робиться левовою часткою людства несвідомо або автоматично, за загальноприйнятими тенденціями і культурою масової поведінки та світогляду. Проте є й ті, кому на буденних життєвих шляхах все ж відкривається певна істина, як, приміром, режисеру К. Серебрянникову, котрий в певний момент збагнув, що «не існує ніякого шляху до щастя. Щастя – це і є шлях» [303, с.1].

Відтак, все що можна сказати дієвого про свободу, так це те, що її пошук, якщо тільки він взагалі можливий сам собою, лежить поза будь-якою теорією, винятково в практиці. Але людина звиклася «жити» в просторі теорії, тобто покладаючись на власні міркування, враження та переконання, своєрідну комбінацію яких, доведену здоровим глуздом (як спільним відчуттям доцільності, тобто communis sensus) до стану цілісної «картини» неухильно вважає єдино можливим реальним світом. А це не що інше, як своєрідна хвороба свідомості людини або «буттєва шизофренія», спродукована не без активного залучення розуму. І саме розум заклопотаної істоти не терпить свободи, не переносить її на дух, адже в такому разі він втрачає власну значимість і значущість, позбавляється «титулів» і «регалій», стає однією із властивостей людини, а не найголовнішою з них.

Таким чином світ розуму є світом ідентичностей – всього, що певним чином помарковано та до чого доданий ціннісний предикат. Цінність людини для неї самої ув’язується з її «Я» як своєрідним конструктом раціонального зрізу буття людини. В той же час світ свободи розгортається на рівні самоідентичності як самопочування. Тому то свободу не можливо досягти цілеспрямовано – вона завжди уже притаманна людині, але остання має її відчути, змістивши увагу з внутрішнього діалогу на самопочування. Все ж, що відповідає цілераціональності людини є ерзац-свободою, наприклад, соціальною свободою, політичними свободами абощо.

5.2. Функціональне навантаження страху та бажань у становленні ідентичності та розгортанні самоідентичності

В житті людини страх посідає чільне місце попри те, що чи не кожен індивід намагається дистанціюватися від цього переживання. Тому його дослідженню присвячують увагу велика кількість мислителів. Чи не найяскравішим і найпослідовнішим дослідником природи страху в контексті філософування західного штибу вважається С. Кіркегор. Щоправда зусібіч розглядаючи феномен страху, датський філософ так і не зумів знайти спосіб захистити себе від панічного страху, померши разом з тим, як його свідомість зафіксувала вичерпання коштів для власного утримання. Цей приклад, як і низка інших подібних йому яскраво свідчить про те, що теоретизування з приводу природи страху, якими б впорядкованими і аргументованими вони були, зовсім не ефективні на практиці. Теоретики так і залишаються безсилими осягнути суть страху та віднайти дієві механізми його опанування чи контролю. А отже різноманітні філософські ідеї щодо природи страху і аргументи на їх користь можуть виявитися лише красивими теоретичними конструкціями, зведеними на самолюбуванні. І все ж в просторі філософських та психологічних наук сформувалося стійке враження про суть страху. Воно зводиться до того, що страх є суто природним явищем та відповідає природі людини.

Звичка ідентифікувати страх та схожі переживання як щось абсолютно невід'ємне в природі людини, очевидно, спирається на ідею про те, що людина є неспростовно зумовленою істотою. Зокрема, людина є своєрідним «продуктом» еволюції і тільки. Або ж людина є результатом акту творіння, в котру від самого початку вкладені глибинні відчуття благоговіння перед творцем вкупі зі «страхом господнім». Таким чином для цивілізованої істоти страх виявляється не лише нездоланним переживанням, яке можна тільки на якийсь час притупляти, як правило, знижуючи поріг чутливості або вдаючись до самообману і навіювання, а й своєрідним ціннісним предикатом її екзистенції. І тут все видається максимально простим і зрозумілим: не було б страху, з одного боку людина нібито постійно б наражалася на смертельну

небезпеку внаслідок власних необдуманих дій або агресії ззовні; а з іншого – вмить опинилася б у «руках» розпусти чи гріха, яких би обрисів ті набирали, і таким чином відпала б від творця, а отже безповоротно втратила б шанс на «вічне життя». Хоча, як доводить саме життя, насправді страх здебільшого нарівні з нав'язливими бажаннями якраз виявляються тим пусковим механізмом, який підштовхує людину не лише до ницих вчинків, на кшталт зради чи суцільного обману, але й того, що заведено ідентифікувати як смертний гріх чи злочин. Отож міркування про своєрідну захисну, корегуючу або ж стримувальну роль страху в житті людини не мають нічого спільного з істиною, бо є радше продуктом підданої маніпулятивним процедурам звуженої свідомості соціальної істоти, яка перетворилася та/або яку перетворили в високоінтелектуальну духовно засліплену «худобу», що постійно переймається власним животінням та/або «теплим місцем» на небесах. І квит. Тобто деградує, будучи відданою на поталу страху, при цьому відкараскуючись навіть від найпростіших припущень і роздумів про те, що може жити повноцінним життям. Точніше, що її природа, на відміну від становища, в якому буденна людина постійно віднаходить себе, насправді передбачає повноцінне існування, поза будь-якими умовностями і детермінантами, позбувшись всього, що обтяжує і деформує, в тому числі бажань та страхів як найпотужніших енергетично-емоційних деформаторів та/або екзистенціальних модифікаторів.

І це не чистої води теорії. На практиці, якщо дослухатися до езотеричного досвіду, страх таки можна збороти, цілком і безповоротно прибрати зі свого існування. Це можливо з огляду хоча б на те, що він, як може виявитися, не є вродженою реакцією живої істоти, принаймні людини на щось, що вона сприймає як відмінне від неї самої. Хоча в це й надто важко повірити. А проте, спостерігаючи за поступовим становленням немовлят або невпинним і настійливим процесом їх соціалізації, тобто втягування в звичний буденній людині світ і цілковитої фіксації на ньому уваги дитини, можна помітити, що дитина не боїться нічого з того, чого її не привчили боятися. Відтак, в ідеї про те, що «втіха, небеса, страх – все це слова, котрі створюють настрій, до яких

людина привчається, навіть не питаючись про їх цінність. Так чорні маги заволодівають її відданістю» [157, с.17], може критися цілком слушна думка, що дійсно відповідає реальності. Принаймні хоча б в тій її частині, яка стосується оперативного і методичного нав'язування низки стійких реакцій та моделей поведінки, а також маркувань тих чи інших проявів реальності і речей світу. До прикладу взяти хоча б, так звану, нечисту силу. Мало хто її бачив чи безпосередньо мав з нею справу. Але переважна більшість її так чи інакше боїться, при цьому тримаючись за той образ і версію ймовірних наслідків «зустрічі» з «прогресивними представниками потойбічного світу», які створили та масово поширили «отці і пророки» іудо-християнства або іншої містично-світоглядної парадигми, в тому числі і засобами кінематографу, якщо говорити про сучасність. Те ж саме можна сказати і про іудо-християнського бога, який нібито будучи любов'ю, все ж виявляється дуже злостивим та зловтішним, бо ж дуже полюбляє карати людину, навіть відімщаючись (Ибо Я, Господь Бог твой, Бог ревнивый, отмщающий беззаконие отцов детям [Исход, 20, 3-10]) на дітях.

Отож людина боїться тому, що вона мусить боятися. І боїться того, чого вона мусить боятися. А мусить вона боятися тому, що одного разу втративши цілісність і вилучивши себе із Всесвіту, вона протиставила себе всьому іншому, а отже, йдучи за власними інтенціями, автоматично набула собі ворогів. Останні, ні більше, ні менше, є чистим засобом або інструментом привнесення в буття людини страждань і в кінцевому результаті смерті, яких неодмінно має зазнати фактично кожен представник роду Homo Sapiens за свого існування. Та й було б якось дивно й незрозуміло, коли б обмежена, досить агресивна, розбещена істота, якою є сучасна людина, котра розмножується в неймовірних масштабах хоча б з огляду на співвіднесення чисельності людства з іншими біологічними видами, ще й виявилася б безсмертною, а заразом ще й не зазнавала б страждань, хай би були викликані останні, наприклад, невдачею. До речі, саме страждання, а не страх утримують обмежену істоту від безлічі, умовно кажучи, злодіянь. Вони ж досить часто спонукають її до реальних дій та вчинків. Зокрема, «вони [*невдачі*] пробуджують розуміння того, хто ми є і чого

ми прагнемо від життя, вони витрушують нас зі шкаралупи самозадоволення і застою» [398, с.23]. Страх же виконує в житті людини низку інших функцій. Зокрема, він, як ні що інше сприяє утвердженню цінності людського «Я» на рівні звуженої свідомості індивіда і, як наслідок, в павутині множинного егоїзму або просторі культури чи соціальному просторі.

Звичайно, про відповідну суть та функціональне навантаження страху в житті людини здогадувалося чимало західноєвропейських мислителів, наприклад, констатуючи ідею про те, що «страх як емоція, котра супроводжує усвідомлення ймовірності втрати цінності, з якою ми звикли ототожнювати самих себе» [196, с.223], є чи не найпотужнішим людським переживанням, котре невпинно мотивує всякого індивіда впродовж всього його життя. І саме ця своєрідна «емоція» має властивість окрім інших набирати обрисів страху громадського осуду або «побожного страху і благоговіння», котрі насправді не мають жодної очевидної об’єктивної основи під собою, а лише стійке враження або й деяку ілюзію, доведену до стану об’єктивації за допомогою специфічних процедур та засобів, що їх застосовує, наприклад, релігія та церква. Як наслідок, остаточне і безповоротне розривання з укоріненою в свідомості відданістю «божественному началу» для більшості індивідів майже неможливе або ж поєднане з досить потужними переживаннями страху і розпачу. Очевидно, з подібними переживаннями стикалися так чи інакше всі без винятку практики, стаючи на шлях самостановлення: «Щось в мені настійливо вимагало, аби я зупинився. Воно наштовхувало мене на думки про неймовірні наслідки і розплату; це було щось на кшталт Божого гніву, що згромадився наді мною за те, що я втручаюся в дещо, приховане самим Богом» [156, с.349]. Тож утвердження «Я» в статусі найвищої самоцінності автоматично робить людину досить чутливою до обмежуючих, направляючих і контролюючих інстанцій, як-от, мораль, громадський осуд, табу чи остракізм або, якщо говорити абстрактно, все те, що перебуває в сфері компетенції здорового глузду (sensus communis) – такої собі властивості свідомості людини співвідносити та узгоджувати приватне з множинно-значущим. Інакше людська спільнота

навряд чи б могла стабільно існувати, опинившись в стані відвертої перманентної війни всіх проти всіх, зумовленої боротьбою за простір і ресурси задля реалізації незліченних бажань та пристрастей, притаманних егоїстично впорядкованому індивіду. Відтак звужена свідомість егоцентричної істоти перетворюється на тотальне поле протистояння поміж бажаннями та інтенціями з одного боку і обмежувальним та детермінантним началом з іншого. Спродукована і підтримувана спільнотою мораль, об’єктивована до рівня релігійної догматики і символів ідея творця та надприродних сил чи інших обмежувальних начал, непомітно для самого індивіда стають невід’ємною частиною його самоідентичності та інтегруються в абстрактний феномен духу. З легкої ж руки апологетів іудо-християнської парадигми згаданий феномен, тобто «дух» набирає обрисів «борця» за нібито чистоту душі з «тваринними» пориваннями та бажаннями, тим самим начебто даруючи кожному істинному послідовнику ідеї, тобто фактично релігійному фанату надію на таке собі спасіння. Таким чином, сфальшований під благородний образ «духу» аспект множинної природи індивіда або, словами Ґайдеґера, невласний спосіб буття Dasein на рівні буденної людини сприймається як прояв божественного начала, як глас господній, котрий нібито наставляє на шлях істини і добра. А коли так, то всі ті, хто так чи інакше звів до мінімуму в собі прояв суто індивідуального, тобто став на шлях «ідейного» змасовлення та/або упокори домінантній парадигмі, призвичаїлися бачити в страхові дещо, що сполучене з високими нотами людського єства. Приміром, відомий датський філософ Кіркегард схилявся до думки, що страх, будучи дуже важливим релігійним феноменом, пов'язаний із пробудженням духу. І з цього переконання виводив висновок про те, що чим менше виражений чи окріплий дух в людині, тим менше вона підпадає під дію страху. Тож будь-якому невігласу і бузувіру з позицій релігійного фанатика, всяке море видається по коліна, бо він наче б то позбавлений направляючого моменту у вигляді страху або й страху господнього.

В той же час, життя свідчить, що будь-яка буденна людина, чи то ідеологічно нейтральний, неосвічений або й цілком затурканий різноманітними

клопотами індивід, чи то невиправний релігійний або ж ідейний фанатик, неперевершений скептик чи й закоренілий «пофігіст» щонайменше час від часу опиняються в полоні страху. І ніщо не може врятувати їх від того чи запобігти тому. Для них страх виявляється невід'ємним і неспростовним явищем їхнього існування. А якщо так, то все ж таки мабуть у твердженні про те що, «твій страх – ти сам, бо то твоя пам'ять» [75, с.33], приховано глибокий зміст. І далі, «*страх криється в нас самих.* Він нагадує нам про минуле та викриває наші вчорашні невиправлені помилки, наш «бруд» [75 ,с.36]. Тому допоки людина не знайде сили в собі та намір, по-перше, переглянути минуле своє без упереджень і жалю до себе, по-друге, викорінити звички та вгамувати бажання, доти вона перебуватиме в полоні страху. А разом з тим залишатиметься не просто буденною людиною, а людиною без реального шансу повернути собі власну цілісність, адже явне просування по шляху до самого себе окрім іншого неодмінно передбачає приборкання страху і витіснення його всіх імовірних проявів з індивідуального існування. В іншому разі індивід просто розчиниться в просторі розміреної суєти, здобреної нудьгою, або ж, якщо він до того схильний, житиме ілюзією, приміром, власної «духовної звитяги» чи покликання, а відтак і постійно перебуватиме на межі психічної стабільності та перманентно ризикуватиме власним психічним здоров'ям. Згадана ситуація, до речі, притаманна переважній більшості соціальних лідерів всіх ґатунків і мастей, в т.ч. релігійній, а також фінансово-політичній еліті, котрі щонайменше схильні до параноїдальних приступів, маніакально забарвлених пристрастей та ідей.

На противагу масам пересічних індивідів, котрі всі як один позбавлені єдино реальної перспективи на щось більше, аніж проста фізична смерть, принаймні до того моменту, поки окремі з них, не відчують потребу в кардинальних змінах, існують ті, кому вдалося вмерти за життя, і разом з тим осягнути суть світу та буття. Тобто відбутися як цілісна істота, як Людина, котрій відкрите все і відразу, бо вона набула здатності відати або знати. При цьому «людина може називати себе людиною знання лише тоді, коли вона здатна перемогти чотирьох природних ворогів. Страх! – жахливий ворог,

зрадницький і такий, що важко здолати. Він залишається прихованим на кожному повороті шляху, маскуючись, вичікуючи. І якщо людина, злякавшись в його присутності, кинеться навтьоки, то ворог покладе кінець її сподіванням» [152, с.30]. Адже «життя ніколи не дасть тобі змоги повернутися на те місце, з якого ти легковажно втік… Як би ти цього не прагнув…» [75, с.42]. Інакше кажучи, страх, допоки він «заправляє балом», відбирає у людини шанс набути цілісного і завершеного знання, за щоб вона бралася. Тобто виконане людиною завжди буде далеким від бездоганності, а сама людина від досконалості, принаймні, від повноцінного задоволення. Вона залишатиметься завжди, так би мовити, на півдорозі, «розмитою» і «розпростертою» поміж минулим і майбутнім, а отже підступно безсмертною. Тобто постійно перебуватиме під дією звички або й схильності залишати все на «завтра», утримуючи в своїй свідомості ілюзію про те, що завтра щось можна зробити краще, аніж сьогодні, або завтра можна виправити всі вчорашні помилки. Однак життя свідчить, що вчорашнє ніколи не стає завтрашнім, бо дійсно, двічі в одну й ту ж річку ввійти не можливо. А тому, тільки те, що здійснене бездоганно має реальну вагу і значення, все решта – звичайна суєта, екзистенціальний мотлох. Бездоганність же потребує ясності думки, котрій на перепоні стає найперше страх або знову ж таки звичка поводити себе як безсмертна істота. Між тим, «якщо людина одного разу знищила страх, вона вільна від нього решту свого життя, тому що замість страху вона набула ясності думки, котра розвіює страх. На той час людина знає свої бажання» [152, с.31]. А якщо так, то ключем до пошуку шляхів поборення страху, цілком ймовірно, може виявитися осмислення суті і функціонального навантаження бажань в житті людини і їх зв’язку зі страхом.

Взагалі, в контексті східних вчень, зокрема індуїзму, бажання вважаються основою всякої персональної виокремленості або й самоідентичності. Вони – фактично останній і найпотужніший бастіон, який утримує людину в коловороті переродженнь і страждань. Частина з них, будучи усвідомленою і прийнятою індивідом, перетворюються на інтегровану складову людського «Я», роблячи його навіть не стільки, здавалося б, унікальним, стільки явно

персонально виокремленим з-посеред решти індивідуальних «Я» і взагалі вирізненим в просторі буття і часу. Разом з тим неусвідомлені, витіснені або глибинні бажання справляють на існування індивіда значно потужніший вплив, фактично визначаючи специфіку його екзистенції, особливості характеру та сприйняття світу тощо або карму, як сказали б на сході. Відповідно набуття ясності думки і знання всіх наявних бажань роблять людину вільною від страхів, переживань, тривоги і т.п., при цьому позбавляючи її кайданів ангажованості, інтенційності та зосередженості на власному «Я». Це означає, що людині ні за що більше триматися так, якби це була невід'ємна її частина, а отже їй і нічого втрачати: вона вільна, бо її більше не обтяжує, не стримує, не спрямовує нічого з того, що залишалося б прихованим від її усвідомлення або уваги. А «коли людині нічого втрачати, вона робиться мужньою. Ми малодушні тільки тоді, коли є щось, за що ми ще можемо чіплятися» [193, с.42]. І цим останнім, швидше за все, є така собі тінь будь-якого бажання – надія.

До речі, саме надія, відповідно до грецьких легенд, остання із бід, що не набрала, так би мовити, вповні сили: «В будинку Епіметея стояла велика посудина, щільно закрита важкою кришкою; ніхто не знав, що в цій посудині, і ніхто не наважувався відкрити її. Бо всі знали, що це загрожує бідами. Цікава потай зняла з посудини кришку, і розлетілися по всій землі ті біди, які були колись у ній закриті. Тільки одна Надія залишилася на дні величезної посудини» [189, с.89]. А от що б сталося, якби й надія разом з іншими бідами заполонила собою світ навіть важко собі уявити, хоча, цілком ймовірно, засліплені надією люди напевно втратили б навіть страх як і будь-який інший стимул до безпосередньої дії чи вчинків. Вони б легко або й просто сліпо покладалися б на волю кожного реального чи ілюзорного суб'єкта, наприклад, бога, котрий безпосередньо або через своїх адептів «дарував» би їм надію. Одну лише надію як деяку тінь їхніх бажань, сокровенних і потаємних. Але і того виявилося б достатньо, аби людина намертво застрягла в просторі ілюзії та ніколи не мала змоги доторкнутися до реальності, тобто сприйняти існування, а чи буття як вони є, а не як вони відкриваються буденній людині.

В дійсності ж ситуація склалася так, що окремим з-посеред тисяч або й мільйонів все ж вдається свідомо вийти за межі, умовно кажучи, буденного світу або буденного сприйняття світу, а отже людина в цілому все ж таки виявляється невтраченою для самої себе і буття істотою. Хоча на шляху до самого себе перед кожним індивідом неодмінно виростає майже нездоланна перепона – страх. Він на відміну від надії не позбавляє людину шансу, але безжалісно робить його майже невловимим. Інакше кажучи, страх виявляється надпотужним фільтром, який не дає жодного доступу до реальності жодному з тих, хто не готовий до того. Тобто не набув стану тотального самоусвідомлення, не прокинувся довільно у сні. Зрештою, не накопичив достатньо енергії, аби витримати випробування дотиком, а тим більше входженням в реальність. А ті, хто все ж якимось чином обійшли «стража» манівцями, так і не здолавши попередньо його в собі, приміром, вдавшись до магічних практик або «наркотичної атаки», як правило, дуже гірко розплачуються: божевілля – найм'якіший вирок буття для них.

Відтак, з позицій буття страх виконує функцію своєрідного фільтра, що сприяє відсіву, як на наш час, поодиноких «зернин свободи» від маси «екзистенціального збіжжя». Тих, хто з огляду на Новий Заповіт, точніше слова Христа, втратив душу свою заради нього, від мас тих, хто зберіг свою душу заради нього. Або тих, хто наважився і знайшов у собі сили переступити за межі «затишку» звичного світу, зведеного на догматах вчень, йдучи за покликом свободи, від мільйонів чи й мільярдів тих, хто, не усвідомлюючи і не розуміючи того, віддав перевагу «впевненості» в завтрашньому дні і надії на «тепле місце» по смерті. Тих, хто цілком перебрав відповідальність за своє існування на себе, поклавши в його основу бездоганність, від тих, кого привчили покладатися на об'єктивні чи трансцендентні «речі», тим самим відмежовуючи власне існування від самих себе. Відповідно «страх перестає існувати, як тільки світло свідомості переступить певний поріг в середині людського кокону» [155, с.43].

В кінцевому підсумку страх найперше виявляється чи не найпотужнішим фактором стримування людини в її прагненні віднайти саму себе, подолавши в собі протиріччя, викликанні несумісністю самопочування, тобто самоідентичності та власного образу, сформованого і прийнятого під тиском соціокультурного середовища, тобто ідентичності. Страх не дозволяє людині так просто зосередитися на собі, проникнути у власну суть, віднайти власне начало, в такий спосіб долаючи тиск зумовлюючого начала у вигляді соціокультурного простору як штучного помешкання соціалізованої істоти.

5.3. Нудьга, печаль та самотність як ознаки буденного буття людини та буття на межі

Якщо задатися ціллю звести всі людські прагнення та бажання до спільного знаменника, то таким, радше за все, виявиться стан внутрішнього задоволення. Його іще можна ідентифікувати як стан внутрішнього спокою, умиротворення абощо, хоча це і різні насправді стани, бо притаманні людині в різних станах її буття: від заклопотаної істоти до просвітленого. Все решта, до чого тяжіє і на що націлена заклопотана істота, – по своїй суті лише шляхи або способи набуття стану задоволення, в т.ч. внутрішнього або повного задоволення. В той же час низку руйнівників екзистенціального стану «блаженства» навряд чи можливо звести до чогось одного. Принаймні, широка філософська думка не пропонує відповідних ідей. Відтак, в контексті різноманітних міркувань прийнято чітко розрізняти страх, відчуття самотності, смуток, тривога, печаль, нудьга тощо. Їх природа так і залишається нерозкритою попри те, що вони є предметом численних спекуляцій та досліджень впродовж тисячоліть. Варто лише згадати хоча б імена стовпів філософування. Зокрема, Діогена, Платона, Аристотеля, Марка Аврелія, Августина Блаженного, Б. Паскаля, Г.В. Лейбніца, С. К'єркегора, Р. Генона, П. Тілліха, Х. Ортега-і-Гассета, М. Гайдеґера, Е. Фромма, Т. Адорно, М. Горкгаймера, М. Бубера, Е. Левінаса та інших. Своєї актуальності згадана тематика не втратила також на теренах сучасної України та ближнього зарубіжжя. Дослідженню природи, суті та місця і ролі в житті людини, умовно кажучи, «негативно заряджених» екзистенціалів значну увагу приділяють окрім інших Н. Хамітов, І. Ігнатенко, А. Гагарін.

Між тим, змістовна насиченість піднятої проблематики в поєднанні з її інтерпретаційною невичерпністю саму проблематику робить перманентно актуальною. Тобто кожного разу, коли дослідник звертається до питання природи та функціонального призначення екзистенціалів печалі, самотності абощо, він завжди відкриває для себе їх заново, якщо тільки до цього не ставиться чисто формально. Такі відкриття, звісно, є своєрідною комбінацією, з одного боку суто суб'єктивних переживань, що не підлягають вербалізації, з іншого – міркувань.

Останні набувають своєї інтерсуб'єктивної значущості у випадку, коли опосередковано наштовхують іншого на думку або й безпосередньо пропонують шляхи та механізми опанування себе індивідом, зменшення або нейтралізацію тиску «негативних» екзистенціалів на буття людини; в тому числі, переводячи окремі екзистенціали з області непроясненого, а отже – небезпечного, в площину публічно обговорюваного і, таким чином, щонайменше стерпного.

Щоправда, з іншого боку, технологізація людського існування робить останнє все більше нестерпним, оскільки не те що не вгамовує, а навпаки сприяє помітному нарощуванню інтенсивності емоційно тяжких переживань. Йдеться насамперед про переживання знову ж таки нудьги та самотності, оскільки, як може виявитися, «найжорстокіше в цьому світі – почуття самотності, коли людині нічого шукати, ні на що сподіватися» [232, с.488], а відтак і нічому особливо радіти чи чимось захоплюватися. Вона стає здобиччю нудьги, котра, як свідчить життєвий досвід, виявляється досить небезпечною річчю як на емоційно і енергетично слабкого індивіда, неспроможного ефективно протистояти або й протидіяти «деформаторам» стану зібраності чи цілісності людини в купі з численними спокусами. Зокрема, занурюючись в стан нудьги, особливо будучи доведеною до відчаю, до того ж на фоні глибокого суму чи печалі, почуваючись самотньою, буденна людина, не усвідомлюючи того, постійно ризикує переступити межу всякого самоконтролю та самообмеження, зведених на нетривкому ґрунті навіяних страхів та терпіння, і опинитися безпосередньо перед обличчям власних найпотаємніших та водночас чи не найпотужніших пристрастей і бажань, котрі до цього часу їй вдавалося якимось чином притуплювати, стримувати або й уникати їх тиску. Тобто самотня, «з'їдена» нудьгою людина стає сама для себе та інших джерелом небезпеки, оскільки в стані розпачу і безнадії ладна вчиняти найпотворніші вчинки та йти на повідку найниціших витівок чи забаганок.

Аби продемонструвати глибинну суть і водночас реальну небезпеку, яку приховує в собі нудьга, суфії склали і переповідають повчальну притчу про інструменти диявола. Відповідно до неї нудьга – єдиний інструмент в арсеналі

спокусника, на котрий він міг безвідмовно розраховувати, коли всі інші виявлялися неефективними. Адже, якщо вдається вбити клинок нудьги у свідомість людини, то він відкриває простір дії для всіх інших інструментів. А тому, очевидно, немає нічого смертельно небезпечнішого для буденної людини, аніж нудьга, бо вона виявляється ключем до чогось, що приховує в собі більшу небезпеку для людської самоідентичності чи душі, аніж банальна фізична смерть. До речі, переважна більшість релігійних і культових теорій з тих чи інших мотивів, однак фактично одноголосно також визнають нудьгу і суміжні з нею екзистенціали чи не найнебезпечнішими речами в житті соціальної істоти, «приписуючи» останній відповідні «ліки» від екзистенційних «хвороб». Приміром, комуністична ідеологія, не перебираючи, піддавала нищівній критиці всіх «нахлібників» і нероб, котрі нібито паразитують на чужій праці, а насправді мали перспективу опинитися на межі досяжності, умовно кажучи, громадського контролю, точніше сліпої залежності від домінантної ідеї, обравши шлях творчої реалізації, пошуку істини, соціального нігілізму, а чи просто розпусти, в будь-якому випадку так чи інакше ставлячи під сумнів непорушність суспільних норм і традицій та їх онтичну цінність. Своєю чергою християнська догматика взагалі зараховує нудьгу до семи смертних гріхів. І, мабуть-таки, справедливо, бо в арсеналі буденної людини важко знайти хоч щось із того (якщо взагалі можна знайти), що могло б виявитися ефективним «антидотом» проти нудьги, хіба що турбота, та й то, саме нудьга «роз’їдає» «тіло» турботи, а не навпаки. Тобто, одного разу під дією якихось обставин вирвавшись з «обіймів» турботи, буденна людина неодмінно опиняється в «пазурах» нудьги, якщо тільки вона не обрала шлях до самої себе і відповідно знайшла вчителя. Щоправда така людина водночас автоматично пориває з буденністю. Звісно, якщо якийсь індивід час від часу дає, так би мовити, короткострокову слабину, то за ним зберігається властивість знову і знову повертатися в круговерть турботливого існування та надалі знаходити собі дрібні життєві радощі і перманентні цілі. Коли ж ні, то такий індивід ризикує пуститися на всі заставки, і алкоголізм в даному випадку виявляється не

найжахливішим способом справитися з нудьгою та самотністю. Як і божевілля, до речі, котре саме по собі, як правило, є захисним механізмом, що вберігає основу ідентичності від цілковитого розпаду.

Таким чином, нудьга виявляється чимось, що йде в парі з турботою, так би мовити, підстраховуючи першу. І вже ці двоє разом виконують певну функцію в бутті буденної людини. Очевидно, вони відмежовують її і водночас оберігають від безпосереднього дотику з чимось, що приховує в собі для непідготовленої до того заклопотаної істоти небезпеку більшу, аніж просто фізична смерть. Щось, що можна ідентифікувати як втрату всякого шансу на збереження власної ідентичності або, традиційними поняттями, душі чи життя вічного по тому, як буде завершений земний шлях. Цим дещо, спираючись на досвід чистих практиків, тобто магів, алхіміків, крірів чи як би їх називали, зокрема К. Кастанеду, А. Кроулі, окрім іншого, є печаль, а чи сум у своєму первісному стані, тобто таких, що не опосередковані прив'язкою до чогось або ж ціннісно знебарвлені. Бо ті печаль і сум, світлі вони чи темні, які знає буденна людина, як правило, це печаль з приводу чогось, сум за чимось чи кимось. І коли на зміну втраченому з'являється щось гідне уваги засмученого індивіда, останній, так би мовити, розвіюється та повертається в круговерть суєти з її дрібними радощами і розчаруваннями. А щодо чистої печалі, то тиск цієї сутнісної складової Всесвіту, принаймні з огляду на досвід чистих практиків, не маючи жодних захисних «обладунків», котрими наділена буденна людина відповідно до її ситуації, здатні витримати лише окремі серед мільярдів, знову ж таки дійсні практики.

Відтак, цілком імовірно, сум чи печаль є тим аспектом прояву Буття чи Всесвіту, які інтелектуально центрована істота схильна зараховувати до проявів зла або й взагалі вважати їх джерелом всякого зла. Адже саме печаль чатує на кожного, хто спотикається на шляху вдосконалення, а точніше – накопичення енергії і внутрішнього зцілення. Зрештою збагнути суть печалі, залишаючись буденною людиною, практично не можливо, оскільки соціальна істота все опосередковує через внутрішній діалог та поняття, щонайменше надаючи будь-

чому з позиції Буття надлишкових ціннісних ознак. Між тим, «маги давнини, котрі дали нам повну формулу магії, вірили, що у Всесвіті існує печаль, схожа до сили, світла, наміру, і що ця вічна сила впливає на магів з особливою гостротою, оскільки у них уже немає захисних щитів. Вони не можуть приховатися за спинами своїх друзів або зануритися з головою в заняття. Вони не можуть ховатися за любов'ю чи ненавистю, за щастям або нещастям. Вони не можуть сховатися ні за чим» [156, с.294]. Вони постають усамітненими перед самотнім Всесвітом і вже ніщо не може тому зарадити. Ніщо не може захистити. Ніщо відвести з-під колосальної потуги удару, який наносить відчуття неспростовної самотності. І кожен, хто виявиться безсилим витримати цей удар, розпорошується в Вічності, будучи за крок до абсолютної свободи. Правда, чим може виявитися в такому випадку свобода, годі собі й уявити. Однак це може бути стан абсолютного неповернення, Ніщо.

Між тим, переконання в глибинній вкоріненості печалі в структурі Всесвіту, на думку Кастанеди, ґрунтується на такій собі ідеї цілісності і повноті Буття, оскільки «не було б повноти без печалі і суму, адже без них немає здорового глузду і доброти, а мудрість без доброти і знання без здорового глузду нічого не варті» [155, с.254]. Та й чого б вони мали вартувати хоч щось, коли будучи позбавленими, якби сказав Платон, форми, залишалися б чистим змістом, тобто невтіленою в буття потенцією. Адже людина знання є такою лише тоді, коли вона власний досвід і енергію використовує у згоді зі Всесвітом, оминаючи всяку спокусу похизуватися чи щось «зробити для себе», тобто задовольнити рудименти своїх забаганок, якщо такі ще залишилися, чи забаганок інших. Інакше кажучи, людина знання вже більше недоступна тенетам егоїзму, хто б чи що б їх на неї наставляло. Вона синхронна з потоком подій, і ця синхронність можлива завдяки здоровому глузду – властивості наділеної свідомістю істоти співпереживати існування Всесвіту з рештою існуючого. Мудрість же, коли вона непідкріплена добром – схильністю свідомої істоти до виваженої самопожертви або, як каже китайська мудрість: згоди волі і сумління, опиняється перед глухим кутом невизначеності і розпадається на

фрагменти. Адже всяка мудрість є дійсно мудрістю лише тоді, коли свідомій істоті достеменно відомо де, коли і як саме вона має докласти своїх зусиль, щоб відновити рівновагу чи спотворений перебіг подій, і вона не вагаючись береться до справи, нічого не цураючись, ні на що не очікуючи, ні на що не розраховуючи, так, якби це було останньою справою всього її життя. Відтак, мудрість сповна проявляється тільки тоді, коли людина цілком стає господарем вибору: робити добро або робити те, що має бути зробленим (Аль-Газалі).

Тож, очевидно, аби свідома істота в ході власного становлення або накопичення енергії, що є рівнозначним накопиченню знання чи досвіду, не схибила так просто зі свого шляху, існує печаль або сум, котрі можуть набувати найжахливіших образів та іпостасей, починаючи з самотності і аж до різноманітних проявів того, що буденна людина схильна вважати злом. Зрештою, «печаль людської істоти така ж потужна як і переляк» [154, с.305], а тому має властивість тримати людину в певному тонусі, при цьому виступаючи своєрідним джерелом інерції, що спонукає індивіда накопичувати енергетичний потенціал, аби подолати, перш за все, внутрішній спротив, тим самим не дозволяючи йому так просто бездумно розпорошувати енергію, що її дарує сам Всесвіт чи рід, і яку в контексті іудо-християнської парадигми найчастіше прийнято ідентифікувати як сексуальну енергію. Хоча під тиском сучасної «культурної» атмосфери буденна людина фактично вимушена розтрачати власну енергію зовсім неефективно навіть не стільки з позицій буття, стільки з огляду на зміст приватного існування, втрачаючи шанс зберегти власну цілісність або принаймні стати на шлях самовдосконалення. Останньому, окрім того, ще й заважає страх перед самотністю, котрий в розрізі соціального існування вивершується на страхові бути незрозумілим, позбавленим уваги інших або й відверто проігнорованим, відсутності можливості поділитися враженнями і переживаннями з іншими. Тому часто виявляється, що піку переживання самотності буденна людина досягає не наодинці, а якраз навпаки за присутності інших: «Для усамітнення потрібно лишень жити одному, тоді як самотність найгостріше проявляється в товаристві інших» [155, с.78]. Останнє

наштовхує на думку про те, що буденна людина явно залежна від інших, неодмінно потребує їхньої присутності і водночас ніколи не знаходить цілковитого задоволення чи спокою в присутності інших. Проте в дійсності може бути якраз навпаки, коли саме безпосередня присутність інших виказує нездоланну відмежованість поміж собою індивідів, принципову неможливість «пройнятися» іншим, сповна «насититися» іншим або й «жити та дихати» ним. А коли людина все ж мріє про щось подібне або й намагається досягти чогось подібного, бездумно вірячи різноманітним байкам під тиском романтизму, вона наражає себе на небезпеку глибокого розчарування, апатії, депресії та критичного переживання самотності. Тому твердження Кастанеди стосовно самотності певним чином розкриває специфіку людської ситуації: «Самотність для мене поняття психологічне, душевне, усамітнення ж – фізичне. Перше притупляє, друге заспокоює» [156, с. 348]. Зокрема може виявитися, що людина не онтологічно чи об'єктивно потребує присутності інших, як те стверджує звичне сприйняття світу, а радше психологічно, за звичкою, або як сказала б Ханна Арендт, підкоряючись обставинам власного становища, зокрема будучи множинною істотою. Хоча погодитися з контр-версією звичної парадигми і важко, бо ж, аби задовольнити, так звані, первинні, а отже за логікою речей неспростовні потреби, ту ж саму сексуальну жаху чи потяг до розмноження, приміром, людина нібито неодмінно потребує присутності інших. Принаймні «буденне мислення схильне бачити в усамітненні лише форму статевого збочення, і це випливає з глибинної спраги назвати збоченням саму волю до усамітнення» [375, с.13]. Нібито потребує вона присутності інших і задля того, аби реалізувати власні почуття, наприклад, любов, відданість, повагу, а заразом злість, ненависть тощо. Проте, люди, котрі наводять як основний аргумент Любов, коли стверджують, що людина не самотня в своєму житті, «…докорінно помиляються. Якщо любов народжується і вмирає в самій людині, то вона стає похідною від самотності. І тим ще більше роз'єднує людей за повного зовнішнього єднання, навіть дотикання» [339, с.27]. А ще потреба в інших, якщо вірити класикам філософії західного штибу, зокрема Канту, спирається на необхідність раціональної істоти ділитися

міркуваннями з собі подібними, бо ж розум завжди вимагає утвердження власної компетенції в колі раціональних істот.

Між тим, за певної критичної ситуації, об'єктивована або ж раціоналізована, а з іншого боку, романтизована суть потреби в присутності інших може оголитися, і на поверхню піднятися нічим неприкрита правда «психологізму» самотності. Мова йде про ситуації, ймовірні або й реальні, потрапивши в які, людина просто вимушена зафіксувати факт власної неспростовної самотності без жодної допустимої перспективи якимось чином зарадити власному становищу. Наприклад, хтось опинився у відкритому океані, загублений в часі і просторі, або на безлюдному острові, чи в контексті фантастичних оповідок виявився вцілілою жертвою тотальної гуманітарної чи природної катастрофи. До речі, над особливостями відповідних переживань, які можуть охопити людину в момент настання часу «Ч», полюбляють розмірковувати в першу чергу письменники, часто фантасти. Зокрема, досить блискуче суть чуттєвої природи самотності розкрита Д. Уіндемом в його широковідомій повісті «День трифідів». Ставши свідком гуманітарної катастрофи, головний герой вдається до розмірковувань над екзистенційним змістом самотності: «Раніше самотність для мене була просто чимось небажаним, неможливість перекинутися словом, чимось, само-собою, тимчасовим. Я зрозумів, що це дещо більш жахливе. Воно могло пригнічувати, могло викривлювати звичні масштаби і чинити небезпечні жарти з розумом. Воно зловісно ховалося повсюди, напружуючи нерви і видзвонюючи в них тривогою, не дозволяючи ні на хвилину забути, що ніхто тобі не допоможе і нікому ти не потрібен» [344, с.344]. А отже самотність виявляє явно слабке місце буденної людини – її екзистенціальну залежність від інших та ситуативну потребу в них. Адже жоден індивід, будучи соціальною істотою, неспроможний помислити, а чи уявити себе самодостатнім, не зумовленим жодними зв'язками, умовами та обставинами; поза всякими статусами, ролями і обов'язками; без жодних очікувань, сподівань і надій, а головне – в стані внутрішньої тиші, оскільки немає жодних підстав і потреби в невпинному потокові внутрішнього

діалогу. Відтак «позбавити стадну тварину компанії її подібних означає скалічити її, зґвалтувати її природу. Коли стада більше немає, буття стадної тварини завершується. Вона більше не частина цілого; потвора без місця в житті» [344, с.344]. Тому людина, що почувається самотньою, – це апріорі «стадна» істота, що, по-перше, потребує своєрідного тепла і затишку натовпу або маси: такого собі знеособлюючого начала, котре розчиняє в собі не лише індивідуальність, а й приватні клопоти чи переживання індивіда, та знімає з нього всяку відповідальність за його ж існування і вчинки, а отже і тягар ситуативного вибору. По-друге, уникає зустрічі з невідомим як істинним станом Буття Всесвіту та проймання всеосяжною печаллю, спонукувана відчуттям самотності до творення різноманітних захисних «щитів», зведених на фундаменті турботи і суєти.

Відтак, осмислюючи місце і роль низки екзистенціалів, котрі в світлі лінійного мислення набирають негативного забарвлення та виявляються такими собі руйнівниками стану внутрішнього задоволення, слід зауважити на декілька важливих моментів. Перше, все, що представлено в Бутті або так чи інакше відкривається людині, завжди має зміст. До того ж цей зміст буденній людині встановити не дано принципово, що спонукає її постійно вибудовувати різноманітні припущення і теорії. Друге, все, з чим стикається людина або природу і функції чого вона намагається осмислити чи «відкрити», завжди на рівні інтерсуб'єктивного простору має безліч інтерпретаційних варіантів, жоден з яких принципово не відповідає істині чи дійсності. Підставою для відмінності інтерпретацій щонайменше є рівень духовної досконалості або енергетичної потужності (зрілості) людини. Третє, всі екзистенціали певним чином сполучені між собою, перетікають один в інший і ніколи не зводяться до чогось, що фіксують собою поняття. Четверте, схильність буденної людини до розрізнення добра і зла та автоматичного визнання себе мірою всіх речей призводить до того, що людина неспростовно спотворює суть буття, власного існування та дійсності в цілому, тим самим створюючи неспростовні підстави для присутності або й домінанти в її існуванні негативно забарвлених

екзистенціалів. П’яте, попри негативне забарвлення, кожен відповідний екзистенціал, користуючись формулою Ніцше, якщо не «вбиває» конкретно взяту людину, то робить її сильнішою, певним чином спонукаючи її до накопичення енергетичного потенціалу і, як наслідок, духовного зростання. Шосте, екзистенціали в бутті конкретної людини розкривають стан її самоідентичності, особливості її актуалізації, висвітлюючи тим самим покликання або специфіку досвіду, яку має засвоїти конкретна людина. Тоді як проекції екзистенціалів на буденне існування людини у вигляді цінностей, ідеалів та чеснот вимальовують обриси ідентичності – як бачать конкретну людину інші та які вимоги і очікування до неї висуває спільнота. Сьоме, збагнути істинне призначення негативно забарвлених екзистенціалів в бутті людини не можливо, однак саме вони можуть виявитися глибинним джерелом або першопричиною переживання людиною повноти буття. Інакше суть того, що відбувається з людиною невловима, а творець людини, якщо він тільки є, сам по собі садист.

5.4. Зв'язок творчості, наміру та чистої практики у контексті становлення самоідентичності

Всупереч логіці та звичному сприйняттю світу, котрі нібито доводять протилежне, діяльність буденної людини хаотична та позбавлена всякого осердя, яке б робило її дійсно змістовною з огляду на самого діяча. Цим осердям найперше є творчість – дещо, що перетворює всяку діяльність на досконалий процес, цінний сам по собі та сповнений онтологічного змісту. Щоправда, позбувшись під тиском об'єктивованого світу творчого підходу до власної діяльності, буденна людина в переважній більшості випадків уже навіть не усвідомлює, що вона насправді втратила, оскільки в потоці буденного існування має справу радше з враженням про те, чим може бути творчість, аніж безпосереднім знанням її природи, супроводжуваним специфічними глибинними переживаннями. Та й для чого сучасній людині творчість, коли того не вимагають обставини, адже в свідомість буденної людини, очевидно, глибоко «вживлена» ідея про те, що все вже створено до неї і нібито для неї, просто бери і споживай або користуйся: від самого світу або й Всесвіту до змісту всякого існування, діяльності та образу неї самої і інших. Єдине, що залишається буденній людині, так це виконувати певні функції чи операції, покладені на неї суспільством або нібито обрані самим індивідом, тим самим підтримуючи процес конвеєрного виробництва всіх матеріальних і нематеріальних благ, переважна більшість з яких не стільки необхідні для виживання, скільки спрямовані на задоволення пихи і жадібності та є явно надмірними. Виконання функцій і операцій не потребує нічого з того, на що дійсно здатна людина, а лише автоматичного застосування зусиль, окремих навичок та дотримання певних процедур, завчених до автоматизму. А тому насправді виконавець і операція чи процес виявляються лише дотичними одне до одного: всяка робота виконується так, ніби сама по собі за присутності виконавця. В той же час увага виконавця постійно «блукає» поміж його фантазіями і мріями, точніше доведеними до певного стану візуалізації або ж вербалізованими бажаннями і забаганками. До речі, щодо цього практики

радять: «…Виконуючи якусь роботу, думай перш за все про те, що ти робиш, і не літай у мріях…» [75, с.59].

Інакше кажучи, лише та діяльність, якій індивід віддається сповна, тобто цілком концентрує на ній свою увагу, є чимось більшим, аніж простою сумою операцій, спрямованих на досягнення цілком конкретного результату. Вона є творчою діяльністю і водночас бездоганною діяльністю. Діяльністю в якій сповна себе реалізує індивід або творить: творить себе самого, будучи зануреним у глибини власного буття; творить щось абсолютно нове, чому принципово не може бути аналогу, хай є хоч тисячі копій. Очевидно, подібну здатність до творчості хоча б частково зберегли зокрема митці, адже в стані натхнення вони впадають в такий собі соціальний анабіоз, відмежовуючи себе від геть усіх та цілком віддаючись мистецтву. Щоправда мистецтво далеко не єдиний шлях реалізації творчого начала, адже «творчість може проявлятися в множині способів і лежить в основі багатьох видів активності» [163, с.35]. Тож, однією з ключових, якщо не єдиною умовою творчого процесу є цілковита концентрація уваги на самому процесові, так би мовити, «проживання» самої діяльності без жодної концентрації на чомусь іншому, чи то результаті, чи то мотивах або ж очікуваннях інших. А тому «будь-який поет знає цю істину: коли люди йому обридають, він звертається до прихованих джерел снаги всередині самого себе, і тоді він байдужіє до всіх тих, що довкола нього. Він знає, що «потаємне життя» всередині нього реальне, і порівняно з тим життям інші люди – всього-на-всього «тіні». Але «тіні» горнуться одна до одної, гуртуються» [343, с.119]. Тобто буденні люди тяжіють до маси, тоді як дійсно творчі або суто діяльнісні індивіди уникають всякої «компанії» «злиденних і знедолених», оскільки вони більше не потребують «затишку» натовпу, бо здатні перебрати на себе і витримати відповідальність за своє існування. А це зовсім не просто, бо «лише як воїн можна вижити на шляху знання, тому що мистецтво воїна полягає у віднаходженні рівноваги поміж жахом від того, що ти людина, та захопленням від того, що ти людина» [11, с.121].

Ті ж, хто долучився до творчості, пізнавши її смак, однак кому не вдається віднайти стан рівноваги і утриматися в ньому, часто змушені жертвувати здоровим глуздом або чимось, що буденна людина схильна ідентифікувати як психічне здоров'я. А тому, зазвичай, справжні митці на відміну від численних юрб заробітчан від мистецтва, а особливо на тлі останніх в очах буденної людини виглядають якось дивно або й підозріло; іноді викликають співчуття, але найчастіше зверхність і роздратування. Їх обожнюють і водночас ставляться до них з острахом чи й ненавидять. І все нібито тільки тому, що вони виходять за межі вражень про «нормальну» людину, а насправді своєю присутністю та творчістю ставлять під сумнів цінність і непорушність звичного укладу існування та буденного світогляду, разом з тим мораль, норми і правила соціального дарвінізму-нігілізму, численні «вошиві» цінності. Всім своїм єством і діяльністю вони демонструють наявність чогось такого, що не здатна збагнути та прийняти буденна людина; чогось, що її привчили уникати, боятися, ідентифікувати як прояв витівок втіленого зла абощо; чогось, що спокушає і підштовхує на «гріховні» помисли або й вчинки. А насправді, чогось такого, що є реальністю, неподільною і цілісною, без суб'єктів і об'єктів, добра і зла, без «Я» і «не-Я». Тим же, кому до снаги опанувати себе під час контактів з реальністю, очевидно, значно простіше наводити «мости» з масами, зберігаючи свою осібність і в той же час не особливо вирізняючи себе серед решти, тобто залишатися своїми серед своїх. Очевидно, саме останнім К.С. Станіславський радив «навчитися важке перетворювати в звичне, звичне – в легке і легке – в прекрасне» [145, с.321]. Тобто бути таким собі ретранслятором «високого» в мистецтві та людській активності взагалі в просторі естетизованої буденності, близької і прийнятної масам.

Відтак творчість може виявитися чимось на зразок провідника між буденним світом заклопотаної істоти та реальністю як вона є або як вона безпосередньо відкривається кожному, хто так чи інакше переключив свою увагу з численних турбот, суєтних цілей і безлічі бажань на щось невимовне і неймовірне, на реальність. А коли так, то всякі намагання збагнути суть

творчості шляхом спроб якимось чином об'єктивувати її, зробити самостійним феноменом, відмежованим від індивіда і його спроможності осягати реальність, насправді є радше містифікацією природної властивості людини недотворчими облудливими персонами, схильними до кічу і зарозумілості. Відповідно різноманітні посередники нібито між творчим натхненням та індивідом, хай це музи або й сам бог, в контексті іудо-християнської парадигми є такими собі атрибутами «невинного» романтизму – властивості обмеженої істоти, загнаної в екзистенціальне підпілля власним невіглаством, прикрашати гірку дійсність, тобто буденність і власну обмеженість або й ницість піднесеними образами, епітетами та обставинами. За ключовим же моментом об'єктивації творчості, очевидно, криється досить ефективний, розрахований на маси, механізм придушення всякого наміру чи прагнення соціальної істоти до відновлення власної цілісності та єднання з реальністю, оминаючи будь-яких посередників і «вболівальників» за спільне благо, людські душі абощо. Окрім того, це ще й досить дієвий засіб нівелювання реальної суті бездоганності, а заразом і ключових властивостей індивіда, доведення до абсолюту котрих є необхідною умовою «пробудження» або навернення людини до реальності. При цьому за бездоганністю криється не що інше як «найліпше використання нашого енергетичного рівня. Природно, вона неодмінно передбачає поміркованість, змістовність, простоту, невинність і найперше вона передбачає відсутність самовідображення» [155, с.343].

До речі, практично всі без винятку недотворчі твори мистецтва хибують саме на те, що ґрунтуються на самовідображенні автора, особливо це проявляється в образотворчому мистецтві та в художній і філософській літературі. А вже про поміркованість, простоту чи невинність годі й говорити. Приміром, жоден визнаний філософський текст взагалі не має нічого спільного з простотою. Особливо це стає зрозуміло тим, хто силкувався читати німецьких класиків, зокрема Гегеля або й інших славетних «мислителів» всіх часів і народів. Зрештою буденна людина, яких би інтелектуальних висот вона не досягала і як би вона не носилася з власними творчим потенціалом, насправді

схильна повсякчас «мудрувати»: шукати і вкладати підтексти в усе, з чим би мала справу; ускладнювати і схематизувати; виводити закони і закономірності, виявляти причинно-наслідкові зв'язки і прогнозувати перспективи. Тоді як дійсно творчі люди «течуть»: творять або діють, концентруючись винятково на самому процесі, відмежовуючись від всього решти, в т.ч. від результату власної активності аж поки не буде досягнуто завершеного втілення чи то в тексті, чи то в образі або нових умовах і обставинах існування. Вони просто беруться за справу, бо інакше не можуть, а не тому, що розраховують на якийсь конкретний результат. Останнє, тобто раціональна націленість на кінцевий продукт, за що б її не видавали або якби її не маскували, є чистим заробітчанством або накопиченням з елементами творчості чи без них. Однак зрозуміти це буденній людині, а тим більше прийняти надто важко хоча б з огляду на те, що будучи позбавленою справжньої стабільної ініціативності, вона не годна братися за жодну справу, аж поки не переконається в досяжності певних результатів або не знайде спосіб уникнути безпосередньої відповідальності за вчинене чи зреалізоване. Хоча, як свідчить життєвий досвід, беручись за щось нове і невідоме дійсно ініціативний і, радше за все, творчий індивід немає жодного враження про те, як зробити почате ним ефективно і прагматично. І все ж, «починаючи діяти, ми робимо це, навіть не розуміючи, що саме нам допомогло» [157, с.15]. Тобто виглядає так, нібито всяка дійсна творча або, як заведено говорити в наукових колах, інноваційна діяльність здійснюється індивідом в стані трансу, а насправді в стані, так би мовити, зміненої чи розширеної свідомості. До прикладу можна згадати досить поширені перекази про те, як писався роман «Майстер і Маргарита» М. Булгаковим, як творили представники мистецьких кіл Срібного Віку абощо. Щоправда в подібних прикладів є досить суттєве, як на враження буденної людини, слабке місце, адже об'єктивно виглядає так, ніби прояв творчого начала стимулювався наркотичними або подібними до них за принципом дії речовинами, а не відбувався сам пособі природним чином, як це властиво чистим практикам, що

здатні довільно входити в змінений стан свідомості або й постійно залишаються в ньому, при цьому не пориваючи безповоротно з буденним світом.

Окрім того, реалізація будь-якого справді творчого процесу не зустрічає ані перепон, ані спротиву, а отже творча людина, коли й докладає зусиль, то винятково лише для того, аби підтримувати тяглість самого процесу, в іншому випадку, аби пересилити окремі моменти внутрішньої нестабільності чи спротиву, викликаного непритлумленими до кінця бажаннями і попередніми намірами, особливостями складу характеру, організації психіки абощо. Про щось подібне говорить досвід езотериків, які за своєю суттю і є довершеними творчими людьми: «Якщо воїн в чомусь досягає успіху, то цей успіх повинен приходити м'яко, нехай навіть з колосальними зусиллями, але без потрясінь і нав'язливих ідей» [156, с.16]. А коли так, то суто творча людина завжди успішна, питання тільки в тому, що слід вважати успіхом, або чим він є насправді.

Окрім того, за розвитком творчого начала в індивідові як і за будь-якими його дійсними досягненнями чи успіхом завжди прихований або стоїть намір. Прихований намір для початківців. Очевидний намір для чистих практиків: «Для магів він є чимось таким, що не допускає ні обдумування, ні здивування, ні припущень. Вони знають, що в них є єдина можливість – злитися з наміром безкінечності. І вони просто роблять це» [153, с.258]. Інакше кажучи, будь-яка людина досягає успіху, а головне – отримує задоволення від своє діяльності лише тоді, коли її дії збігаються з наміром Всесвіту, коли вона перебуває у згоді зі Всесвітом. Це твердження, окрім іншого, несе в собі досить крамольний, як на буденну заморалізовану істоту, контекст, оскільки дозволяє автоматично підводити під дію наміру Всесвіту будь-яку діяльність людини і її помисли, в т.ч. найганебніші, найжорстокіші, найниціші, принаймні, за умови, коли вони звершуються маніяками, людьми з нездоровою психікою або як ритуальні діяння груп зі специфічними віруваннями. Впоратися з подібною колізією здоровому глузду та раціональному мисленню не до снаги, а тому буденна людина завжди воліє уникати таких колізій, вдаючи ніби їх не існує, а коли вони все ж нагадують про себе, то списуючи їх прояв на витівки «ворога»

людства. Зокрема, так схильні вчиняти адепти іудо-християнства, намагаючись уникнути нерозв'язного протиріччя між тим, що бог є любов, але в світі чиняться різноманітні неподобства. Взагалі сучасна людина за свого життя досить часто зазнає кривди та стає причиною кривди інших, але продовжує сліпо вірити, що бог є любов і його творіння досконале. А коли що й не так, то існує цап-відбувайло – сатана зі своїми полчищами. Просто, їй так зручно жити. А точніше – це стиль і спосіб існування буденної людини, її ярмо, оскільки «діловитість наших життів, наші невловимі захоплення, справи, надії, біди і страхи займають більш високе становище, і на цьому повсякденному базисі ми не усвідомлюємо того, що пов'язані з чимось іще» [155, с.278]. Цим чимось, очевидно, є намір Всесвіту в цілому та стосовно кожної окремої наділеної свідомістю істоти зокрема, оскільки: «у всесвіті існує безмірна сила, що не піддається опису, котру маги називають наміром, і що абсолютно все, що існує в чистому космосі, прикріплено до наміру зв'язувальною ланкою» [155, с.248]. Тобто зміст існування будь-якої істоти – це прерогатива її творця, а не самої істоти, і цей зміст вкладений в намір творця, до якого приєднані всі його творіння. А коли так, то «люди і всі живі істоти є рабами наміру. Ми знаходимося в його лещатах. Він примушує робити нас все, що забажає. Він змушує нас діяти в цьому світі. Він навіть змушує нас вмирати. …Коли ми стаємо воїнами, намір стає нашим другом. Він дозволяє на секунду бути вільним, іноді навіть приходить до нас, так ніби він очікував поблизу» [154,с.301].

До речі, сама по собі ідея залежності всього живого від чогось, що є первинним стосовно нього і причиною його існування самого по собі та специфіки всякого існування взагалі, далеко не нова і висловлюється не лише езотериками чи «отцями» релігійної догматики, але й філософами. Зокрема версія Гегеля про Абсолютну Ідею та її еманацію є суголосною кастанедовій езотериці з цього погляду. До того ж гегелеві міркування про свободу як пізнану необхідність цілком суголосні езотеричному розумінню суті наміру, адже «намір – це бажання, в якому відсутнє бажання, дія, в якій відсутнє діяння. Мати намір – значить, хотіти, не бажаючи, робити, не роблячи» [157,

с.18]. Тобто, кожен, хто має намір, має справу не з чимось конкретним, якби це було у випадку з інтенціями, бажаннями та страхами, а з тим, що стоїть за його конкретизацією, з тим, що робить всяке проявлене або конкретне існування можливим взагалі. Для людини ж, як зрештою і для будь-якої іншої істоти, всяке проявлене існування відкривається завдяки спроможності сприймати. Відтак намір і сприйняття нерозривно пов'язані поміж собою, адже «намір – це всеосяжна сила, котра змушує нас сприймати. Ми сприймаємо не тому, що стаємо поінформованішими, наше сприйняття є швидше за все результатом тиску і вторгнення наміру» [155, с.247].

Більше того, саме намір згідно з езотеричним досвідом Кастанеди стоїть за особливостями «організації» світу або тим, як нам відкривається світ, адже «намір присутній повсюди. Саме намір створює світ» [154, с.317]. І разом з тим – «всі ми разом утримуємо свій світ на місці за допомогою свого наміру» [156, с.68]. Отож намір виявляється ключовою ланкою в бутті людина, а можливо й Всесвіту. Саме намір визначає особливості всякого існування. А тому кожен, хто долучається якимось чином до реальності, очевидно здобуває собі в друзі намір, перестаючи бути його рабом. Іншими словами, дійсно творчі індивіди, тим паче ті, хто досяг рівня, коли його діяння завжди бездоганні, тобто чисті практики стають свобідними, принаймні хоч на якийсь короткий час власних звершень або й споглядання реальності. Решта має справу з чимось, що можна назвати долею, фатумом абощо. Відтак самоідентичність виявляється своєрідним каналом, через який Всесвіт проводить наміри щодо конкретної людини, котрі індивід відчуває та ідентифікує як власні наміри. Наміри ж, а точніше бажання, потреби чи й інтереси, які індивід усвідомлює або формує за допомогою інтелекту, насправді є таким собі «продуктом» не індивідуального, а інтерсуб'єктиного походження. Вони стають продовженням «Я» і, відповідно, елементами ідентичності.

5.5. Співвідношення любові як вищого стану самоідентичності та проявів сексуальності в соціальному бутті людини як атрибутів ідентичності

Чим в дійсності є любов, навряд чи хоч комусь достеменно відомо, принаймні з тих, хто про неї так чи інакше говорить, намагаючись охопити якомога ширшу аудиторію. Причин тому декілька. Чи не найбанальніша з них полягає в схильності людей говорити про те, чого насправді їм явно бракує, в чому вони відчувають нездоланну потребу. Але не маючи справи з чимось, як його можна знати? Відтак людству залишається не що інше, як задовольнятися наслідками перманентного втілення в життя процедури заміщення, за якої створюється і постійно підтримується в функціональному стані ілюзія присутності любові в буденному існуванні фактично кожної заклопотаної істоти по мірі її долучення до масової істерії навколо «високого» почуття чи благодаті. Тому не дивно, що серед найпотужніших фікцій любові, з якими тільки має справу людство і якою чи не найбільше воно переймається, мабуть, є таки любов божа. В цьому контексті слід зауважити, що З. Фройд близький до істини зі своїм припущенням про витіснення та заміщення, оскільки у сферу уваги людини, як правило, потрапляє лише поточно-актуальне чи актуалізоване ситуацією. Відтак в розумінні суті любові вимальовується чіткий вододіл: своєрідне невимовне переживання, притаманне винятково індивідуальному зрізу буття і домірне умовно духовному розвитку особи, фактично протиставляється масово сприймабельному образу любові в усьому його культурно-цивілізаційному розмаїтті – від нібито піднесеної божественної чи платонічної любові до суто плотського кохання, тобто злягання. Саме з образами любові безпосередньо мають справу соціальні істоти, будь вони геніальними поетами, митцями, натхненними проповідниками чи просто байдикуватими споживачами ідей і образів. Їх всіх об’єднує одне – пристрасть, джерелами якої є неконтрольована емоційна збудливість або й нестриманість, в поєднанні з інтенційністю та ангажованістю. Відповідно кохання чи земна любов у будь-якому вигляді притаманна буденній людині або представнику

соціуму: «Відхід від стану неупередженості дав йому силу любити. Втрата неупередженості наділила його банальними потребами, відчаєм та безнадійністю – виразними прикметами світу повсякденного існування» [155, с.294].

Окрім того, оскільки святе місце вакантним не буває, то, очевидно, вторинні за своєю природою почуття любові чи кохання заміщають собою такі переживання, які найочевидніше наповнювали «душу» людини до моменту втрати нею неупередженості та певних зв'язків з реальністю. Цією втратою може виявитися втрата дійсного змісту існування, притаманного кожному окремо взятому індивіду в його одиничній унікальності. Тому, коли мова заходить про заклопотану істоту, слушним виявляється твердження про те, що «вона зламалася, оскільки не мала абстрактної цілі» [155, с.295]. Саме абстрактної, бо серед сотень чи тисяч конкретних цілей немає і принципово не може бути жодної дієвої в онтологічному плані, оскільки вони нічого не мають спільного з природою людини, тяжінням до відновлення власної цілісності та набуття свободи. До того ж, всяка конкретна ціль насправді ніколи не буває не те що глибинно-індивідуальною, а й суто приватною, оскільки більшість з них безпосередньо нав'язується громадською думкою, рекламою абощо, а коли й ні, то решта неодмінно формується знову ж таки під тиском оточення та зовнішніх обставин. А от абстрактна ціль сполучена не з набуттям чи досягненням будь-чого, а з реалізацією чи відновленням: реалізацією власної суті, свого покликання чи відновленням втраченого стану внутрішньої рівноваги, припинення внутрішнього діалогу, поверненням у стан безсторонності чи неупередженості або й свободи. Абстрактна ціль тому й абстрактна, бо стосується винятково внутрішнього світу або матеріально непроявленого чи ідейно неоформленого світу, тобто чистого буття, відкритого лише для споглядання чи осягнення.

Однак, посередня людина, будучи частиною спільноти, одиницею роду міцно утримується ізольованою від абстрактного чи реальності. Очевидно, для цього також є певні причини, котрі в світлі здорового глузду та раціонального мислення залишаються непроявленими. І лише езотеричний досвід певним

чином їх може виявити. Приміром, в контексті іудо-християнської містики або кабалістики виявляється, що окремий індивід перебуває до деякого моменту, фактично до смерті, в досить рідкісних випадках не фізичної, а смерті за життя, під постійним впливом родового начала, втіленого в своєрідну матрицю «Адама». І саме родове начало або Адам спонукає індивіда переживати певні відчуття, які він будучи раціональною істотою схильний ідентифікувати радше як почуття, зокрема любов. За допомогою цих відчуттів Адам регулює поведінку своїх «клітин» та процес розмноження людства. Відтак пристрасть або сексуальний потяг в масштабах Всесвіту можуть виявитися чимось на кшталт гормонів, за допомогою яких організм регулює функціонування клітин та окремих органів на рівні індивіда. Хоча сама по собі людина навряд чи налаштована або й коли-небудь буде готова визнати подібну ситуацію як дійсну, віддаючи перевагу власній ілюзії самодостатності, вінця природи, духовної досконалості чи обраності. Відповідно, склалося так, що «навіювання чужої сутності [*Адама*] зазвичай називають любов'ю. Насправді тут існує фундаментальна різниця: любов є одним із найвищих проявів нашої особистості, в той час як в ілюзії, котру зазвичай плутають з любов'ю, наша особистість відіграє роль покірного виконавця наказів, які їй диктує вторинна особистість» [348, с.153]. Тобто те, що в контексті науково-популярних інтерпретацій чи версій прийнято ідентифікувати як первинні інстинкти, зокрема сексуальний потяг або в цілому «нижча природа». А якщо так, то, на думку тих таки езотериків, «ми маємо викорінити із серця інстинкт самозбереження Адама, під якою формою і в якому вигляді він не проявлявся б: любов самця до самки, тому що це самка; любов батьків до дитини, тому що це їх дитина. Це зовсім не призведе до відміни наших почуттів, але до їх радикальної трансформації» [348, с.156].

А ось з цього моменту наступає невизначеність, бо те, що не пережите в ході безпосереднього досвіду, для всякої наділеної свідомістю істоти залишається або принципово неіснуючим, або суто віртуальним. Тобто сама ідея радикальної трансформації почуттів, в т.ч. любові припустима, навіть,

можливо й прийнятна для багатьох, але що то можуть бути за «модернізовані» переживання, для тих, хто особисто не переживав такої трансформації, – тьма-тьмуща. Отож оцінити, так би мовити, вартість трансформованих почуттів, буденна людина не може, а заразом і навряд чи запросто захотіла б, будучи досить інертною істотою, що буквально прикипає до звичної зони комфорту.

Відтак буденну людину, попри її безперервний лемент, цілком влаштовує наявна ситуація. Зокрема, не знаючи іншого, вона ладна творити з відомого суто емоційного переживання захоплення або симпатії, щось нібито невимовно піднесене. Щось на кшталт космічної або божественної любові, при цьому зовсім не гребуючи або й обмежуючись лише умовно плотським переживанням. Тобто таким, що за своє джерело має винятково чуттєво-емоційну сферу. Відповідно така любов насправді є несамодостатнім феноменом, а лише похідним проявом емоційного стану, а тому легко симулюється і часто з досить високим рівнем самовіддачі, аж настільки, що індивід перестає усвідомлювати власну симуляцію любові. Неспростовною властивістю подібного почуття любові, тобто «ерзац-любові» є колосальна потреба в посередникові поміж тим, «хто любить» і «предметом любові». Останнім неодмінно є слово, зазвичай перманентно використовуване задля освідчень, запевнянь і лестощів абощо, а також різноманітні знаки уваги. Окрім того, реалізація ерзац-любові завжди передбачає певний ритуал, хай би навіть він був найпримітивнішим і цілком «вріс» в буденну поведінку, тобто здійснювався і сприймався автоматично, як само собою зрозуміла звичайнісінька процедура.

Врешті-решт, осмислюючи проблему любові, не можливо обійти увагою суфійську мудрість, передану широкому загалу устами Ідріса Шаха: «Люди помилково приймали безпосереднє за Реальне. Те ж саме відбувається з сьогоднішніми ідеями людини стосовно любові. Якби людина тільки знала, що найпіднесеніші ідеї про любов можна назвати найпримітивнішими із можливого сприйняття реальної любові» [302, с.64]. Свій погляд на суть сучасної любові висловлює також Раждніш Ошо, апелюючи до етимології самого поняття любов в англосаксонській лінгвістиці: «Ви здивуєтеся, дізнавшись, що англійське

слово *love*, любов, походить від санскритського слова *лобха*; лобха значить «жадібність». Фактично любов'ю стає засвоєна і «перетравлена» жадібність» [252, с.9]. Звичайно, мається на увазі «жадібність» не суто накопичувально-споживацького ґатунку, а передусім – до уваги з боку інших, адже як не крути, але людина чи не найбільше в своєму існуванні почувається вразливою перед «обличчям» самотності, забутості, непотрібності, а тому більше аніж повітря потребує нехай навіть зовсім недієвих, але все ж гарантій того, що її не залишать самотньою, або хоча б ілюзії, що вона варта уваги інших.

Між тим, часто буває й так, що значно раніше, аніж попіклуватися про «індульгенцію» проти самотності, люди тяжіють до продовження чи реалізації себе в інших. Найчастіше це трапляється з батьками, котрі леліючи своїх нащадків, намагаються або дати їм все найкраще, чого не було в них, або захистити їх від всіх злигоднів світу одним махом, або зробити з них «зірку». В дійсності такі батьки, як правило, не усвідомлюючи того, налаштовані «залюбити» своїх чад, образно кажучи, до смерті. Поки в них не вмре щось суто унікальне, неповторне, можна сказати, душа, чи зникне стрижень первинної ідентичності, і вони не перетворяться на таку собі ляльку Барбі або плаский матеріал для ліплення задуманого: самих себе в тілі дітей. І всі ці процедури руйнування унікальності іншого під виглядом батьківської чи будь-якої іншої любові і опіки прикриваються переконанням в наслідуванні добрих намірів. Щоправда, мудрі кажуть, що добрими намірами дорога вистелена в пекло. Але, якщо з любов'ю, то можна(?). І це не сарказм, це сльози Буття на обличчі заклопотаної істоти, що в нападі власного невігластва, руйнує сама себе. А заразом і інших, щонайменше не даючи їм спокійно жити або й відверто ненавидячи тих, кого ще донедавна любили. Можливо, це також тому, що «така особливість людських істот, вони люблять, щоб їм говорили, що робити, але вони іще більше люблять чинити спротив і не робити того, що їм сказано, і в результаті, вони втягуються в основному в ненависть до того, хто сказав їм» [154, с.91]. Зрештою, в більшості випадків через це чи з іншої причини рано чи пізно «розквітає» ненависть до того, кого ще донедавна нібито любив, або до

кого уважно дослухався. Інакше кажучи, на відміну від справжньої, емоційна за своїм походженням любов, яких би форм і проявів вона набирала, завжди тримається поряд з ненавистю, і готова в будь-який момент поступитися місцем останній. Не даремно ж в народі кажуть, що від любові до ненависті один крок. А от ненависть, до речі, любові не передбачає і не потребує її в свої супутники. Це значить, що як почуття, ненависть є значно ближчою до щирості, а отже й природнішою, аніж «побутова» любов, як би не оспівували і не підносили останню. Така любов котраверсійна, нестійка, а часто ще й інфантильна, куди б чи на кого б вона була спрямована – на коханого, дитину, бога чи будь-яку іншу річ або явище. А головне, вона практично завжди лукавить та реалізується за принципом: «DO UT DES» оскільки заклопотана істота не просто любить, а любить конкретно, тобто завжди за щось. «Даю, щоб ти дав» – так звучить в перекладі з латини щойно згадана фраза, котру Бісмарк вважав за принцип, що є наріжним каменем усякої політичної домовленості. Тож буденна любов по всьому ще є й засобом та водночас розмінною монетою перманентної гри, в котру так чи інакше втягнута всяка цивілізована істота.

Між тим, буденна людина не втратила здатність дійсно любити. Просто ця здатність, як правило, дуже глибоко «прихована» в мотлоху буднів і постійної гри. Фактично вона уже не фіксується і не відображається в затурканій свідомості, розіп'ятій сотнями «хочу», «треба», «не можна» абощо. Однак прибери з існування людини істинну любов, очевидно, світ невпізнанно змінився б. Він, мабуть, нагадував би світ високоорганізованих антропоморфних роботів, емоційно наділених, але водночас програмованих під кожну ситуацію чи випадок. Отож в цей світ привнесено дещо, що робить його живим і незбагненним, одним із того або одним із проявів того є любов. Вона є таким собі мостом поміж реальністю та зашкарублим штучним світом цивілізації. До речі, в «Симпозіумі» Платона Сократ каже: «Людина, що практикує таїнства любові, доторкнеться не до відображення, але до самої істини. Щоб пізнати це благословення людської природи, не знайти кращого помічника, аніж любов» [252, с.7]. Щоправда скласти строге уявлення про те, щоб то значило по-

платонівськи практикувати таїнства любові досить складно з огляду на належність до досить відмінних поміж собою пластів культури Платона та сучасника, вихованого на «молоці» іудо-християнської парадигми. Разом з тим сам Платон не подбав про те, щоб залишити по собі чітких інструкцій чи процедур з приводу згаданої практики, а одне лише твердження. І до нього додається контекст, в якому формувалася платонівська філософія. Базисом контексту античності є естетичне начало, на відміну від сучасного, де гору бере етичне або моральнісне. Відтак практика таїнства любові за Платоном мала б неодмінно сприяти відтворенню краси та гармонії, відновленню цілісності, приміром тієї, що відповідно до легенди була притаманна платонівським «андрогінам». Фактично, для недосвідченого в специфіці античного світу згадана практика, набирає вигляду такого собі вишуканого кохання, піднесеного до вершин естетичного смаку. Без ніяких теоретизувань, повчань і моральних настанов, тільки чиста насолода і, очевидно, повага, вдячність та визнання партнера по коханню. Але за цим всім, все ж має критися ще дещо, інакше Платон насправді виявився б радше не носієм мудрості, почерпнутої з глибини віків, в т.ч. завдяки його вчителям, а всього лише таким собі професійним пропагандистом тілесного, до того ж, як на сучасного критика, гомосексуального кохання. Однак, Платон таки «стовп» людської мудрості, бо його тексти сповнені глибоко змісту. А все тому, що Платону, мабуть таки, відома була сила образного мислення, бо окремі представники античності все ще зберігали певну широту сприйняття та бінарність, тим самим рятуючись від домінанти логіки, що заполонила сучасність. Відтак за Платоном практика таїнства любові повноту свого змісту знаходить в світлі образного мислення: не термінами чи поняттями, а картинками за відсутності внутрішнього діалогу. Саме в такому стані свідомості людині відкривається суть іншого, на відміну від опису чи образу, який визріває на ґрунті внутрішнього діалогу. Захоплення красою іншого, викликало не бажання чи інше переживання, артикульоване в тексті, як це притаманно сучасній людині, а глибинне сприйняття, фактично споглядання іншого. Саме такою здатністю, цілком ймовірно, все ще були

наділені окремі, але не такі вже й поодинокі представники античності, так би мовити, від природи. І Платон, очевидно, один з таких, а, відповідно, і свою філософію творив саме на цьому ґрунті.

Між тим, тяжіння до цілісного сприйняття притаманне і нашим сучасникам. Очевидно, іудо-християнство виявилося безсилим впоратися з цією спроможністю людини раз і назавжди, спробувавши викорінити її під тиском страху побачити щось, що несе на собі печать божественного прокляття, наприклад, демонів, русалок, інших енергетичних сутностей або духів. Зокрема в своїх неперевершених творах Ричард Бах за допомогою алегорії вимальовує картину шляху людини до цілісності, до досконалості, до самої себе, набуваючи здатність сприймати реальність, зокрема людину як вона є. Його герої в якийсь момент відкривають у собі здатність до образного сприйняття, переживаючи невимовні миті захоплення: «…Раптом побачив їх всіх такими, якими вони були насправді, він розгледів їх істинну суть. Це продовжувалося недовго – лишень якусь мить, але йому сподобалося те, що він побачив, дуже сподобалося аж до любові» [23, с.105].

До речі, про щось подібне, тобто своєрідне сповідування екзистенційної цінності та есенційної цілісності об’єкта любові в контексті сучасного дискурсу говорить і Антуан де Сент-Екзюпері, розмірковуючи про суть любові: «Можливо, любов – це обережна спроба повернути тебе до самого себе. Не до того, яким би мені хотілося тебе бачити, а до того, хто ти є насправді..». Але, щоб таке бажання з’явилося і було щирим, в людині мають відбутися величезні зміни. Найперше, це взяття під контроль власного «Я». Якщо й не цілковите усунення, що досягається внаслідок неймовірних зусиль та наполегливої практики лише одиничними представниками людства, то хоча б усталене відведення йому ролі спостерігача на відміну від примхливого володаря. Відтак, з огляду на східну мудрість, «істинна любов – відсутність потреби стверджувати особисте «я» [22, с.123]. Разом з тим, «той, хто істинно любить, знаходить світло лише тоді, коли, схоже до свічки, він стає власним пальним, витрачаючи самого себе» (Аттар із Нішпура). Останнє, між іншим, зовсім не

варто сприймати як таке собі «солодке мучеництво», про яке йдеться зокрема в контексті Біблії: «Любов довго терпить, милосердствує, любов не заздрить, любов не підносить, не гордиться, не залишається байдужою, не шукає свого, не дратується і не мислить зла, не радується неправді, а співрадується істині» [1-е Кор. 13:4-7]; або демонстративну самопожертву (така собі химера іудо-християнського простору). Усунення диктату «Его» є радше звільненням себе шляхом поступового розмивання всіх ідентифікаційних начал, розчиненням всіх зв'язків зі звичним світом та іншими, поверненням всіх боргів і покладанням краю всім очікуванням. Очевидно, в процесі такого звільнення відбувається невпинне послаблення позицій «Я», аж поки воно саме як застаріла груба шкіра не облупиться і не вивільнить остаточно істинну суть людини. Але до того часу, поки людина залишатиметься в «смертельних обіймах» власного «Я», і здебільшого навіть не здогадуючись про справжнє своє становище, нібито намертво прикипівши до свого «Ego», любов для неї виявлятиметься чимось неземним і невимовним, на кшталт того, як її трактують письменники, зокрема Олесь Ульяненко: «І лише те, що є безкінечне, що не піддається ані людському розуму, ані логіці, що не йде назирці зі звичними пристрастями – є любов» [345, с.161]. З іншого боку, попри «високі» сентенції про любов, будучи заклопотаною істотою, сповненою нерозв'язних протиріч, людина віддає перевагу тому, аби розпинати любов не хресті власного жадання. До того її спонукає сексуальність.

Отож в сучасному світі, а він існує стільки, скільки пам'ятає себе людство, наявна певна підміна понять «любові» та «сексуальності». Залишаючись трансцендентними, тобто недосяжними для усвідомлення буденною людиною, ці два феномена, набули свого понятійного обрису в просторі синтаксису та дискурсу або в межах культури в цілому. При чому, «земна» любов є нічим іншим як проекцією сексуальності на становище людини і аж ніяк не самої любові. Адже серед решти інших головна функція сексуальності полягає в тому, аби спонукати людину до відтворення себе в роді, в т.ч. за посередництва слави, роду та світу, як його сприймає заклопотана істота. Задля цього людина

мусить залишатися щонайменше обмеженою істотою, такою, яка б не прагнула індивідуального становлення аж до набуття свободи. Відповідно під тиском сексуальності в антропологічному просторі завжди підтримується стан так званого контрольованого хаосу, коли сексуальний потяг або хіть змушує індивіда постійно шукати або хоча б мріяти про об’єкт її задоволення, до того ж змінний. Відтак саме сексуальність спонукає індивіда, з одного боку, до розчинення себе в масі, а з іншого, до постійного поширення себе і не лише за посередництва потомства, але й в спосіб агресивного ставлення до інших та світу в цілому. Проявом останнього є устремління до непомірного накопичення, невпинного і бездумного споживання, а також поширення себе.

Любов, своєю чергою, навпаки спонукає людину до самозанурення (але в жодному разі не до саморефлексії), тобто до самоспоглядання, відтворення власної цілісності, до виходу за межі абсолютно всіх зумовлюючих начал і зв’язків та уникнення всякого посередника. При цьому любов не витісняє сексуальність і не протистоїть їй, а лише сприяє її вичерпанню, шляхом поступового виведення індивіда за межі зумовленості світом та іншими. Відповідно справжньою проекцією любові на становище людини є відчуття ностальгії та світлого суму.

Висновки до п’ятого підрозділу

Факт відмінності поміж собою людей спирається вже хоча б на феномени ідентичності та самоідентичності. Проте онтологічний критерій розрізнення людей губиться серед решти непоказових критеріїв. Тому ілюзія відмінності людей тримається на голому місці. Водночас дійсна відмінність практично не помічається. Інакше кажучи, в контексті буденного світогляду людина схильна розрізняти собі подібних за вторинними ознаками і властивостями, тоді як первинних вона принципово не помічає, інакше б полишила простір посередності автоматично. При цьому в контексті іудо-християнської парадигми посередня людина стає еталоном соціальної довершеності.

Щодо відмінності між людьми, то езотерики перш за все її бачать в різниці енергетичних потенціалів, що є аналогом принципової різниці можливостей, в т.ч. здатності по-різному відкривати реальність, врешті-решт в специфіці організації існування: від пасивного проживання до усвідомленого вибору активності і напрямку розвитку. Про те ж, що людина це насамперед енергетична істота, говорять численні міфи та легенди, притаманні, якщо й не всім, то переважній більшості етносів, а також тексти езотериків.

За свого існування людина може або нарощувати свій енергетичний потенціал або ж розтрачати його. Це залежить від того роду активності, який людина радше інтуїтивно, аніж довільно обирає, і, відповідно, сполучено з намірами, які спроможна самостійно формувати людина, та тими, що стосовно конкретної людини сформовано Всесвітом або його творцем. Таким чином, відповідно до бачення езотериків, а також у згоді зокрема з протоукраїнською традицією оптимальними існування і активність конкретної людини будуть тоді, коли її наміри співпадатимуть з намірами Всесвіту стосовно неї. Про таку людину прийнято говорити, що вона прямує шляхом серця, тобто тим єдиним шляхом, котрий відповідає саме її ситуації, покликанню абощо. Йдучи шляхом серця, людина накопичує енергетичний потенціал, в іншому випадку – розтрачає. Ознаками того, що її шлях – це шлях серця є легкість поступу, коли

не потрібно через силу долати перепони абощо; відчуття повного задоволення та/або внутрішнього спокою.

Найочевиднішою відмінністю між буденною та досконалою людиною є те, що тільки досконалій людині до снаги довільно припиняти внутрішній діалог, таким чином долаючи тяжіння ілюзії звичної картини світу і прориваючись в реальність як вона є. Без того, аби набути здатність довільно зупиняти внутрішній діалог, людина принципово не здатна щось суттєво переглядати в своєму існуванні. Між тим, щоб набути цю здатність, людині необхідно сформувати і утримувати у власній свідомості намір та робити все можливе для накопичення енергетичного потенціалу. За наміром, тобто бажанням без бажання, езотериками бачиться єдина зв'язкова ланка поміж людиною та Всесвітом або її творцем.

Єдиним же ефективним шляхом реалізації наміру є бездоганність – найкраще використання нашого енергетичного потенціалу. Природно, бездоганність, як стверджують самі практики, вимагає поміркованості, змістовності, простоти, цнотливості і найбільше вона вимагає відсутності самовідображення. Проте, в просторі сучасної культури поняття «бездоганності» дещо спотворене, бо асоціюється радше з результатом, аніж з процесом. А має бути бездоганним саме процес.

Зрештою проживаючи буденне життя, радше інтуїтивно аніж умоспоглядабельно людина схоплює неповноцінність власного існування без того, аби в нього була привнесена свобода. Але чим є насправді свобода людина не спроможна встановити, тим більше на рівні теорії. Хоча роздумів про те, чим же є свобода існує величезна кількість, серед яких провідне місце належить кантовій та гегелевій версії природи свободи і її місця в бутті людини. Між тим, марність теоретичних пошуків суті свободи, накладена на певну потребу в її наявності в поточному житті індивіда, спонукала до різкої конкретизації свободи на рівні її окремих проявів, що в сумі своїй дають соціальну свободу як на множинну істоту або ж ситуативну свободу як на суб'єкта. Все ж зосередженість на соціальній свободі не означає, що людина принципово не

може набути стану свободи за життя. Така можливість у неї є, і вона криється у природі самої свободи.

Буденна людина привчена до того, що найвищу цінність має результат. Тому свободу ідентифікує як певну річ чи явище, котрі мають набуватися в ході цілеспрямованої практики як її безпосередній результат. Як наслідок, досягає інших результатів, відмінних від свободи, не визнаючи останнього та приймаючи набуте або ж як часткову свободу (соціальну, політичну, ситуативну абощо), або як підступні витівки протидіючої сили. Між тим свобода може виявитися своєрідним ефектом, котрий настає внаслідок збігу умов та обставин. Такий збіг, звичайно, не випадковий, а результат певної наполегливої і усвідомленої активності. Тобто свобода по суті виявляється побічним ефектом людської активності і буття.

Інакше кажучи, якщо людина крок за кроком зосереджується на відповідній практиці, занурюється в процес своєї активності аж до настання стану бездоганності, свобода проявиться сама, тоді, коли на неї найменше чекають. Тут діє своєрідний парадокс, щоб набути свободу, потрібно цілком відмовитися від неї. При цьому свобода і її ерзаци різняться в першу чергу тим, що свобода виводить за межі будь-чого відомого і зрозумілого, тоді як ерзаци навпаки допомагають краще прилаштуватися в просторі звичного, в іншому випадку стають необхідними аргументами в мисленнєвій активності, тим самим допомагаючи виправдовувати і слабкості людини, і її кричуще становище.

Механізмом, що найчастіше стримує людину до набуття свободи є страх як невід’ємна складова гами переживань людини. Численні теоретичні дослідження природи страху так і не змогли запропонувати хоч скільки-небудь дієвий алгоритм подолання страху. Внаслідок цього в просторі громадської думки склалося стійке враження, що страх є суто природним явищем, котре відповідає природі людини. Що ж до цивілізованої істоти, то він виявляється ще й ціннісним предикатом, за посередництва якого свою волю диктує творець або відкривається істинна суть принципів соціального співіснування множинної істоти. Відтак на перший погляд здається, що страх допомагає убезпечити

людину від прямої загрози її життю, а з іншого боку, від загрози розтлінню її душі. Проте безпосередній досвід свідчить протилежне: під дією страху людина найчастіше вдається до насилля, лукавства, зради абощо і надто рідко діє героїчно. Тобто страх найчастіше сприяє прояву ницої сторони людської природи, а отже спонукає людину до кроків по шляху деградації. Останнє наштовхує на думку, що страх насправді відповідає радше не природі людини, а її становищу. Тобто людське існування принципово можливе без страху. Страх же в такому разі є своєрідним механізмом упорядкування і управління соціальним простором та соціальною істотою. І цей механізм певним чином «вживлений» в людину, в її свідомість. Таким чином людина боїться тому, що вона мусить боятися. І боїться того, чого вона мусить боятися. Постійна ж боязнь викликає страждання.

На противагу страхові саме страждання, очевидно, є тим пусковим механізмом, який спонукає людину дійсно переглянути свої світоглядні установки та орієнтири, а також цінності та поведінку в цілому. Страх же виконує в житті людини низку інших функцій. Зокрема, він, як ні що інше сприяє утвердженню цінності людського «Я» на рівні звуженої свідомості індивіда і, як наслідок, в павутині множинного егоїзму або просторі культури чи соціальному просторі. Утвердження «Я» в статусі найвищої самоцінності автоматично робить людину досить чутливою до обмежуючих, направляючих і контролюючих інстанцій. Відтак звужена свідомість егоцентричної істоти перетворюється на тотальне поле протистояння поміж бажаннями та інтенціями з одного боку і обмежувальним та детермінантним началом з іншого. Сама ж людина при цьому тяжіє до розчинення в масі собі подібних.

А далі, аби якось відмежуватися від глибинної ностальгії за власною цілісністю, ті, хто так чи інакше звів до мінімуму в собі прояв суто індивідуального, тобто став на шлях «ідейного» змасовлення та/або упокори домінантній парадигмі, призвичаїлися бачити в страхові дещо, що сполучене з високими нотами людського єства. Наприклад, сформувалося ідея про те, що страх пов'язаний з пробудженням духу. Водночас життя та практика свідчать

про зовсім інше: страх є результатом накопичення людиною численних бажань і потягів, що обтяжують її свідомість. Тобто страх є своєрідним сигнальним механізмом, що доносить до звуженої свідомості сучасної людини «інформацію» про численні «негаразди», притаманні її єству. Тому допоки людина не знайде сили в собі та намір, по-перше, переглянути минуле своє без упереджень і жалю до себе, по-друге, викорінити звички та вгамувати бажання, доти вона перебуватиме в полоні страху. Тож ключем до пошуку шляхів поборення страху, цілком ймовірно, може виявитися осмислення суті і функціонального навантаження бажань в житті людини і їх зв'язку зі страхом.

Врешті-решт, страх може виявитися надпотужним фільтром, який не дає жодного доступу до реальності жодному з тих, хто не готовий до того. Ті ж, хто внаслідок специфічних практик або наркотичного чи іншого сп'яніння обійшли страх, не здолавши його джерела спершу в собі, і доторкнулися до реальності як вона є, розплачуються щонайменше втратою здорового глузду.

Каменем спотикання сучасної людини також є нудьга. При цьому вона виявляється чи не найпотужнішим «емоційним деформатором», котрий підштовхує людину переступити межу всякого самоконтролю та самообмеження, зведених на нетривкому ґрунті навіяних страхів та терпіння, і опинитися безпосередньо обличчям перед найпотаємнішими та водночас чи не найпотужнішими пристрастями і бажаннями. До того ж нудьга відповідно до езотеричного досвіду, в т.ч. переданого за допомогою релігійних догматів, вважається ключем до чогось, що є небезпечнішим за саму смерть, тобто руйнування самоідентичності.

«Антидотом» для нудьги в існуванні буденної людини вважається турбота. Хоча насправді саме нудьга «роз'їдає» «тіло» турботи, а не навпаки. А проте, складаючи функціональну пару, саме турбота та нудьга убезпечують непідготовлену людину від повноцінного переживання печалі чи суму у своєму первісному стані. Чисті печаль або сум, як їх розуміють езотерики, вбудовані у Всесвіт і є його одним із первинних проявів на рівні зі світлом, наміром, силою абощо. Відповідно печаль або сум – це ворота до абсолютної самотності,

переживання якої можуть витримати лише, так би мовити, обрані. А за абсолютною самотністю криється свобода як точка неповернення в звичний або допустимий для буденної людини світ.

Підтвердженням тому, що печаль є первісною складовою Всесвіту, є те що, без неї не можлива повнота Буття, адже печаль є добрим ґрунтом для доброти та здорового глузду, а ті в свою чергу умовою для функціонального прояву мудрості та знання відповідно. Тобто доброта надає мудрості, а здоровий глузд знанням форму, тоді як печаль надає форму доброті і здоровому глузду. Це також означає, що чиста печаль позбавляє будь-якої форми все те, що з нею безпосередньо стикається. Тому чиста печаль і складає загрозу «оформленій» людині, тобто такій, що не втратила свою форму або не вмерла за життя, тобто позбавилася будь-яких зумовлюючих начал. Що ж до екзистенції людини, то печаль або сум існують для того, аби наділена свідомістю істота в ході власного становлення або накопичення енергії, що є рівнозначним накопиченню знання чи досвіду та мудрості, не схибила так просто зі свого шляху, котрий по-суті має вести до свободи. Відповідно печаль або сум можуть набувати найжахливіших образів та іпостасей, починаючи з самотності і аж до різноманітних проявів того, що буденна людина схильна вважати злом.

Самотність як провідна форма та канал реалізації печалі відіграє в екзистенції людини суттєву роль. Наявність самотності вказує на неоднозначність ситуації людини: буденна людина перебуває поміж двох вогнів або центрів тяжіння: власної зумовленості, в т.ч. і присутністю іншими як множинна істота, та суверенності як атрибуту унікального прояву буття або онтологічної унікальності. В той час спосіб переживання самотності виказує обраний людиною шлях: або розчинення в масі, аби утвердження власної унікальності. В першому випадку людина переживає психологічне відчуття самотності як гострої потреби в присутності інших. В другому людина усамітнюється, відкриваючи себе для занурення в процес, зосередження на потокові подій, схоплення реальності, тим самим позбуваючись небажаного впливу на себе будь-яких зумовлюючих начал та обставин.

Між тим, в просторі буденного існування найкращими «ліками» від самотності прийнято вважати любов. Часте згадування феномену любові в усьому розмаїтті його проявів говорить про те, що саме любові і не вистачає в житті буденної людини, тим більше, що їй достеменно не відомо, чим же насправді є любов. Відтак соціальна істота вимушена задовольнятися її проявами і образами: від любові божої до суто плотського кохання, накладеними на відповідні переживання, які, як може виявитися, цілком не сумісні з любов'ю, оскільки основою таких переживань насправді є пристрасть. Пристрасть своєю чергою передбачає наявність конкретної цілі, мети або предмету уподобання. Водночас, як стверджують езотерики, любов може поєднуватися винятково з абстрактною ціллю, адже тільки абстрактні цілі відповідають природі людини, а з іншого боку адекватні реальності як вона є, а не як вона відкривається соціальній істоті, зануреній в турботу.

Основу під різні переживання того, що буденною людиною маркується як любов, езотерики різних напрямків описують по-різному. Наприклад, каббалісти стверджують, що певні відчуття або переживання з розряду любові за своє джерело мають таку собі матрицю «Адам», тобто втілення роду. В цьому контексті любов виявляється проявом поривання роду до самозбереження, котрий диктує волю своїм «клітинам», тобто окремим людям, спонукаючи їх розмножатися та дбати про потомство. Тоді як затуркана істота вірить, що це саме вона проявляє любов до коханого, до дітей, до батьків або до народу чи творця. І ця віра постійно підживлюється та посилюється різнорідною романтичною попсою: від мистецтва до релігії. Таким чином увага людини відволікається від істинної, тобто нічим не зумовленої любові. А з іншого боку, тримаючись за звичну картину світу, людина навіть припустити боїться, що звична для неї любов бутафорна, а дійсну любов вона нехтує, бо боїться вийти за межі звичного.

Буденну любов, тобто плотську втіху або ж чуттєво-емоційне захоплення виказує неспростовна потреба суб'єкта любові в посередникові поміж собою і предметом любові. Таким посередником є слово, а ще різноманітні знаки уваги

абощо. Також реалізація ерзац-любові завжди передбачає певний ритуал, хай би навіть він був найпримітивнішим і цілком «вріс» в буденну поведінку. До того ж, езотерики кожен в свій спосіб підкреслюють властивість ерзац-любові тяжіти до утримання власного предмета, маніпулювання ним. Зрештою, звертаючи увагу на ймовірну етимологію самого терміну «любов», той сполучений з санскритським терміном, що собою позначає жадність.

Ще однією властивістю ерзац-любові є її мінливість та швидкоплинність. До того ж вона часто перетікає в ненависть, тоді як ненависть в порівнянні з ерзац-любов'ю є самодостатнім феноменом. Також буденна любов є засобом та водночас розмінною монетою перманентної гри, в котру так чи інакше втягнута всяка цивілізована істота. І все ж світ, як його знає людина, і сама людина, як вона себе знає, не можливі без істинної любові. Принаймні, любов на практиці виявляється сполучним мостом поміж штучним світом помешкання людини або звичним світом та реальністю як вона є. В такому випадку любов радше відкривається образному, аніж логічному мисленню, тяжіє до естетичного начала на противагу етичному, а тим паче моралізаторству. До подібних висновків можливо дійти, спираючись, наприклад, на переданий досвід давньогрецьких мудреців, зокрема Платона.

Покладання естетичного начала в основу схоплення любові дозволяє прибрати посередника, тобто слово. Проте без посередника, тобто слова, представленого і як мораль, і як закон, не можливо упорядкувати людську спільноту, до цінностей якої внесені проекції сексуальності на становище людини, тобто ерзац-любов в усіх її проявах.

РОЗДІЛ 6
САМОІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ДИНАМІЧНИЙ ОБРАЗ ВЛАСНОГО БУТТЯ, КЛЮЧОВІ ОБСТАВИНИ РОЗГОРТАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА САМОІДЕНТИЧНОСТІ

6.1. Доля як посередник поміж цілісною людиною і її буденними та граничними виявами; функціональне навантаження цинізму і лицемірства в реалізації долі

Коли мова заходить про зміст людського буття або екзистенцію, є певні принципові моменти, які навряд чи можливо обминути. По-перше, занурена в будні людина панічно боїться невідомого. По-друге, вона завжди має справу з цілісною картиною світу, зведеною на сукупності вражень та переконань. По-третє, будучи нездатною помислити щось абсолютно відмінне від безмежного чи обмеженого, людина автоматично встановлює всьому початок або визначається з його ймовірним джерелом. Відповідно, доля як своєрідне поняття, покликанням якого є відобразити специфіку приватного буття окремо взятого суб’єкта, інтегрує в собі всі можливі варіації на тему причинності, змісту та особливостей існування і активності суб’єкта. Тому чи не кожен дослідник в сфері філософської антропології так чи інакше торкався проблеми людської долі, або ж ставлячи питання ребром на зразок трьох знаменитих кантівських питань, або ж вбачаючи в долі місток поміж індивідуальним і колективним буттям чи то в радикальному ключі, як до такого висновку дійшли кожен зі свого боку, наприклад, К. Маркс та Ж.-П. Сатр, чи то в ключі холізму, на кшталт переконань пізнього М. Гайдеґґера.

Зрештою, як би там було, але практично всі мислителі тяжіють до того, що за долею фіксують провідну функцію: абсолютно невідоме, а отже і жахливе для буденної людини майбутнє як чисту потенцію буття/небуття трансформувати в передбачуване і певним чином кероване, якщо й не самою людиною, то чимось іншим, існування. І це попри те, що чисті практики, тобто ті, хто певним чином зумів доторкнутися до реальності, раз по раз наголошують на беззмістовності страху перед невідомим «адже кожен здатний набути те,

чого прагне, отримати те, в чому має потребу» [179, с.102]. А тому майбутнє не таїть в собі абсолютно нічого з того, щоб б могло виявитися для індивіда цілком чимось невідомим, незрозумілим, безмежно жахливим абощо. Та й взагалі давня українська народна мудрість з цього приводу говорить, що ніколи ще так не було, аби так було, щоб якось та не було. До того ж, з позиції чистої практики або, зважаючи на те, що, окрім іншого, покликанням людини на землі є її становлення, нарощування духовного, точніше енергетичного потенціалу, їй ліпше не триматися за власні прогнози і передбачення як блосі за кожуха. Адже, «коли відсутня бодай якась визначеність, ми весь час алертні, ми постійно готові до стрибка. Значно цікавіше не знати, за яким кущем ховається кролик, аніж вести себе так, ніби тобі все давним-давно відомо» [157, с.12]. Щоправда подібною цікавістю радше добровільно, аніж несвідомо нехтує левова частка людства, віддаючи перевагу тому, що прийнято ідентифікувати як спокій, стабільність та передбачуваність, а насправді – звичному стилю життя з його перманентними негараздами і клопотами та суєтою, смертельно боячись кардинальних змін в своєму існуванні, тобто виходу за межі екзистенціальної зони комфорту в простір невідомого.

Разом з тим, аби хоча б якось угамувати страх перед невідомим, заклопотана істота привчилася продукувати за допомогою уяви і утримувати в своїй свідомості ймовірну картину власного існування, найчастіше ідентифікуючи її з долею. Відтак в переважній більшості випадків доля сприймається буденною людиною як дещо, що визначає суть та специфіку її існування, її особисті якості та властивості, а також особливості зв’язків і відносин, в яких вона постійно перебуває. Відповідно суть долі або її змістовне наповнення виявляються досить розмитими, коли братися за справу їх конкретизації. На додачу за суттю долі, як вона відкривається заклопотаній істоті, криється не щось однозначне і цілісне, а певна комбінація з трьох умовно самостійних начал, котрі визначають специфіку існування людини. До таких начал належать, по-перше, раціонально-вольова сфера людини або сам індивід як наділена свідомістю і разом з тим свободою вибору та дії, принаймні міркування, істота; по-друге, умови та обставини, в просторі яких відбувається

й існує індивід; по-третє, трансцендентні начала або ж, простіше кажучи, бог, духи абощо. До речі, що стосується обставин і умов, то вони можуть бути представленими як навколишнє середовище, соціальні і політичні інститути або ж в цілому як соціальний простір чи народ. До того ж, як свідчить практика, про потужність перманентного впливу соціального простору на, так би мовити, долю кожного без винятку індивіда як зумовленої соціумом істоти можна скласти більш-менш адекватне враження, досліджуючи проблему натовпу і мас. Зокрема, може виявитися, що «долею народу на набагато більшою мірою керують померлі покоління, ніж ті, що живуть: ми одночасно діти своїх батьків і своєї раси, тобто всього ряду предків. Не тільки відчуття, але ще фізіологія й спадковість визначають для нас вітчизну другою матір'ю. Той запас ідей і відчуттів, який приносять із народженням у світ усі індивідууми однієї і тієї ж раси, утворюють душу раси. Невидима в своїй сутності, ця душа видима в своїх проявах, так як у дійсності вона править усією еволюцією народу» [194, с.82].

Насправді, згадані начала швидше за все не існують самі по собі як окремі структурні одиниці буття людини, але аналітичний або структурно-логічний підхід до осмислення дійсності, притаманний Homo Sapiens, настроєний відображати дійсність саме шляхом її «препарування» і вичленення окремих нібито самодостатніх складових. Хоча інтуїція або езотеричний досвід підказує протилежне: все у Всесвіті взаємопов'язане і взаємозумовлене. Тобто, «все, що існує у Всесвіті, розвивається, переходить одне в інше» [179, с.173]. Тож і доля має бути дечим, що виявляє цю цілісність, персоналізовану на рівні індивіда. Тобто доля – це дещо, що конкретизує ситуацію невід'ємної частини цілісного з огляду на персоналізацію цієї частини, і створення стійкого враження про її відокремлене існування. Відповідно долю можна розуміти ще й як своєрідний «техпаспорт», виданий Всесвітом своєму «продукту» з огляду на його наділеність свідомістю – такою собі властивістю живих істот локалізувати потік сприйняття, суб'єктивуючи його, і маніпулювати ним. Однак, оскільки «ми, будучи буденними людьми, не знаємо або ж колись не знали про наявність чогось реального і функціонального – ланки, що пов'язує нас з наміром, котра

дає нам набуту стурбованість долею» [155, с.283], то і долю ми схильні сприймати радше як щось абстрактне і відсторонене від нас; таке, що існує поза нами і лише якимось чином дотичне до нас. Як наслідок, буденна людина схиляється до переконання, що на власну долю можна і треба певним чином впливати або навпаки принципово не можна, замість того, аби зосереджувати свою увагу і зусилля на самому собі та/або Всесвіті.

Зважаючи на сказане, цілком імовірно, що доля певним чином є дотичною до ситуації відчуження людини від самої себе, деяким посередником поміж цілісною істотою, якою насправді є Людина, і її суб'єктивованою проекцією на соціальний світ, якими ми себе виявляємо з моменту самоусвідомлення. А коли так, то доля, яким би дивним це спершу не здавалося, перебуває у прямому зв'язку з сексуальністю, адже тільки потому, як людина стала, набула або ж відкрила в собі сексуальність, а отже автоматично набула схильність замислюватися над власним становищем, вона постала перед ситуативним вибором або ж його відсутністю, тобто перед джерелом власної долі. Більше того, лише ставши сексуальною істотою і, як наслідок, пізнавши палітру емоцій, біль та страх, занурившись у вир бажань та скуштувавши принад, людина, все ще залишаючись якийсь час здатною дійсно творити, сформувала, умовно кажучи, на енергетичному рівні безліч різноманітних варіантів і стилів існування, перетворивши їх на сукупність незчисленної кількості ймовірних проекцій буття людини, кожна з яких несе в собі потенціал відповідних переживань. Відтак комбінацію відповідних стилів, котрі так чи інакше послідовно один за одним обирає, ба, навіть радше «притягує» кожен без винятку індивід впродовж свого життя, можна вважати долею. Тому насправді, принаймні, якщо йти в контексті езотеричного досвіду В. Зеланда, поданого в низці його книг, зокрема «Транссерфінг», немає нічого дивного в тому, що долю обирають та/або притягують, однак її принципово не створюють, бо з позицій смертної істоти вона існує споконвіку.

А коли так, то і християнство, і мусульманство, й інші релігії чи релігійно-езотеричні школи, звісно кожна на свій копил, близькі до істини в твердженні щодо зумовленості людського буття трансцендентним началом, зважаючи на

те, що «нам дано знати все, адже все вже записано» [179, с.100]. Вже всі можливі, допустимі або й ймовірні варіанти життєвих ситуацій сформовані древніми і силою їх енергетичного потенціалу чи потенціалу Всесвіту закарбовані на «скрижалях» того ж таки Всесвіту або чогось такого, що заведено називати по-різному залежно від домінантної парадигми. Цим чимось може виявитися, відповідно до езотеричного досвіду давніх шаманів «деякий безіменний фактор, котрий страхає своєю простотою, і він же визначає наші долі» [154, с.292]. І далі «сила, котра управляє долею всіх живих істот, називається орлом, але не тому, що це орел, або ж має що-небудь спільне з орлом, або ж якось його стосується, а тому, що для ясновидця вона виглядає, як безмірний чорний до синього полиску орел, котрий стоїть прямо, як стоять орли, досягаючи безмежжя висотою» [154, с.316]. Покликання цієї сили, очевидно, полягає в тому, аби слугувати механізмом, котрий уможливлює реалізацію індивідом власного «вибору». Іншими словами, згадана сила стоїть за тим, аби кожен індивід завжди і неминуче отримував саме те і саме тоді, на що заслуговує, відповідно до власних інтенцій і схильностей, які він, до речі, має можливість переглядати за власним бажанням, точніше, наміром. Щоправда ідея перегляду долі, зважаючи на нібито здатність раціональної істоти усвідомлювати власне існування та наслідки своєї активності, насправді є самообманом. В дійсності перегляд можливий лише з огляду на рівень енергетичного потенціалу або, як сказала б віруюча людина, духовної досконалості індивіда, оскільки «неважливо, що людина приховує або що утримує в собі. Все, що ми робимо, чим ми є, засновується на нашій особистій силі. Якщо у нас її достатньо, одного сказаного слова стане, щоб аби змінити весь хід нашого життя. Але коли у нас недостатньо особистої сили, то найпрекрасніші і найчудовіші відділи мудрості можуть бути розкритими нам, і це розкриття нічого нам не дасть» [153, с.252].

Образно кажучи, кожен індивід здатний взяти тільки те, що він здатний взяти; осилити лише те, на що в нього вистачить сили, тоді як всяка недооцінка або переоцінка можливостей в кращому випадку покладе край будь-яким

намаганням, звівши їх ефект нанівець, в гіршому – спричинить деструктивні наслідки у вигляді проблем зі здоров'ям, депресій або інших психічних розладів, нещасть та бід. Тож міра, точніше відчуття міри, очевидно, є тим ключем, який дозволяє індивіду бути успішним в своїх починаннях або ж ефективним в своїх діях та спонукає людину до бездоганності у будь-чому, за що б вона бралася. Діючи ж бездоганно, при цьому покладаючись на відчуття міри, людина фактично не постає перед вибором, оскільки завжди синхронна з потоком подій в навколишньому середовищі: в неї немає жодної потреби зважувати «за» і «проти», шукати аргументи на користь того чи іншого рішення, взагалі сумніватися, вагатися, чимось перейматися і картати себе за помилки або за неспроможність бути рішучою та послідовною.

Зрештою, виходить, що найочевидніший і найреальніший вибір, який мабуть-таки спроможна вчинити людина за свого буденного існування, керуючись власними міркуваннями чи прагненням – це радикальний вибір: або накопичувати власний енергетичний потенціал доступними наразі індивіду методами і шляхами, або розтрачати те, що дарує життя і Всесвіт. Все інше – поза можливостями і волею буденної людини, оскільки врешті-решт «не існує способу уникнути те, що передбачено. Навіть через смерть» [157, с.121]. Тобто навіть самогубство – це також уже існуючий і «вмурований» в Буття «сценарій», котрий за певних обставин «притягує» до себе індивід, при цьому він не вільний самостійно обрати смерть або уникнути її, в якийсь момент передумавши. Тут все залежить від дивних сил, що діють у згоді з намірами, ведучи кожну живу істоту стежками її долі. Тож, як справедливо, зважаючи на власний життєвий шлях, зауважує Василь Стус, «долі не обирають... Її приймають – яка вона вже не є. А коли не приймають, тоді вона силоміць обирає нас». А з іншого боку, «доля не усміхається рабам. Доля усміхається людям» [177, с.129], тобто тим, хто воліє відбутися на відміну від прагнення набути, накопичити, спожити.

Тож в просторі сьогоднішніх реалій можна стверджувати, що проблема долі в контексті громадської думки врешті-решт може бути зведеною і найчастіше зводиться до проблеми вибору: спроможності людини діяти

відповідно до власних інтенцій, побажань та міркувань або її відсутності. Як наслідок, практично кожен індивід рано чи пізно постає перед питанням, що його колись публічно порушив і актуалізував Достоєвський: чи може людина жити, керуючись своєю неосвіченою волею, або ж вона є лишень «тремтячою твариною». Очевидно, така постановка питання руба як і загалом постановка такого питання зумовлена тим, що для сучасної людини, левова частка уваги котрої сконцентрована на процесах накопичення і споживання, процедура ситуативного вибору стає чи не найголовнішим регулятивним началом її активності. Більше того, своєрідним фільтром, через який пропускаються і за допомогою якого «просіваються» всі відчуття, викликані внаслідок взаємодії індивіда зі світом. Відтак сучасна цивілізована істота живе вибором, точніше ілюзією вибору. І на цьому ґрунті зводить «мури» іншої ілюзії – ідеї долі або ж ідеї раціональної самодостатності людини, як це притаманно кантовому «гуманізму» з його категоричним імперативом, та численним романтичним течіям, котрі авансом вивищують заклопотану істоту над прірвою її ж невігластва або й нікчемності. Однак подібне «людинолюбство», найпевніше, злісно жартує з людиною, адже спонукає її не стільки до пошуку дійсних шляхів свого вдосконалення і повернення власної цілісності, скільки до утвердження в низці явно сумнівних в їх духовному багатстві чи досконалості переконань, на кшталт того, що «…варто цінувати навіть натяк на добро в іншій людині. Лицемірство безсумнівно краще аніж цинізм» [206, с.27].

Інакше кажучи, починаючи з біблійних часів, очевидно, з подання самої Біблії і супровідних їй текстів та повчань, схильність людини до улесливого обману підносилася вище за схильність індивіда ставити під сумнів категоричність і непогрішимість норм та правил соціального існування, в т.ч. і нібито божественного походження на кшталт десяти мойсеєвих заповідей. І, як наслідок, активно культивувалася. А все тому, що за своїми властивостями лицемірство виявляється таким собі своєрідним «скріплювальним» началом соціального простору, оскільки сприяє нівелюванню індивідуальної цілісності та осібності людини, перетворюючи її на стандартного соціального болванчика.

Тоді як цинізм у своєму первинному контексті в дусі кініків спонукав індивіда до вивільнення з-під гніту соціальних догматів та стандартів як таких, що поглиблюють людські страждання шляхом актуалізації непомірної кількості бажань та пристрастей. А коли так, то Христос як історична особа був-таки безапеляційним явним кініком, за що й постраждав від рук лицемірів чи фарисеїв, коли вірити християнській догматиці. Його ж вчинки і повчання лицеміри спотворили до непізнаваного і нещадно експлуатують собі на користь, дбаючи насамперед про власні шлунки і гаманці, а ще задовольняючи всі свої забаганки і пристрасті або йдучи за власною пихою та «вченістю». І все нібито заради суспільного добра та спокою, а ще спасіння людської душі або її духовного зростання, настанови на праведний шлях чи просвіти неуків, як і має бути в кращих традиціях лицемірства.

От і виходить, що буденна людина вже давним-давно блукає поміж лицемірних цінностей, цілей та дороговказів, так і не наважуючись використати впродовж всього свого існування жодного шансу відбутися, стати на шлях до себе, повернути собі гідність та свободу. Тож все що їй залишається вчинити в такій ситуації, так це розвести руками та сказати: така моя доля. Щоправда серед потоку поколінь, що течуть руслом життя, загублені у вирії Вічності, завжди є ті, хто не повірив у невідворотність подібної долі, в кого виявився своєрідний імунітет до лицемірства і невігластва, хто внутрішньо доріс до того, аби хоча б замислитися над тим і зрозуміти, що «вмерти, йдучи за Своєю Долею, значно краще, аніж прийняти смерть як тисячі людей, які навіть не підозрюють про існування Шляху» [179, с.179]. Хоча подібне «просвітлення» також не прояснює ситуації індивіда, не відкриває йому доступ до істини, не робить його автоматично щасливим чи безтурботним. Однак надихає на творчість, на пошук, на дію, а з іншого боку ослаблює страх перед невідомим, і як наслідок, «мертву хватку» за зону комфортного існування. Індивід, що поборов у собі схильність до лицемірства, стає більш відкритим для «вітрів» Вічності, котрі можуть доправити його в найнесподіваніші місця і ситуації, адже «в будь якій справі рішення – лише початок. Коли людина на щось

наважується, зробивши вибір, вона ніби занурюється в стрімкий потік, який понесе її туди, де вона і не підозрювала опинитися» [179, с.93].

Отож, хай там що, але людина, принаймні допоки вона не стане Буддою або чимось подібним до нього, завжди залишається подорожнім в безкрайньому просторі життя. Щоправда одним мандри приносять задоволенням, викликають піднесення, надихають на творчість, тоді як, мандри більшості оповиті рутиною, позбавлені всякого сенсу або й просто супроводжуються розпачем та різноманітними гіркими переживаннями. Проте, заклопотана істота нездатна ось так от запросто відмовитися від своєї «мандрівки», тобто покласти край своєму жалюгідному існуванню і мусить «блукати» життям аж поки не настане її година. Відтак, спостерігаючи за ситуацією людини, езотерики помітили, що будь-яка людина опиняється час від часу перед кардинальним вибором того, що можна назвати її життєвим шляхом. Причому такий вибір завжди зводиться до граничної однозначності: так – так, ні – ні; все решта від лукавого. Людина обирає або шлях серця, або шлях, позбавлений серця. Іншого вибору насправді не існує. До того ж, «обидва шляхи ведуть в нікуди, але один має серце, інший – ні. Один шлях робить мандрівку по ньому приємною настільки, скільки ти ним йдеш, ти з ним одне ціле. Інший шлях змусить тебе проклинати своє життя. Один шлях робить тебе сильним, інший ослаблює тебе» [152, с.41].

Чим є звичайний шлях буденної людини відомо фактично кожному, бо кожен все життя або ж здебільшого мандрує саме цим шляхом, часто навіть не підозрюючи, що існує інший шлях – шлях серця. Хіба що іноді про існування такого шляху серця нагадує світла печаль або ностальгія – переживання чогось такого, чого нібито ніколи не було в буденному житті індивіда, але все ж якимось чином привнесено в його досвід, закарбовано в його пам’яті, вимальовано фарбами чистих емоцій. Чим же є шлях серця словами передати принципово не можливо – це тільки предмет переживання, зокрема переживання піднесення і повноти буття, коли все «в руках горить і крутиться», коли світ світиться чистим світлом радості і здійсненних мрій, коли торжествує захоплення і неймовірна радість, тоді як душа спокійна, а індивід внутрішньо зібраний. До речі, «такий

шлях, коли істинність дій виважується на терезах серця, зустрічається майже у всіх відомих езотеричних течіях та вченнях. Деякі стародавні магічні культури, наприклад, острова Пасхи… прямо називали шлях свого розвитку «шляхом серця», а себе «істинними воїтелями шляху серця» [396, с.24]. До того ж «на шляху серця не може бути домагань, шлях серця – це саме життя» [396, с.24].

Інакше кажучи, шлях серця – це спосіб існування індивіда, котрий знаходить у собі можливість бути синхронним зі Всесвітом, тобто йти за власним покликанням, бути у згоді з наміром, котрий відповідно до своєї природи водночас є спільним для індивіда та Всесвіту. Також шлях серця передбачає вихід за межі зумовленості соціумом, оскільки «що позбавляє розвитку окремої людини або групи людей похвальних якостей, так це їх прив'язаність до повторювання і до того, що має замасковану соціальну основу» (Аль-Газалі). Водночас шлях серця не можливий без сумирності, адже всяка погорда, пиха, глум абощо завжди виштовхують індивіда на шляхи поневірянь і страждання, утримуючи в лоні заздрості, ненависті або ж смертельної байдужості. Інакше кажучи, перетворюють його на буденну заклопотану істоту без явного шансу щось змінити в своєму бутті. А тому «воїн бере свою долю, якою б вона не була, і приймає її в абсолютній сумирності. Він смиренно приймає себе таким, яким він є, але не як привід для співчуття, а як живий виклик» [157, с.16]. Тобто як даність, з якою він має справу, яка є підставою для його активності і досягнень. Як те, що є своєрідним «матеріалом» в його творчих руках. Як предмет його творчості у співдії і повній гармонії зі Всесвітом.

Тож іти шляхом серця – щомиті творити себе і світ. Йти за своєю долею – бути у згоді з собою і Всесвітом, яким би не виявилося покликання індивіда. Врешті-решт, «наша доля, як людей, полягає в тому, щоб учитися для добра або для зла» [152, с.286]. Інакше кажучи, певним чином саме від кожного окремо взятого індивіда залежить, в який «бік» він піде: шляхом згоди сумління і намірів, чи симбіозу бажань і надмірності. Які цілі в своєму існуванні обере і на їх досягнення покладе своє життя та даровану йому енергію.

6.2. Поведінка, дія та вчинки як маркери способів людського буття у соціумі

Дослідженню людської активності приділяється чимало уваги як в просторі філософії, починаючи ще з часів Хрізіппа, Сократа та Аристотеля, а надто із зародженням філософської антропології, зокрема досліджень М. Шелера, Х. Плеснера, Р. Гелена, так і в соціально-гуманітарних науках, особливо психології, де,зокрема, сформувався окремий напрямок – біхевіоризм, в основу якого, між іншим, закладені вчення Дж. Локка про людину як Tabula rasa та критики ідей Т. Гоббса щодо наявності мислячої субстанції. Та все ж, результати подібних досліджень на практиці виявляються малоефективними, якщо мова йде про звільнення людини від злигоднів сьогодення, обтяжуючих її буття обставин, пошуку шляхів до духовного росту і набуття внутрішнього затишку. Хоча в питанні щодо маніпулювання людиною та її активністю, результати спеціальних досліджень іноді виявляються досить дієвими, проте в переважній своїй більшості явно згубними щодо перспектив духовного становлення і розвитку. Відтак існує нагальна потреба в переосмисленні суті проявів людської активності та пошукові дієвих шляхів, які б дозволяли шляхом оптимізації різновидів активності людини сприяти її розвитку і становленню, а не занепаду і розчиненню в масі.

Як показує досвід, нехтуючи можливістю і водночас потребою збагнути, що криється насправді в глибинах її єства, людина втрачає нагоду віднайти дійсне джерело власної активності. Відповідно вона концентрується на раціонально вибудованих мотивах власної діяльності та надуманих умовах і обставинах формування власних міркувань, гадок чи переконань. Хоча в ідеалі все мало б бути по-іншому, оскільки «коли людина вирішує що-небудь робити, вона має йти до кінця, але повинна перебирати на себе відповідальність за те, що вона робить. Не залежно від того, що вона робить, вона повинна найперше знати, чому вона це робить, і потому вона повинна виконувати свої дії, не маючи вже жодних сумнівів або ж жалю щодо них» [153, с.21]. До речі, щоб

зрозуміти і визнати подібне твердження не потрібно багато розуму. А от щоб зробити його дієвим правилом свого існування, потрібна неабияка мудрість і не тільки, оскільки практика потребує знання, на відміну від інформації; наміру, на відміну від побажання; енергії, на відміну від бравади. Між тим, в своєму повсякденному існуванні буденна людина здебільшого має справу з підміною понять і орієнтирів, не усвідомлюючи того. Приміром, їй здається, що вона свідома власних вчинків і поведінки, що це вона вчиняє вибір, виходячи з якихось міркувань, що також нібито продукуються винятково нею. В реальності ж може виявитися все це інакше. Зокрема, поведінка, будучи її надбанням, не є чимось, що соціальна істота вільна змінювати і модернізувати як завгодно, коли їй того заманеться. І це дійсно так, попри те, що подібне припущення виглядає на перший погляд явною нісенітницею.

Прикра похибка, очевидно, закралася в самому розумінні суті поведінки та особливостей її закладання в кожного індивіда. Принаймні, людина звиклася з тим, що поведінка є сукупністю дій та вчинків, до яких вона постійно вдається, будучи свідомою того. При цьому вона певна, що її дія чи вчинок строго співвіднесені з цілями, інтересами, бажаннями, цінностями або якимось еталонними началами. А тому поведінка в очах буденної людини набирає ознак суто раціональної активності, такої, що нібито свідомо провадиться і контролюється. В дійсності ж виявляється, що поведінка є суто ірраціональним явищем, а її базис закладається в період, коли друга сигнальна система людини ще тільки починає формуватися, тобто, починаючи з донатального періоду і аж до того моменту, коли дитина опанує основи вербального спілкування.

В межах згаданого щойно контексту, поведінка набирає рис та ознак значно відмінних від звичного її трактування. По-перше, вона стає самодостатнім явищем, що є чимось відмінним від інших видів активності, притаманних людині, зокрема дії та вчинку; переплітається з ними чи вони доповнюють одне одного, однак ніколи не є предтечею чи наслідком одне одному. По-друге, вона повертає собі природність, бо стає співмірною поведінці будь-якої іншої істоти. Відповідно, в поведінці розкривається і

вичерпується родове або ж колективне начало людини як множинної істоти. Зокрема з цього приводу психолог Герд Гігерензер стверджує, що в переважній більшості випадків людська поведінка зводиться на правилах, встановлених емпіричним шляхом, тобто на, так би мовити, «евристичних правилах» [112, с.1], котрі, звичайно, передаються у «спадок» внаслідок природного виховання. По-третє, за поведінкою простежуються її більш-менш діяльні пускові механізми та коректувальні начала, оскільки вона є способом колективного пристосування цілого роду чи етносу до наявних умов і обставин, в яких віднаходить себе представник етносу. Тобто поведінка є впорядкованою сукупністю звичок та ритуалів, котрі каналізують ці звички. Частина звичок і ритуалів, що виявилися найбільш ефективними або дієвими переростають в традиції або ж стають загально прийнятими моделями поведінки, адекватність яких щонайменше не піддається сумніву. Відтак чиста поведінка містить в собі вироблені і відточені впродовж віків оптимальні реакції представників колективу (етносу) на всі можливі виклики життя, з якими може зіткнутися представник цього етносу. Зрештою, поведінка, осмислена в межах згаданого щойно контексту, повертає дієве ставлення до себе, тобто таке, яке все ж дозволяє впливати на неї, а отже і модифікувати до певної міри за бажанням, а не лише обмежуватися оціночними судженнями та побажаннями. Хоча кардинально переглянути свою поведінку жодній посередній людині не до снаги, тим більше з власної ініціативи та, спираючись на власні ресурси. Її хіба що можна взагалі прибрати з життя людини, вичерпавши в ній потребу і, як наслідок, поклавши край значимості ідентичності як феномену соціального маркування та надання певної значимості особі шляхом визначення її місця і ролі в соціальному просторі. Але позбувшись поведінки, людина перестає бути чимось, до чого ми звиклися, що прийнято розуміти під поняттям людини. В такому разі, відповідно до містичного вчення Карлоса Кастанеди, людина має втратити власну форму, дещо, що виділяє її серед решти живих істот саме як людину за специфікою притаманних тільки їй реакцій на навколишній світ, саму себе та собі подібних. І хоча встановити на раціональному рівні чим же є

або може бути «форма» людини принципово не можливо, все ж про її функціональне навантаження можна скласти певне опосередковане враження, виходячи з того, що «безформенність є, принаймні, руйнівником здорового глузду та холодного розрахунку. Тут не задіяна жодна автоматична емоційна сила. Бути відстороненим, спроможним занурюватися в усе, чим займаєшся – ця здатність природно охоплює собою все, що робиш, включаючи і нестабільність, і навіть саму дріб'язковість» [154, с.48]. Отож людська форма, цілком ймовірно, стоїть за тим, що прийнято ідентифікувати як тенденційність у вітальній активності, упередженість у сприйнятті, інертність мислення, здоровий глузд тощо. Втрата ж людиною своєї форми, очевидно, робить її безпосередньою у будь-якій своїй активності: індивід не реагує, тобто відповідає на виклик подразника, а вчиняє акти, тобто ініціює сам по собі певну дію – стає сувереном стосовно власних дій. В такому разі людина стає чимось подібною до малої дитини, яка ще фактично не спокушена жодними установками та стереотипами і повністю відкрита для світу, для всього, що в ньому діється і має місце, або словами Христа, відкрита для «царства божого», яке здатна унаслідувати. Однак із втратою людиною своєї форми насправді виявляється далеко не все так просто. Кожен, хто починає глибше занурюватися в цю проблему, стаючи на шлях набуття власного езотеричного досвіду або духовного зростання, стикається зі своєрідним парадоксом. З одного боку, людина духу або «воїн має скинути людську форму для того, аби змінитися, дійсно змінитися. Інакше будуть лише розмови про зміни» [154, с.63], а ось з іншого, «не варто припускати чи сподіватися на те, що людина може змінити власні звички. Людина не може змінитися ні на йоту, вона тримається за людську форму» [154, с.63].

Між тим, як і будь-який інший, згаданий парадокс стає очевидним лише тоді, коли людина впритул наближається до певної проблеми, наразі пошуку можливостей довільного управління власним існуванням або хоча б усвідомлення суті того, що відбувається з нею та навколо неї. До того моменту заклопотана істота залишається в просторі ілюзії, в т.ч. щодо власної активності.

Відкривши ж для себе існування вказаного парадоксу, допитливі індивіди так чи інакше доходять висновку, що його не можливо розв'язати, націлившись на його безпосередній розв'язок. Шлях, який би давав змогу людині опанувати саму себе, лежить поза самим парадоксом. А щодо ситуації буденної людини, то дієві механізми довільного управління та трансформації поведінки аж до виведення її зі складу людської активності в цілому, знаходяться поза самою поведінкою та/або всім, що поєднане з її закладанням і відтворенням.

Втім сучасна людина продовжує втрачати рештки ініціативи, остаточно віддаючись на милість соціальній машині або Левіафану, що переймається фактично всіма сторонами існування людини, починаючи з її «виробництва» і завершуючи її «утилізацією». Таким чином людина стає рафінованим споживачем – вона «споживає» не лише продукти, товари та послуги, а що головне і таки досить прикро – образ самої себе, спродукований навіть не стільки оточенням, стільки технологами і донесений до неї та нав'язаний їй як єдино можливий за допомогою ЗМІ та інших засобів. Цілком імовірно, таким чином упав останній бастіон буттєвої осібності людини, оскільки образи інших; зміст та покликання індивідуального або масового існування; картину світу та буття в цілому тощо соціальній істоті завжди нав'язували і продовжують нав'язувати автоматично. Цю функцію досить успішно виконують інститути релігії, громадської думки тощо. Однак останні залишали внутрішній простір людини практично недоторканим: кожен індивід сам покладав чи обирав собі наміри або ж свідомо змирявся з умовами, в яких себе виявляв. Явною ознакою недоторканості внутрішнього простору буденної людини була перманентна внутрішня робота, направлена на співвіднесення динамічних вражень про саму себе та свої вчинки з еталонами, ідеалами та цінностями, а також зосередженість індивіда на діях та вчинках.

За сучасну людину цю роботу виконують технологи, психологи, соціальні інженери. Як наслідок, цивілізований індивід виявляє себе героєм соціальної гри, що стала його ерзац-екзистенцією. Його завдання як рудимент покликання зводиться до того, аби за свого існування набрати якнайбільше «призових

балів» у вигляді матеріальних благ та соціальних преференцій (і, за можливості, передати якомога більше прямим продовженням свого героя, тобто дітям або іншим спадкоємцям). Саме кількість та якість «призових балів» і визначають «обличчя» кожного героя сучасності. Тому не дивно, що поведінка сучасних героїв виявляється досить лінійною, банальною, зведеною до споживацької. А ті мінімальні відхилення від стандартної поведінки, котрі час від часу проявляє соціальна істота, найчастіше пов'язані з конкуренцією за пріоритет споживання обмеженого ресурсу. Хоча затуркана істота, яка до того ж ще й виявляється цілком обмеженою, воліє не помічати своє безпорадне становище. Більше того, вона ще й призвичаїлася видавати свої вади та обмеженість за чесноти чи й за взірець культурності, освіченості або й духовності, а тому тяжіє до того, аби ідентифікувати власну ситуацію в цілому та поведінку зокрема як щонайменше пристойну або й таку, що варта наслідування іншими.

І все ж попри те, що фокуси з видаванням бажаного за дійсне діють досить заспокійливо на психіку буденної людини, вони щонайменше залишаються безглуздими з огляду на саме життя вже хоча б тому, що насправді, «гарна поведінка – останній прихисток для посередності» (Генрі Хаскінс). Звичайно, це якщо спиратися на оціночні судження, а з позицій практики «гарна поведінка» виявляється не чим іншим, як ознакою лінійно впорядкованої спільноти, що перебуває радше на межі виродження, аніж соціальної досконалості, адже репрезентанти «гарної поведінки» в своїй масі представляють екзистенційне болото. Хоча з іншого боку, сучасна людина не настільки вже й пропаща, попри те, що її ситуація виглядає дуже неоптимістично, якщо брати до увагу наявні домінантні моделі поведінки, притаманні сучаснику. Порятунком для кожного, хто відчуває в собі силу здолати або хоча б чинити відчутний спротив трясовині болота сучасного споживацтва, помноженого на нігілізм та онтологічну апатію, можуть виявитися дія та вчинок. Ці два своєрідних різновиди активності можуть реалізуватися лише за умови, коли людині вдається зберегти за собою хоча б частину автономії або ж час від часу повертати собі цей стан, котрий

сполучений з самовідчуванням та самоідентичністю. Отож дія та вчинок, кожен на свій штиб, вказують на прояви суто індивідуального начала в людині та виказують особливості самоідентичності відповідно.

Останні, принаймні дія, найчастіше виглядають в очах західних мислителів як досить загадкові явища в житті людини, адже вони не мають під собою очевидного джерела чи мотиву, а тому певним чином поєднані зі спонтанністю або свободою. Зокрема, на думку яскравої представниці сучасного філософського цеху Заходу Х. Арендт, «те, що людина спроможна діяти, означає, що від неї можна очікувати несподіваності, що вона здатна виконувати те, що нескінченно неймовірне» [11, с.136]. Окрім того, ані дія, ані вчинок ніколи не мають власного завершення або вичерпання в конкретній ситуації. Вони також не тягнуть за собою остаточних наслідків, а лише проміжні результати. Кожна дія, вплітається у вервечку інших дій, втрачаючи власне ініціююче джерело. Зрештою, всяка дія перебуває десь на межі мовлення і мовчання або й поза ними взагалі, бо сама по собі вона спирається на чисте знання, що не потребує жодного раціонально-мисленнєвого супроводу, разом з тим покладається винятково на абстрактні переживання і відчуття. Однак діючи, буденна людина постфактум завжди співвідносить свої дії та вчинки з ієрархією цінностей, цілей, пріоритетів тощо, намагаючись встановити їх якість та співмірність добру і злу або користі чи зиску. Тоді як чистий діяч, тобто той, кому вдалося переглянути всю свою активну сторону буття на користь дії, втрачає власну осібність, вплітаючись в русло подій як завжди адекватне ініціативне начало. Свої дії він співвідносить уже не з власними міркуваннями, а з потоком подій, дотримуючись в усьому синхронності з ним. Чистий діяч завжди діє бездоганно, оскільки, якщо йти в руслі містичної концепції Кастанеди, він втратив форму людини, тобто позбувся буттєвої інерції, що надавалася йому притаманними йому ж звичками, інтенціями та стереотипами.

Таким чином, складається на те, що дії та вчинки буденної людини завжди залишаються співвіднесеними з поведінкою, а отже ніколи не досягають власної повноти та спонтанності, хоча безумовно виказують притаманну будь-

якому діячу його сутнісну цілісність, не проявлену сповна унікальність та екзистенціальну автономію. Тож поведінка в такому разі набирає обрисів своєрідного екзистенціального фільтру, через який пропускаються дії. Комбінація потужного «фільтру» та слабких імпульсів дії притаманна апатичній безвольній, а отже і безликій соціальній істоті – людині-масі. Навпаки, потужні імпульси дій, що відносно легко «просочуються» крізь фільтр поведінки – ознака соціально активної істоти, неординарної особистості, лідера за своєю природою. Того, хто тяжіє до досліджень і відкриттів, хто налаштований на перегляд різноманітних світоглядних установок або й світоустрою, будь-то соціальний простір чи звична картина світу. В цьому ряді осібне місце належить переважній більшості геніїв та митців. Часто їхні дії набирають максимальної інтенсивності лише в разі, коли вони захоплені творчістю. І як результат, з часом на світ з'являється чи то мистецький, чи технічний, чи науковий або філософський шедевр. Однак у повсякденному існуванні вони організовують себе так, ніби цілком затуркані істоти, що в своєму розпорядженні мають мінімум моделей реакцій на виклики життя. Інакше кажучи, вони – саме втілення «заяложеної» поведінки без жодного сподівання хоча б на мінімальну оригінальність.

З усього вище сказаного напрошується досить своєрідний висновок: аби відчутно зрушити проблему людського буття, що поєднує в собі і покликання людини, і природу людини, і її становище та ресурси, з позиції здогадок в бік знання, слід проникнути в таємницю поведінки. Адже поведінка (інтегрована сукупність звичок і моделей реакцій), приміром, стоїть на заваді тому, аби кожен індивід мав змогу довільно зміститися з позиції есенційно-екзистенціальної зумовленості до стану абсолютної спонтанності, не покладаючи на те все своє життя і діяльність, до того ж без жодної надії на відповідний результат. Очевидно, поведінка є також причиною того, що левова частка індивідів, яких тільки знало людство, так ніколи і не відбулися чи не відбудуться, залишаючись посередностями, навіть не стільки в очах інших, стільки у власних переживаннях і переконаннях. А отже припущення про те,

що не існує людей обділених талантами абощо, так і залишиться банальним припущенням хворобливо-оптимістичної уяви затурканої істоти, збентеженої оманливим відчуттям власної величі. Однак осягнути, чим же є поведінка насправді, очевидно, можливо лише тоді, коли вона остаточно буде розпорошена індивідом під тиском його постійних інтенсивних напружених дій. Коли індивід стане бездоганним, йому автоматично відкривається суть того, що перепиняло йому довільний шлях до його бездоганності. Проте цим відкриттям він ніколи не зможе поділитися з іншими. Хіба що враженням про нього. Така природа дійсного знання. Воно відкривається лише у міру досягнення індивідом відповідного стану. Тому все, що до снаги тим, хто досяг власної бездоганності, в цьому випадку, так це виступати реальним свідченням можливого, а також активним спонукаючим та направляючим началом до відповідної активності інших. Кожен же, хто так чи інакше став на шлях здобуття бездоганності, має щонайменше набратися терпіння, щоб мати змогу поступово накопичити і примножити свій запас енергії, аби його дії досягли відповідної інтенсивності.

В цілому, коли мова заходить про активність людини, можна дійти декількох висновків. По-перше, існування людини принципово не можливе без активності, принаймні такий спосіб існування не підлягає навіть уяві. В даному контексті, медитація як спосіб абсолютного відмежування від світу і занурення в самоспоглядання чи споглядання, теж ідентифікується як своєрідна активність, яку медитуючий обирає довільно. По-друге, відповідно до того, як можна виділити два радикально відмінні способи буття людини: спосіб соціального анабіозу або перебування в стані турботи та спосіб тотального самоусвідомленя або перманентної усвідомленості, можна також говорити і про характерні цим способам буття види активності. Турбота розкриває себе в поведінці, супроводжується рефлексією, в т.ч. саморефлексією та, відповідно, внутрішнім діалогом. Усвідомленому способу буття відповідають спонтанна дія та зважений вчинок. Останній можливий лише за умови, коли людина діятиме відповідно до принципу: роби добро або, що маєш робити. А також

споглядання – безпосереднє сприйняття форм за повної відсутності внутрішнього діалогу. По-третє, людина не здатна довільно переглянути власну поведінку, однак концентруючись на діях та вчинках, автоматично сприяє розмиванню звичок та стереотипів, тим самим вивільняючи місце для спонтанності. По-четверте, поведінка є відповідником ідентичності людини, тоді як дії та вчинки виказують особливості самоідентичності конкретно взятого індивіда.

6.3. Гра як «єдине поле» усіх можливих форм активності та ключ до зняття протиріч між ідентичністю та самоідентичністю

Людське мислення і свідомість налаштовані так, що завжди потребують строгої ясності та очевидності як щодо світу і буття в цілому, так і щодо першопочатку всякого існування зокрема. Між тим, оскільки природу ані буття, ані всесвіту, а отже і першопочатку встановити принципово неможливо, все, що залишається в такому разі раціонально центрованим дослідникам, так це вигадати якусь теорію і силою сліпої віри укріпити її серед широкого загалу в статусі завершеного знання. Звичайно, йдеться про ідеї бога, первинного вибуху абощо. В такий спосіб чиста теорія перетворюється на абсолютну практику, коли, умовно кажучи, з нічого або з чистого листа твориться абсолютна (кабінетна) ідея і стає предметом безумовного сприйняття або поклоніння мас. В свою чергу безпосередня практика не настільки масштабна як «кабінетна». Та все ж і в контексті повсякденної практики людина тяжіє до універсальності. Приміром, для сучасних фізиків є надактуальним пошук єдиного поля, котре б стояло за проявом чотирьох відомих сучасній науці полів фундаментальної взаємодії у фізичному світі. Такого поля до цього часу віднайти не вдалося, попри численні припущення, версії та експерименти. Навіть всілякі спроби помітно просунутися в реалізації на практиці, так званої, «Теорії всього» виявляються марними. Принаймні поки що.

Схожа ситуація притаманна також гуманітарній сфері знання. Мислителям так і не вдається віднайти ані джерела свідомості, ані чистих мотивів людської активності. І все ж, дистанціюючись від абсолютизованих ідей цілковитої детермінанти або ж радикальної свободи, варто спробувати віднайти щось на кшталт єдиного поля людської активності. Тобто чогось такого, що було б першоджерелом і першопричиною будь-якої активності, починаючи від споглядання і завершуючи тим, що в науці прийнято називати інстинктом. Принаймні, варто спробувати сформувати ясне упорядковане уявлення про те,

чим же в дійсності є людська активність, як вона проявляється, чим направляється та яке її функціональне навантаження в існуванні людини.

Серед численної когорти дослідників людської активності, звичайно, чільне місце належить Х. Арендт. Рухаючись в контексті провідних філософських течій XX століття, зокрема філософії життя та екзистенціалізму, мислителька аргументовано розрізняє дві великі групи людської активності: vita activa та vita contemplativa. До vita contemplativa Арендт зараховує прояви будь-якої мисленнєвої чи ментальної активності, як-от: споглядання та позбавлені навіть натяку на приватний інтерес міркування естетичного смаку. Відповідно, на думку Арендт, всі форми vita contemplativa так чи інакше сполучені з «філософським досвідом вічності, який може трапитися лише поза сферою людських справ та осторонь множинності людей» [476, с.166]. Тобто всяка активність, котра спрямована на поринання в буття шляхом занурення в самого себе, в простір «… абсолютної свободи в середині людського “Я”…» [11, с.155], котрий, на думку Х. Арендт «…був відкритий… тими, хто не знайшов для себе місце в світі…» [11, с.155]. Або ж тими, хто цілком свідомо віддав перевагу суто суб’єктивним переживанням, таким, що можуть бути лише позначені, але ніколи не розкриті змістовно. Тож vita contemplativa є тим проявом людської активності, який відповідає глибинній природі людини, її єству, тому, що жодним чином не підлягає вербалізації. Це суто внутрішнє, душевне життя індивіда, або «власний» спосіб буття Dasein в контексті ґайдеґґерової фундаментальної онтології.

На відміну від суто внутрішньої, так би мовити, роботи, vita activa передбачає направленість на оточуючий світ та інших, на взаємодію та результат. Відтак vita activa завжди має забарвлення зацікавленості та є інтенційно спрямованою. Подібні характеристики в першу чергу притаманні трьом ключовим різновидам раціонально-фізичної діяльності людини: праці, роботі та дії. Хоча останню, тобто дію, Арендт вважає досить своєрідною формою активності, вдаючись до якої, індивід чи не найповніше реалізує себе, принаймні в публічній або й соціальній сфері. Адже саме дія, що правда

неодмінно в сполученні з мовленням, на думку мислительки, найповніше розкриває індивідуальні особливості людини, її, так би мовити, істинне «Я», доступне для сприйняття і обговорення іншими. Саме за допомогою дії індивід публічно започатковує себе як унікальна істота. Та ж таки дія стоїть за підтриманням міжіндивідуальних відносин і взагалі мережі всіх наявних взаємовідносин в спільноті. З-посеред форм vita activa дія також вимагає найбільшої концентрації та напруги уваги буденної людини, тобто є чи не найбільш осмисленою формою її активності. Відповідно дія та мовлення виявляються ключовими засобами до публічного чи колективно зумовленого існування людини. Взагалі vita activa характеризує людину як суто колективну, точніше зумовлену присутністю інших істоту, або просто множинну істоту. Тому vita activa безпосередньо сполучена зі становищем людини – сукупністю «найтривкіших рис людського становища – таких, що найменше ушкоджуються від злигоднів сучасної людини» [280, с.10], але водночас відповідають суто земному, так би мовити існуванню, сполученому з бажанням індивіда набути світового безсмертя або жаданням слави і, хай би як це замовчувалося, задоволенням в усіх його ракурсах та проявах.

Зрештою про vita activa та vita contemplativa можна з впевненістю сказати, що це радикально відмінні за своїм принципом та вектором реалізації форми активності. І, відповідно, повинні були б за логікою речей за своє джерело мати абсолютно різні причини. Всякі прояви vita activa мали б бути спричинені приватним інтересом, усвідомленим наміром, бажанням або ж застосуванням зовнішніх маніпулятивних впливів, і вже потім з, так званими, чистими мотивами. До останніх Х. Арендт зараховує “…честь, славу, любов до рівності, що їх Монтеск’є називав доблестю або гідністю, або досконалістю, …але також і страх, недовіру або ненависть» [11, с.161]. А ось щодо vita contemplativa, то її джерела практично не можливо прослідкувати, так же як і не можливо виявити природу людини. І те, і інше залишається за межами антропологічного бар’єру або впирається в безсилля пізнавальних можливостей людини.

Відтак, пошуки єдиного джерела всякої активності людини слід би було вважати марною справою. І як правило, переважна більшість мислителів саме так і вважає, нехтуючи або й взагалі не піднімаючи цю проблематику. Та все ж закарбований в тексті досвід чистої практики або езотерики з одного боку, а з іншого численні міфи і легенди, що дійшли до нас навіть нехай помітно спотворені, але з глибин віків, підштовхують до думки про певну слушність, а головне – функціональну змістовність пошуку єдиного джерела всякої активності людини. До такої думки також підштовхує досвід тих, хто вміє уважно спостерігати за оточуючим світом та активністю тих, хто ще не зашкарубнув в тенетах раціонально-логічного мислення або й взагалі кому таке мислення, як прийнято вважати, не притаманне. Звичайно, йдеться про активність немовлят та тварин. Виявляється за будь-якими проявами активності приховується дещо, що можна назвати грою. Звичайно, в даному випадку під грою розуміється дещо глибше, аніж всі відомі варіації того, що можна було б ідентифікувати як гра: від дитячих пустощів до тонкого маніпулювання контекстом чи віртуозного володіння музичним інструментом; від безпечної поведінки тварин до чітко продуманих і впорядкованих розваг людини. Йдеться про праоснову всякої можливої і допустимої діяльності, в т.ч. цілеспрямованої бездіяльності або споглядання чи медитації.

Очевидно, саме ця праоснова або гра, якщо й не є безпосередньою причиною того, чому одні обмежуються лише примітивними формами діяльності, тоді як інші – умовно кажучи, обрані – опановують специфічні практики, сягаючи глибин власного єства та основ всякого буття, то, як мінімум пусковим механізмом до позасвідомого вибору індивідом преференцій власної активності. Відтак, про гру як своєрідний феномен існування можна говорити щонайменше в двох ракурсах: як про гру творця, який, граючи, творить все існуюче і є першопричиною всьому, що трапляється чи діється з його творіннями, аж поки ті не досягають такого рівня досконалості, коли, як стверджують численні езотерики, «вмирають за життя». Або як про гру всякої істоти, котра характеризується іманентною властивістю діяти, але позбавлена

здатності ясно розуміти чи усвідомлювати чіткий зміст власної чи інших діяльності. Тобто активність істоти, котра оперта не на чітке знання того, що саме відбувається і який його зміст, а на враження, припущення та судження інтересу чи зиску та/або диктат обставин і умов, є грою: грою з контекстом, обставинами, потребами; в кінцевому варіанті – грою в таку собі екзистенційну рулетку: пофортунить або ні. Інакше кажучи, коли діяч, вчиняючи ті чи інші дії, вдаючись до тієї чи іншої активності, не може строго бути певним в результатах, а надто в наслідках власної активності, він завжди грає. Тобто вчиняє чи діє навмання, так чи інакше вірячи в те, що його дії чи поведінка мають зміст, несуть на собі чітко визначене функціональне навантаження і гарантують досягнення намічених цілей чи результатів.

Тож всяка усвідомлена чи несвідома активність буденної людини, тобто тієї людини, для якої закритий дійсний зміст її існування та діяльності, зводиться автоматично до гри. Для буденної людини, якими ми себе знаємо все своє існування, її життя, як і життя інших – це лише гра, безперервна і, як правило, беззмістовна з позицій онтологічної унікальності конкретно взятого індивіда. Індивід діє, бо не може не діяти. А як він дії і чому діє саме так, він не знає і знати не може. Хоча, відповідно до глибоко вкоріненого страху перед Невідомим, він завжди мусить діяти – хаотично чи інтуїтивно, аби тільки уникнути смертельної «зустрічі» з Невідомим; аби надати хоч якогось змісту власному існуванню, затраті сил і енергії на пусті речі та розчинити власну екзистенціальну тривогу або й паніку в численних надуманих смислах власної активності, ховаючись за ними, як за щитом. Тож зрештою «кожен із нас відмежовує себе від невимовного знання природніми бар’єрами, специфічними для кожної індивідуальності» [155, с.22].

Таким чином всяка активність буденної людини відповідає її дійсній ситуації: людина не знає ані власної природи, ані діє строго свідомо – вона завжди грає. Грає як зі змістом власного існування, так і з самою собою та Всесвітом або Буттям. Більше того буденна людина приречена на гру. До того ж в переважній більшості – на, умовно кажучи, перманентний програш

впродовж життя і грандіозний з настанням її смерті. Індивід так і залишається загубленим для себе, інших, а отже і для Буття взагалі. Він нібито був і його нібито не стало. Але в просторі Буття абсолютно нічого не трапилося, нічого не змінилося. Звичайно подібної констатації буденна людина в масі своїй не може прийняти до відома, бо це загрожує їй неймовірної потужності розпачем, втратою всякого бажання виживати і, як наслідок, суїцидальними намірами. На допомогу в цій досить пікантній та хиткій ситуації найперше приходить релігія: міфи про безсмертність душі і загробне життя, рай абощо досить якісно блокують внутрішню напругу та екзистенціальний розпач буденної людини. Під дією різного роду версій, доведених сліпою вірою до стану беззаперечної істини, індивід, занурений в одну з світових релігійно-світоглядних парадигм, вигадує для себе упереджений, однак колективно схвалений і тиражований в масах зміст приватного існування зокрема та покликання людини на землі в цілому. І тим з легкою душею задовольняється, приймаючи всі негаразди і злигодні животіння як норму життя, «даровану» божеством. Тобто людина грається у піддавки з власними слабостями, а в кінцевому варіанті з власною долею, життям або покликанням в житті: вона автоматично віддається в розпорядження потоку масових процесів, відмовляючись від власної онтологічної унікальності і водночас задовольняючись штучно сформованими підставами для самоідентифікації: соціальними статусами та ролями. Тому, до якого б виду діяльності не вдавався індивід, а точніше суб’єкт, він завжди грає – виконує ту чи іншу роль. Він виявляє і поводить себе як актор на підмостках життя. Не даремно ж часто до діла і без зауважують, що все наше життя – то гра, а ми в ньому лише актори. І ніхто особливо не задумується над змістом цього афоризму, над глибиною його підтексту. Як не задумується і над тим, що насправді в потоці буденних клопотів має справу не з глибинними мотивами активності, власної та інших, і тим більше не з джерелом всякої активності, а лише з аргументами на користь тієї чи іншої активності чи рішення. Звичайно, при цьому, така підміна теж не помічається індивідом, оскільки він, не усвідомлюючи того, плутає мотиви з аргументами. Інакше кажучи, в буденному

житті або в стані буденної свідомості чи звуженої інтенційно орієнтованої уваги людина здатна помічати або вирізняти лише вміст власної свідомості, а не саму реальність. До речі, на цій властивості буденної людини наголошували і продовжують наголошувати переважна більшість практиків, в т.ч. Платон, котрий на прикладі широко розтиражованого міфу про печеру, апелюючи до образного мислення, намагався продемонструвати справжній стан пізнання буденної людини. Людина пізнає, точніше, має справу лише з «тінями» реальності або, знову ж таки, із вмістом власної свідомості. При цьому «тінями» мотивів активності є аргументи: вчинивши в минулому або, що називається наперед, тобто в майбутньому подумки, індивід віднаходить виправдання власним вчинкам. Ці виправдання він ідентифікує або подає іншим як нібито дійсні мотиви, як те, що безпосередньо спонукало до тієї чи іншої дії або схилитися до того чи іншого рішення. Однак при цьому не бере до уваги той факт, що обставини та умови, в яких він опинився і за наявності яких має діяти або приймати рішення, є абсолютно невипадковими. І саме вони синхронні мотивам. Саме через них проступають і реалізуються як глибинні мотиви, так і взагалі джерело всякої активності.

Тобто умоглядно можна прослідкувати таку собі своєрідну послідовність. Першоджерело всякого існування, далі – дійсні причини всякої активності, закладені в самому Першоджерелі, далі – умови та обставини, в яких себе виявляють діячі, в т.ч. їх природні і набуті властивості та схильності як умови їхніх можливостей, і, нарешті, сама активність в супроводі її суб’єктивного відображення діячем. Для людини таке відображення є потоком думок, котрий самою нею не контролюється, але на якому постійно і майже безроздільно сконцентрована її увага. Саме цей потік думок водночас є і актуалізованим вмістом свідомості, і відображенням цього вмісту. Саме в ньому криється загадка схильності людини зосереджуватися на «тінях», нехтуючи дійсністю або втікаючи від неї. Саме він є пусковим механізмом «гри», в яку постійно грає суб’єкт або сам є породженням «гри розуму». Відповідно, допоки діяч не знайде в собі можливості довільно контролювати, а головне припиняти

внутрішній діалог на бажаний для себе термін, він залишається «бранцем» «платонової печери».

Механізмів, тобто технік та правил, які б за наполегливого та методичного вправляння тягли за собою набуття здатності довільно контролювати внутрішній діалог, людством вироблено чимало. Практично кожна етнічна культура знає ті чи інші способи домогтися внутрішньої тиші, відновити власну цілісність, попередньо позбувшись всього, що так чи інакше стримує, обтяжує, заважає, відлякує абощо. Щоправда сучасна цивілізація в іпостасі іудо-християнської парадигми завдала нищівного удару як по етнічних культурах, нівелювавши всі їхні набутки або звівши до стану «ширживтку» чи «попси», так і по сутності самої людини, відбивши в переважної більшості сучасників навіть бажання думати про щось подібне та прагнення до самореалізації кожним індивідом як унікального буття, як чогось, що має за своє джерело Буття або саме є божественною суттю за своєю природою. Як наслідок, люди та людство в цілому опинилися в стані рабства. Образно кажучи, серця і розуми індивідів та мас перебувають в полоні певних своєрідних ідей, точніше, мовою езотериків – еґрегорів, зокрема іудейського бога, комуністичного ідеалу, золотого тільця абощо. В такий спосіб, ставши чистим споживачем, тобто цілковито відмовившись від продукування змісту власного існування та формування образу і контенту індивідуального та колективного буття, людина не лише втрачає хоч якийсь контроль над внутрішнім діалогом, а тим паче відвертається від шансу з часом довільного управління ним, а й «опускається» до того, що її потік думок впорядковується та корегується винятково ззовні, тобто сторонніми стосовно суб’єкта акторами та механізмами. При цьому в хід ідуть всі, так би мовити, підручні засоби: від релігійного навіювання до речовин і апаратів психотропної дії. До того ж, їх застосування прикривається та виправдовується (аргументується) добрими намірами: кожен, хто «промиває мізки» іншим, вірить, що вчиняє щось добре або щонайменше справедливо, виконуючи функцію такого собі караючого меча відплати.

І все ж, попри злигодні, в яких опинилася сучасна людина, остаточно та безповоротно знищити як саме бажання до внутрішнього зцілення та відродження, так і механізми самовідродження, апробовані і вдосконалені у віках, очевидно, не під силу жодній парадигмі чи найпідступнішому еґрегору. Відтак у світі завжди присутні ті, хто зміг опанувати себе і позбутися кайданів буденності, поставивши під контроль свій внутрішній діалог. Вони ті, хто перестали бути частиною або епізодом «чиєїсь» гри, набувши дійсної свободи. Між іншим, як стверджує Мірча Еліаде: «Для індійської думки свобода рівнозначна знанню: той, хто знає, хто відкрив для себе мирські структури буття, звільнився в житті, він уже не належить до космічних законів; відтепер він володіє божественною спонтанністю, він уже не рухається, як людські автомати, згідно із законами причини і наслідку, він «грає» як боги чи як полум'я» [97, с.331]. Інакше кажучи, він сам є причиною власної активності, чимось більшим, аніж діячем, котрий вичерпав в собі необхідність уникати зустрічі з Невідомим або віднайшов в собі сили зустрітися з Невідомим – що по суті своїй є одним і тим же. Більшим, бо вичерпав в собі інерцію, позбувся іманентної необхідності діяти, а отже став недоступним для мотивів, непідконтрольним умовам і обставинам.

Набути відповідного стану або стати просвітленим чи пробудженим (Буддою) теоретично може кожен, бо це чистий потенціал всякої істоти, наділеної свідомістю. Так стверджують езотерики. Про щось подібне говорить здоровий глузд, адже разом з потенціалом до внутрішнього переродження і просвітлення індивіду повертається його суто приватний зміст існування. Проте на практиці виявляється, що надто і надто небагатьом до снаги зцілити себе. Вочевидь, аби це сталося, індивід має набути колосальний досвід, енергетичний потенціал, відтворити у собі усі чесноти, тобто якимось чином підготувати себе до подібної трансформації. Між тим, переважна більшість людей ніколи над цим навіть не замислювалася, залишаючись в потоці буденних клопотів, яких би глобальних розмірів ті не набували. Тобто автоматично відмовлялися від шансу набути власної цілісності, несвідомо обираючи битий шлях мас. Тоді як езотерики

говорять про альтернативний забуттю шлях серця. Порівнюючи існування буденної людини та того, хто якимось чином обрав шлях до самого себе, Кастанеда, наприклад, стверджує: «обидва шляхи ведуть в нікуди, але один має серце, інший – ні. Один шлях робить мандрівку по ньому приємною настільки, скільки ти ним йдеш, ти з ним одне ціле. Інший шлях змусить тебе проклинати своє життя. Один шлях робить тебе сильним, інший ослаблює тебе» [155, с.41].

Судячи з того, як існує буденна людина, виходячи з того, яких вона духовних висот досягає, можна впевнено стверджувати, що за надто малим винятком, сучасна людина в масі своїй йде шляхом, позбавленим серця. Вона лише гірше чи краще, але невпинно грає свої ролі, нав'язані їй оточенням та «жорстокою» дійсністю. Вона перебуває в стані суто соціальної істоти, оскільки її ідентичність і активність практично стовідсотково опосередковується соціумом, точніше певними колективними началами і тільки ними. Тож левову частку власної енергії такий індивід затрачає не на зцілення чи духовний розвиток самого себе, а на утримання колективних начал, на відтворення «матриці», частиною якої він опиняється, найчастіше навіть не підозрюючи того. Тому за будь-якою активністю буденної людини найперше стоїть служіння «матриці» – соціуму та іншим колективним началам. Звичайно, таке «служіння» і є в чистому вигляді грою, в яку постійно грає соціальна істота, до яких би дій вона не вдавалася, яку б активність вона не реалізувала – фізичну чи мислиннєву, яких би аргументів на користь нібито власного вільного вибору вона собі не добирала. До речі, останнє є чи не найприкрішим моментом в існуванні буденної людини: поки людина вірить в те, що вона сама визначає зміст власного існування і є суверенною причиною власної активності, вона, образно кажучи, спить непробудним сном – програє власне нібито існування у власній свідомості, водночас залишаючись в повному розпорядженні, умовно кажучи, обставин.

Таким чином гра виявляється іманентним атрибутом «матриці», в яку занурена буденна людина, а отже і атрибутом самої людини: основою основ її будь-якої активності, допоки людина не віднайде в собі сили порвати з

«матрицею». Проте сила «тяжіння» «матриці» настільки потужна, що переважна більшість індивідів не мають сил навіть для того, аби хоч частково відобразити і усвідомити своє власне становище. Захоплена грою, людина вірить в те, що вона джерело власної активності і причина змістів власного існування. В такий спосіб, граючись сама, вона є частиною гри чогось, що в релігіях прийнято позначати поняттями бога, творця абощо.

6.4. Екзистенціальний спектр самоідентичності: від зумовленої соціокультурним простором істоти до творчого та співтворчого буття

Факт відмінності поміж собою людей виказують окрім іншого феномени ідентичності та самоідентичночності. Проте встановити онтологічний критерій відмінності виявляється не так вже й просто з огляду на хоча б оманливість дійсності як вона відкривається людині. Ті критерії, які б, здавалося, дають стовідсоткову підставу для розрізнення, насправді виявляються непоказовими. Нібито явно відмінні між собою люди на практиці виявляться фактично однаковими: зумовленими світом, поглинуті турботою, сконцентрованими на власному «Его», зрештою ангажовані спільною для мас світоглядною парадигмою. Відтак питання людської буденності або посередності в контексті домінантної іудо-християнської парадигми є досить слизьким вже хоча б тому, що від природи, здається, всі люди мають бути потенційно схожими та з однаковими перспективами становлення, тобто рівними перед богом чи буттям. Принаймні так стверджують (умовно) людинолюбні або гуманістичні теорії, повсякчас обігруючи фактично пусте твердження про те, що не буває не талановитих дітей (людей), бувають не розкриті таланти. Але якщо це так, то кожному окремо взятому індивіду, очевидно, облудливо відмовляють в можливості власного розвитку і становлення, оскільки від нього улесливо приховують або його настійливо спонукають відмовитися від встановлення дійсного стану речей щодо своїх ресурсів і можливостей. До того ж, в просторі іудо-християнської парадигми ставка робиться на колективний нібито прогрес і розвиток в дусі кантіанства чи гегеліанства. Тобто сам по собі індивід виявляється ніщо – чи то раб божий, навіть, якщо людину іноді улесливо називають в окремих випадках сином божим. Останнє якось особливо суті становища людини не змінює в просторі іудо-християнської догматики, за яку нібито все уже вирішив бог або й нібито вмер на хресті, тим самим зробивши неспростовними боржниками чи поставивши перед фактом бездарності, оскільки людина відповідно сама ні в якому разі нездатна здолати свою нібито

гріховну природу. А в іншому випадку не варто їй навіть намагатися щось міняти адже «якого рожна намагатися викупити своїм життям усі гріхи світу, якщо один хлопець 2000 років тому й так це зробив крутіше за всіх?» [151, с.33]. Чи соціальний атом, тісно пов'язаний з такими ж атомами системою надстійких відносин в межах соціально детермінованих прав і свобод. Або й просто персонально диференційований представник соціальної спільноти, носій стандартного набору властивостей та спроможностей, позбавлений будь-якої індивідуальної виразності.

Інакше бачення суті людського існування притаманне езотерикам. Тим, хто зробив ставку на чисту практику, а отже жодним чином не може дозволити собі знічев’я говорити, бо в такому разі ризикує більше, аніж просто життям. З позиції людей практики різниця поміж індивідами є очевидною, однозначною, неспростовною і в той же час змінною, адже її суть полягає саме в тому, аби за свого життя кожна наділена свідомістю істота неодмінно зазнавала змін. При цьому бажано, радше для неї самої, а можливо і Всесвіту чи його творця, аби з власної волі або дотримуючись власного вибору чи наміру, інакше до того її спонукатиме саме, умовно кажучи, життя в той спосіб, який воно обере з огляду на власні, так би мовити, наміри. Ця різниця криється передусім в енергетичній потузі або ж потенціалі кожного окремо представленого індивіда, що відображається і в його специфіці сприйняття, і в особливостях мислення, і в стані свідомості та специфіці самоідентичності, а також у наявних зв’язках та відносинах з іншими чи спільнотою в цілому.

Про те, що людина – енергетична істота так чи інакше говорять, якщо й не всі, то переважна більшість давніх релігій (іудо-християнство практично наймолодша парадигма посеред них і згаданим фактом досить вміло або й цинічно орудує, спотворюючи його), міфи, містичні вчення та безпосередньо езотерики, ясновидці або просто екстрасенси, згадуючи про чакри і енергетичні тіла, ауру, абощо. Однак найбільш абстрактно, мабуть, людину як енергетичну істоту представлено в прадавніх віруваннях тих, кого прийнято в наш час ідентифікувати як сонцепоклонники, в т.ч. в віруваннях праукраїнців, оскільки

вони виводять «родовід» людини від сонця. Те ж саме стверджує і Кастанеда, наголошуючи на тому, що «ми є частинками сонця. Саме тому ми – істоти, наділені світністю» [154, с.55]. А якщо так, то «найкращий спосіб отримання енергії – це пустити сонце в очі, особливо в ліве око» [154, с.110]. В іншому випадку під час «качання по землі, земля дає енергію» [154, с.110]. А це значить, що людина дійсно-таки живе не хлібом єдиним. Вона постійно черпає енергію зі Всесвіту, перебуваючи з ним в енергетичному симбіозі. І коли той порушується, це щонайменше відбивається на стані її здоров'я, психіки або й призводить до смерті.

Взагалі-то, суть Всесвіту як і сама людина, на думку практиків, не піддаються ані цілісному осягненню, а ні тим паче опису, адже, знову ж таки доречно згадати Сергія Гриневича з його переконанням про те, що «*у всьому є і добро, і зло. Все поєднано, все підлягає впливу жорстких світових законів, яких ми, на жаль і на щастя, не розуміли, не розуміємо і ніколи не зможемо збагнути у всій їх повноті*» [75, с.21]. Хоча з іншого боку «чи не найбільшим проявом незграбності людських істот є неможливість відволіктися від інвентаризації, що її постійно вчиняє здоровий глузд. Але розум не здатний розглядати людину як енергію. Розум має справу з інструментами, що створюють енергію. Однак він ніколи серйозно не задумувався над тим, що ми – дещо, значно більше, аніж інструменти. Ми – організми, що продукують енергію. Ми – кульки енергії» [157, с.29].

Проте, українські езотерики, зокрема Василь Чумаченко, стверджують, що чи не найдекватніший опис, так би мовити, структури Всесвіту та природи людини подає знов-таки Кастанеда. Відповідно до його езотеричного досвіду «Всесвіт виявляється безмежним накопиченням енергетичних полів, схожих на нитки світла. Ці енергетичні поля, котрі називаються еманаціями орла, поширюються із джерела неймовірних пропорцій, метафорично іменованого орлом. Людські істоти також складаються з незчисленної кількості тих же ниткоподібних енергетичних полів. Ці еманації орла формують цілком закрите скупчення, котре проявляє себе

як куля світла розміром з людське тіло, з руками, витягнутими в сторони – дещо схоже на гігантське яйце, що світиться» [155, с.259].

Зрештою, зважаючи на те, що природа людини суто енергетична, саме стан енергетики і є критерієм розрізнення поміж індивідами. Чим більш потужно розвинута енергетика, тим більші можливості та специфічні здібності, притаманні індивіду. При цьому кожен індивід має потенцію як накопичувати енергію або покращувати енергетичний стан, так і незмірно розтрачати. Все залежить від намірів самої людини та Всесвіту стосовно неї. Втім межі енергетичної потуги людини з позицій буденного сприйняття встановити принципово не можливо, оскільки саме по собі сприйняття строго детерміноване і обмежене. Зокрема, «ми сприймаємо. Це – точно встановлений факт. Але те, що саме ми сприймаємо, не належить до числа фактів, котрі настільки однозначно встановлені. Адже ми навчаємося тому, що і як сприймати» [157, с.29].

І все ж більш-менш адекватне враження про диференціацію енергетичних потенціалів кожного окремого індивіда чи будь-якої істоти можна скласти, зважаючи, наприклад, на те, настільки енергетично наповнені головні сім енергетичних вихорів людини, якщо йти в контексті східної езотеричної традиції. При цьому слід звернути увагу, що енергія постачається зі Всесвіту в другий енергетичний вихор людини, а звідти, якщо не вичерпується безпосередньо на підтримання процесу виживання організму і задоволення тілесних потреб, перерозподіляється поміж всіма енергетичними вихорами, накопичуючись у верхніх п’ятьох. Специфіка відповідного накопичення сполучена з тим, що «всі зміни, в тому числі підвищення частот, відбуваються відповідно до експоненціальних або ступеневих залежностей. Тому сумарна енергетична «ємність» п’яти верхніх головних вихрів набагато – практично безкінечно – більша, ніж двох нижніх» [192, с.96]. Однак, судячи з ситуації сучасної людини, попри фактично безмежну сумарну ємність верхніх енергетичних вихорів, у більшості індивідів ці вихори, схоже на те, що ледь заповнені енергією або й взагалі перебувають, так би мовити, в атрофованому

стані або ледь «животіють». Інакше сучасна людина не блукала б постійно поміж «трьох сосен» буття і не опинилася б обличчям перед загрозою, коли «…по декількох десятках років люди в «великому світі» – назвемо це так – впритул зіткнуться з необхідністю боротися з самими собою за власне ж виживання» [192, с.36].

Між тим, «все, що робить людина, пов'язано з її особистою силою. Тому для того, у кого її немає, вчинки сильної людини видаються неймовірними. Сила потрібна навіть для того, аби зрозуміти, що таке сила» [153, с.77]. Відповідно, «знання – це сила. Потрібно багато часу для того, аби накопичити достатньо сили, щоб навіть говорити про нього» [153, с.72], а особливість сили полягає в тому, що «вона не помітна, коли її накопичують» [153, с.83].

Тих же, хто, з огляду на позбавлених сили чи знання, а це переважна більшість індивідів, реалізує неймовірні «проекти» та вчиняє неймовірні вчинки або вдається до неймовірних дій, в народі прийнято називати чаклунами, віщунами, святими або просто екстрасенсами. Щоправда серед останніх надто мало справжніх «талантів», все більше талановиті або й не дуже шарлатани. А от практики різних традицій самі себе називають алхіміками, характерниками, магами, очевидно, тим самим виказуючи той шлях чи його специфіку, який вони обрали для набуття знань, сили та енергії, що фактично є тим самим. При цьому, «щоб бути магом, потрібно мати всю свою світність: ніяких отворів, ніяких латок і все вістря духу. Тому маг, котрий пустий, має відновити свою повноту» [154, с.52]. Інакше кажучи, з огляду на вчення Дона Хуана, остаточно маг відбувається лише тоді, коли він розриває або переживає обтяжливі кровно-енергетичні зв'язки в першу чергу зі своїми нащадками, якщо такі є. Коли ж таких немає, тобто маг бездітний, його головна турбота поєднана з опануванням певної внутрішньої нестабільності, викликаної відсутністю в житті мага врівноважуючого начала.

Взагалі маг або людина знання і чистої практики, це людина, котра якимось чином обрала шлях накопичення енергії, шлях до самої себе, такої, як вона є за своєю природою. Тому ключова різниця поміж буденною і

небуденною людиною полягає у виборі: «Трюк у тому, на чому людина робить наголос. Ми або робимо себе жалюгідними, або робимо себе сильними. Кількість роботи та ж сама» [153, с.86], але ефект абсолютно різний, оскільки, ставши на шлях дійсного знання, людина відкриває для себе перспективу набути щось, що варте всього життя – свободу. В повсякденній же практиці маги на відміну від звичайних людей діють настільки якісно і строго відповідно до ситуації та обставин, що аж перехоплює дух. Чи не найкраще така досконалість дій простежується під час бою, якихось фізичних вправлянь. Приміром, характерники, будучи сам на сам з ватагою супротивників в кількадесят людей, могли її легко розігнати, безпосередньо застосовуючи на практиці, умовно кажучи, надлюдські вміння. Однак, таємниця такого вміння криється в тому, що «магія – це значить прикласти власну волю до ключової ланки. Магія – це втручання. Маг шукає і віднаходить ключову ланку в усьому, на що він має намір впливати, і потому він прикладає до неї свою волю. У мага немає потреби «бачити», аби бути магом. Все, що йому необхідно знати, – це як використовувати власну волю» [22, с.89].

На відмінність між буденною людиною та умовно магом вказує ще й рівень усвідомленості дій та ситуації, оскільки «магія – це стан свідомості. Магією є здатність усвідомлювати дещо, що не підлягає буденному сприйняттю» [155, с.259]. А якщо так, то «усвідомлення – це безмежна ділянка для досліджень мага і звичайної людини. Для того, аби підвищити рівень усвідомлення, ми маємо йти на будь-який ризик, всі засоби для цього згодяться. А проте, усвідомлення може бути підвищеним лише в того, хто наділений спокійним розумом» [156, с.104]. Тобто позбавлений протидіючих на рівні свідомості начал, як то бажання, страх, очікування, інші інтенції. Адже саме нереалізовані бажання, очікування тощо спричиняють постійне внутрішнє проговорювання, за словами магів, внутрішній діалог. Людина концентрує свою увагу на згаданому проговорюванні, тоді як реальність протікає повз її свідомість. Таким чином, будучи зануреною в реальність, буденна людина водночас відгороджується від неї внутрішнім діалогом: виявляється, її цікавить

не сама реальність, а лише те, що вона думає з приводу окремих її проявів. Відтак заклопотана істота стає бранцем власного надуманого світу, постійно проговорюваного в процесі внутрішнього діалогу. Саме тому «змінити нашу ідею світу – є ключем магії. Зупинка внутрішнього діалогу – єдиний шлях до того, щоб реалізувати це» [153, с.271].

Між тим, для буденної людини фактично стан внутрішньої тиші майже не знайомий. Майже, бо саме життя або природа подбали про те, аби іноді людина все ж могла доторкнутися до реальності, мимовільно уникаючи внутрішнього діалогу. Найпростіший спосіб зупинки словесного потоку – це мимовільна концентрація уваги на природному потокові води, на мерехтінні полум'я та на заходові сонця. До речі, ці нехитрі способи «перемикання» уваги часто використовувалися практиками як «ознайомчі» вправи для «неофітів», аби сформувати певну базу для подальших більш складних вправлянь. Окрім того, внутрішній діалог, як правило, припиняється також в критичному стані, коли людському життю щось загрожує. До речі, цей момент, як момент постання людини перед Ніщо або перед смертю в контексті класичної західної філософії глибоко осмислив Мартін Ґайдеґґер. Зокрема, єдиний надійний спосіб досягти «власного» способу буття за Ґайдеґґером полягає в набутті індивідом граничної можливості смерті, що є «…способом буття тут-буття, за якого воно так собі просто відкидається до самого себе, – цілком і повністю, так що навіть спів-буття в його конкретності стає іррелевантним» [370, с.335]. Для пересічної людини, непосвяченої в премудрості сакральної практики, набуття граничної можливості смерті може бути лише за збігу обставин, які не піддаються його свідомому контролю – стан тяжкої хвороби, безпосередня загроза життю тощо. Ні суїцидальна поведінка, ні штучно створені обставини, за яких виникає загроза життю, ні введення себе в стан зміненої психічної діяльності за допомогою психотропних речовин не наближають людину до граничної межі смерті, а лише викликають сильні внутрішні переживання. Це значить, що пересічна людина, будучи теоретично наділеною потенцією досягти «власного»

способу буття, на практиці такої можливості позбавлена, якщо тільки вона не знайде спосіб вийти за завісу буденності.

Звичайно, такі способи віднайдені, успішно апробовані і застосовуються на практиці навіть у наш час науково-технічного «мракобісся». Зокрема «ще тисячі років тому лами відкрили, що всередині себе людина здатна відшукати розгадки до всіх найнеосяжніших таємниць буття. До того ж єдиним істинним способом є практика, тому що, починаючи з деякого рівня складності організації матерії світу, інтелект опиняється безсилим – його засобів не вистачає для осягнення всієї складності та водночас простоти навіть *астрального* світу, не кажучи про численні світи значно вищих рівнів» [192, с.57]. А проте, як демонструє життя, практика від практики різниться, оскільки сама по собі діяльність може виявитися беззмістовною. І то в кращому випадку. Тому важливо, аби всяка діяльність була чітко окресленою і добре усвідомленою, тобто тяжіла до бездоганності. При цьому, «бути бездоганним – означає раз і назавжди з'ясувати для себе, чого ти хочеш в житті, і тим самим підтримати свою рішучість досягти цього. А потім робити все від тебе залежне і навіть більше того, аби втілити в життя власне устремління. Якщо ти не наважився ні на що, ти просто в стані суєти граєш з життям в рулетку» [156, с.89]. Іншими словами «бездоганність – це не що інше, як правильне використання енергії» [155, с.8]. Або «бездоганність – це просто найкраще використання нашого енергетичного потенціалу. Природно, вона вимагає поміркованості, змістовності, простоти, цнотливості, і найбільше вона вимагає відсутності самовідображення» [155, с.358]. Мається на увазі уникнення індивідом концентрації на власних поверхових переживаннях і емоціях, відмова від намагання «догодити» або сподобатися собі чи комусь іншому абощо.

Проте, в просторі сучасної культури поняття «бездоганності» дещо спотворене, бо асоціюється радше з результатом, аніж з процесом. А має бути бездоганним саме процес. І саме процес, будучи бездоганним стає потужним джерелом задоволення буденної людини, оскільки в таких випадках, вся діяльність індивіда йде як «по маслу», все стається якнайкраще, в свій час і за

сприятливих обставин. Проте, будучи суєтною, заклопотана істота надто рідко діє бездоганно, а все частіше на автоматі, йдучи за звичкою, нормами чи порадами «знавців». Вона діє у згоді з власним звуженим станом свідомості. Хоча «для багатьох… трансформація свідомості виявляється надзвичайно складним завданням, оскільки переважній більшості людей надто складно вирватися з тенет сформованих ментальних установок» [192, с.80]. А все тому, що «сучасні люди… наділені до абсурдності нереалістичним сприйняттям і свідомістю, тому що їх погляди засновуються на їх спостереженні суспільних закономірностей і втіленні їх у життя» [156, с.98]. Інакше кажучи, людина виявляє себе не просто частинкою спільноти та культурного простору, а своєрідним бранцем, оскільки всяка численна спільнота не терпить інакодумців, не допускає «безкарної» присутності тих, хто самим своїм існуванням або й діяльністю ставить під сумнів «природність» наявних відносин та стилю існування мас. Тоді як те, «що позбавляє окрему людину або групу людей похвальних якостей, так це їх прив'язаність до повторювання і до того, що має приховану соціальну основу» (Аль-Газалі). Відповідно, найбільш очевидна відмінність поміж буденною людиною та дійсним практиком або магом полягає в стилі існування і становлення. Буденна людина йде в своєму житті битим шляхом, протоптаним в поколіннях, тобто живе як всі, тоді як маг прямує винятково своїм шляхом, дослухаючись до поклику життя. Благо, цей поклик вже не заглушує ані внутрішній діалог, ані «масовий спам» у вигляді громадської думки абощо.

Можна сказати й по-іншому, буденна людина нехтує самоідентичністю заради ідентичності, тоді як практик в усьому покладається на самоідентичність, а ідентичність використовує як нубуток, необхідний для здійснення певних ритуалів чи підтримання зносин в спільноті, будучи неналежним їй і незалежним від неї, а лише певним чином перебуваючи в ній.

Висновки до шостого розділу

Попри примарне враження про впорядкованість активності переважної більшості людей, їх активність має радше спорадичний характер, адже вона позбавлена осердя. Цим осердям є творчість – дещо, що перетворює всяку діяльність на бездоганний процес, цінний сам по собі. Сучасна ж людина в переважній своїй масі фактично розучилася зосереджуватися на процесі, переключивши свою увагу на результат чи предмет активності, відповідно ставши чистим споживачем. Таким чином практика як і специфіка мислення сучасної людини зводиться до відтворення завчених зразків, моделей та кліше.

На противагу зведеній до автоматизму діяльності, котра фактично є відчуженою від її виконавця, творча діяльність, будучи бездоганною за своєю природою, є перманентним процесом становлення самого творця шляхом прояву власної сутності за посередництва як процесу, так і його результату. Як наслідок, творчість автоматично виводить творця за межі соціальної обумовленості, супроводжується вивільненням уваги з-під гніту турботи і її концентрацією на сутності творця як джерелі всякого знання і бачення реальності як вона є.

Таким чином творча людина вирізняє себе з маси, не шукаючи вже більше в її лоні екзистенціального затишку, оскільки здатна приймати відповідальність за своє існування і активність на саму себе. Це відбувається автоматично в творчому пориванні. Однак, якщо напруга творчого поривання виявляється більшою, аніж її готова витримати конкретна людина, найчастіше спрацьовує захисний механізм психіки – людина божеволіє.

Також різниця між творчою та раціонально орієнтованою людиною полягає, окрім іншого, в тому, що творча людина береться за справу, бо інакше, як творити або діяти, вона не може. А ось раціональна істота перш ніж приступити до справи, має переконатися в досяжності поставленої цілі чи набуття результату, в іншому випадку – зняття будь-якої відповідальності за отримані наслідки власної діяльності. Окрім того, справжня творча діяльність завжди

успішна, бо, по-перше, вона ніколи не зазнає спротиву з боку чого б то було і вимагає від творця лише зосередженості; по-друге, вона не потребує наперед даного враження про шляхи і засоби реалізації, тобто відбувається спонтанно.

Також творчу діяльність завжди супроводжує намір. В розрізі бачення езотериків, намір – це сила Всесвіту, відповідно до якої все в ньому впорядковано. Тож творчість дозволяє поєднати намір творця та Всесвіту. При цьому найпростіше суть наміру схопити через своєрідну тавтологію: намір – це бажання за відсутності бажання і дія за відсутності діяння. Тобто намір не пов'язаний з нічим, що є проявленим або конкретним, а з тим, що робить можливим будь-яке існування або сприяє появі існуючого. Таким чином намір криється за всім, що існує і діє. Провідником наміру стосовно конкретної людини, очевидно, є її самоідентичність як механізм співпереживання себе та Всесвіту.

Ще однією сполучною ланкою між конкретною людиною та Всесвітом є доля. З огляду на ситуацію сучасної людини, поняття «доля» покликане відобразити специфіку приватного буття окремо взятого суб'єкта, інтегруючи в собі всі можливі варіації на тему причинності, змісту та особливостей існування і активності суб'єкта. Таким чином основна функція долі в контексті буденного сприйняття дійсності полягає в тому, аби принципово невідоме щодо буття суб'єкта трансформувати в передбачуване та зрозуміле. Тобто доля для буденної людини виявляється чимось, що вимальовує ясну «картину» існування суб'єкта. В цьому контексті доля може бути представлена як комбінація трьох складових: психічно-вольової сфери суб'єкта, обставин і умов, за яких виявляє себе суб'єкт, та трансцендентних і абстрактних сутностей, що певним чином мають стосунок до людини та впливають на її існування.

Коли ж на людину дивитися як на невід'ємну частину Всесвіту, а Всесвіт як інтегровану неподільну систему, то доля – це дещо, що конкретизує ситуацію невід'ємної частини цілісного з огляду на персоналізацію цієї частини, і створення стійкого враження про її відокремлене існування. Відповідно долю можна розуміти ще й як своєрідний «техпаспорт», виданий Всесвітом своєму «продукту» з огляду на його наділеність свідомістю – такою

собі властивістю живих істот локалізувати потік сприйняття, суб'єктивуючи його, і маніпулювати ним. А в тім сучасна людина сприймає долю як щось відсторонене від неї, намагаючись спекулятивним чином визначитися з тим, чи можливо на неї якось впливати, чи ні, замість того, аби зосередитися на самій собі, Всесвіті і зв'язком між собою та Всесвітом.

Відмежування себе від Всесвіту та зосередження уваги буденному існуванні призводить до того, що людина віддає перевагу масовому стилю буття, нехтуючи індивідуальною самореалізацією. При цьому, певним чином схоплюючи безпорадність власного вибору, мусять знаходити виправдання власному вибору. Воно ж апріорі виявляється лукавим, таким, що зумисне спотворює дійсні мотиви вибору людини, але попри те, надає прийнятні аргументи на користь обраного способу існування. Таким чином лицемірство стає невід'ємною частиною екзистенції та атрибутом цивілізованого існування, адже за своїми властивостями воно виявляється таким собі своєрідним «скріплювальним» началом соціального простору, оскільки сприяє нівелюванню індивідуальної цілісності та осібності людини, перетворюючи її на стандартного соціального болванчика.

На противагу лицемірству цинізм у своєму первинному контексті в дусі кініків спонукав індивіда до вивільнення з-під гніту соціальних догматів та стандартів як таких, що поглиблюють людські страждання шляхом актуалізації непомірної кількості бажань та пристрастей.

До речі, стиль та спосіб існування людини найкраще проявляється за посередництва різновидів активності, до яких вдається конкретна людина. Між тим, вивченню різновидів активності людини присвячено величезну кількість наукових досліджень і філософських розвідок. Проте їх результати сприяють не стільки вивільненню людини з тенет зумовленості, стільки втягуванню її в маніпулятивні схеми. Одним з ключів до маніпуляції активністю людини є переконання в тому, що поведінка має раціональний характер, тобто цілком усвідомлюється та контролюється, а отже піддається довільному перегляду.

Насправді ж поведінка є суто ірраціональним явищем, бо в основі своїй формується ще до того, як буде запущена в дію друга сигнальна система.

Відтак, поведінка є самодостатнім природним явищем в існуванні соціальної істоти, що доповнює інші види активності, але ніколи не може бути зведеною до жодного з них чи їх сукупності. Чиста поведінка містить в собі вироблені і відточені впродовж віків оптимальні реакції представників колективу (етносу) на всі можливі виклики життя, з якими може зіткнутися представник цього етносу. Тому щось особливого змінити в своїй поведінці практично не під силу нікому. Проте, виявляється, можливо позбутися поведінки взагалі, автоматично поклавши край значимості ідентичності як феномену соціального маркування. Однак в такому разі людина перестає бути істотою, якою себе виявляє буденна істота, оскільки, відповідно до езотеричного досвіду, вона позбувається форми, дечого, що виділяє її серед решти живих істот саме як людину за специфікою притаманних тільки їй реакцій на навколишній світ, саму себе та собі подібних.

Цілком ймовірно, що «форма» причетна до тенденційності у вітальній активності, упередженості у сприйнятті, інертності мислення, закладання і функціонування здорового глузду. З втратою форми людина позбувається також посередника між собою і світом у вигляді реакцій, залишаючи в своєму арсеналі лише акції – дії, спосіб активності, сувереном якого є радше вона сама. Проте, щодо сучасної людини, то вона втрачає рештки ініціативності, занурюючись в «тіло» Левіафана, соціальної «машини», котра перебирає на себе функцію тотальної організації існування людини, починаючи з її «виробництва» і завершуючи «утилізацією». Останнє означає, що поведінка втрачає на природності реакцій, котрі заміщуються інтерсуб’єктивними або соціально зумовленими реакція. Тобто, поведінка сучасної людини майже позбавлена реакцій на навколишній світ, оточуюче середовище, іншу людину, натомість насичена реакціями на соціальну дійсність, її структури та образи її елементів. Тож цивілізована людина виявляє себе героєм соціальної гри, що стала її ерзац-екзистенцією.

Порятунком для людини, що прагне, уникаючи меж «гарної поведінки», зберегти власну унікальність, окрім іншого, є зосередження своєї уваги і зусиль на діях та вчинках. Не маючи під собою явного джерела, на думку окремих західних мислителів, дія поєднана зі спонтанністю, а отже і зі свободою. До того ж дія, як і вчинок спираються на знання, що не потребує жодного раціонально-мисленнєвого супроводу, разом з тим покладаються винятково на переживання і відчуття. А отже дія та вчинок є чи не найяскравішими репрезентами самоідентичності в інтерсуб'єктивному просторі. Щоправда в бутті соціальної істоти дії та вчинки завжди співвідносять з певними регламентуючими началами та перегукуються з поведінкою, тобто не досягають своєї повноти, абсолютної бездоганності, відстороненості від зумовлюючих обставин та умов.

Зрештою, раціональне мислення і зведена на його основі практика тяжіє до універсальності. Відповідно теоретики тяжіють до того, аби сформувати враження про першоджерело або першоснову всього. Проте, наприклад, виявити джерело свідомості, всякої активності чи її чистих мотивів не вдається попри наполегливі спроби. Між тим дослідники феномену активності схильні розрізняти дві великі групи активності vita activa та vita contemplativa. Перша відповідає множинній природі людини та соціальному стану її буття, друга – онтологічній унікальності та суто індивідуальному способу буття. Таким чином виділені дві групи мають різні вектори розкриття суті людини та за логікою речей повинні були б мати різні джерела. Принаймні джерело всіх форм vita activa слушно шукати в просторі спільного існування, апелюючи до інтересу, потреби, бажання чи переживань. Тоді як, джерело vita contemplativa губиться в невідомому.

І все ж, спостерігаючи за тими, кому найменшою мірою притаманне раціонально-логічне мислення, можна виділити одну з форм активності, котра поєднує в собі чи не кожну з існуючих форм активності. Мова йде про гру. В чистому стані саме гра може виявитися праосновою будь-якої з форм активності: від поведінки чи праці до споглядання. При цьому осмислювати

суть гри можна з двох ракурсів: як гру творця, який, граючи, творить все існуюче і є першопричиною всьому; та як про гру всякої істоти, котра характеризується іманентною властивістю діяти, але позбавлена здатності ясно розуміти чи усвідомлювати чіткий зміст та строго передбачати наслідки власної чи інших діяльності.

Взагалі всяка усвідомлена чи несвідома активність буденної людини, тобто тієї людини, для якої закритий дійсний зміст її існування та діяльності, зводиться автоматично до гри. Фактично буденна людина приречена грати. Останнє виказує абсурдність її існування з позицій самої людини. Аби уникнути констатації цього психологічно тяжкого факту, людина мусить вигадувати різноманітні змісти свого існування, знову ж таки граючись. Відтак в звуженій свідомості людини відбувається постійна підміна справжніх мотивів, точніше їх відсутності, аргументами: буденну людину не цікавить реальність, точніше вона її панічно боїться і всіляко від неї відгороджується, буденна людина схильна задовольнятися штучним простором власного помешкання як витвором гри уяви.

Занурюючись в гру змістів, людина не помічає, як розтрачає рештки власного суверенітету. Покладаючись на аргументи і віддаляючись від справжніх пускових механізмів власної активності, тобто чистих мотивів, людина губиться в масі за посередництва продуцентів системи аргументів, зокрема релігійних чи містичних вчень, ідеологій та інститутів, що втілюють в колективне буття людини ці вчення і ідеології. Відтак людина опиняється в ситуації замкненого кола, граючись зі змістом власного існування, вона є невід’ємною частиною гри чогось стосовно неї. Цим чимось може бути як надколективне утворення, тобто соціум, так і першопричина всьому. Розірвати це замкнене коло гри, за твердженням езотериків, можливо лише шляхом накопичення власної енергії або шляхом спрямування свого існування в русло самоствердження, тобто концентрації уваги на своїй сутності або самоідентичності та наполегливо вичерпуючи зумовленість соціальним, тобто розмиваючи ідентичність.

ВИСНОВКИ

Сутнісною характеристикою людини, якою вона виявляє себе на нинішньому рівні її соціально-культурного становлення, є притаманне їй перманентне переживання внутрішньої напруги. Джерелом згаданої напруги, окрім іншого, очевидно, є певна несумісність між проявами людської сутності, яким притаманні відмінні потенціали щодо впливу на протікання екзистенції. Тому можливість суттєво пролити світло на джерело внутрішньої напруги, безумовно, закладена у всебічному та послідовному дослідженні феноменів самоідентичності та ідентичності як двох самостійних кардинально відмінних між собою проявів людської сутності. При цьому, гаданий підхід до дослідження передбачає вийхід за межі традиційного в просторі класичної науки та філософії підходу, за якого самоідентичність прийнято розглядати як похідне від ідентичності: самоідентичність як прийнята і осмислена індивідом власна ідентичність або самоідентичність як результат рефлексії.

Окрім того, сформувати функціонально дієве враження про феномени самоідентичності та ідентичності принципово не можливо поза тим, аби якомога ширше охопити всю повноту досвіду, притаманного людству, відображеного не лише в науці та філософії, а й у міфології та містико-езотеричній літературі як способові донесення містико-образного схоплення реальності за посередництва специфічних переживань. Одночасне звернення до згаданих когнітивних каналів дозволяє досліднику максимально широко охопити всі пласти інформаційного поля, в яке занурена сучасна людина, і таким чином максимально нейтралізувати упередженість, тенденційність та догматичність.

Зокрема, спираючись на міфологію, можливо віднайти всьому існуючому та мислимому, якщо й не джерело, то натяк на нього у вигляді знаків чи символів, адже «завдяки первісному міфові збереглася *справжня історія,* історія людського буття» [97, с.55]. Своєю чергою містико-езотеричний досвід сприяє максимально глибокому проникненню в суть речей, в т.ч. і природу

людини, оскільки щонайменше «езотеричні практики потребують повного зосередження людської уваги на внутрішньому світі» [396, с.36], тим самим допомагаючи адекватно визначитися з роллю фактора суб'єктивності в процес пізнання. Також приділення належної уваги езотеричному досвіду та художнім образам, висвітленим у відповідній літературі в ракурсі дослідження природи ідентичності та самоідентичності важливе ще й з огляду на те, що «філософи та вчені, – на думку представника філософських кіл М. Бердяєва, – зовсім небагато дали для вчення про людину. Антропології ми маємо навчатися у великих художників, у містиків і в дуже небагатьох самотніх та маловизнаних мислителів. Шекспір, Достоєвський, Толстой, Стендаль, Пруст значно більше дають для розуміння людської природи, аніж академічні філософи та вчені – психологи і соціологи» [26, с.33]. Водночас філософія та наука дозволяють кооперувати і узагальнити спільний для людства екзотеричний досвід, бо «людська наука, – а вона більше ні на що інше не претендує – є лише аналіз феноменів, тобто відчуттів, що все більше і більше просувається вперед» [348, с.138]. Зрештою, філософія може виступити і фактично виступає базисом для пошуку адекватного бачення природи людини та її ситуації, зрозумілого і прийнятного для широкого загалу, щоправда максимально виважено ставлячись при цьому до «класичного способу філософування, відповідно до якого будь-яке починання, будь воно релігійним, науковим чи політичним, має вибудовуватися на раціональній основі» [40, с.4].

Між тим, орієнтовані на домінанту абстрактно-логічного мислення науковці та філософи за весь період філософування виробили три основні варіанти бачення джерела та суті ідентичності людини: субстанціональний, суб'єктивістський та функціональний. При цьому предметом дослідження виступає людина як носій унікальних видових якостей, тобто упосереднина істота виду Homo Sapiens, тоді як індивідуальна унікальність конкретної людини принципово ігнорується, бо наука як і філософія має справу винятково із загальним, приносячи йому в жертву конкретне, оскільки «здатність до міркування взагалі є здатність мислити особливе як підпорядковане

загальному» [370, с.50]. Таким чином самоідентичність опиняється в «тіні» ідентичності людини, втрачаючи для прихильників класичних, тобто строго наукових методів дослідження самостійну значимість як фактор суто індивідуального буття. Відтак наука та філософія виявляються безсилими запропонувати дієві інструменти для розв'язання переважної більшості проблем та конфліктів, з якими стикається у повсякденному житті конкретна людини. Натомість вони надають до послуг широкого загалу різноманітні описи ситуації людини, тобто формують звичну, а отже і прийнятну для «опосередкованої» істоти «картину світу» та надають аргументи на користь виправдання становища людини в цілому, а також ситуації, в якій віднаходить себе конкретна людина.

Між тим, у контексті субстанціонального підходу до розуміння природи ідентичності людини ключова роль відводиться стійким трансцендентним чи матеріальним утворенням, які розглядаються як носій унікальних властивостей істоти та причина її існування. До таких утворень прийнято зараховувати насамперед душу та тіло як дві субстанції, що неодмінно перебувають у певній взаємодії відповідно до догматів того чи іншого вчення, а з позицій містики до певного моменту взагалі були одним цілим: «Людина стала смертною; іншими словами, відтоді вона пізнала відділення душі і тіла» [97, с.340]. Відповідно саме симбіоз душі і тіла, як на середньо зважене переконання, стоїть за особливостями ідентичності та самоідентичності людини, виказуючи її родові, статеві, сексуальні ознаки і якості, а далі гендерні та соціальні ролі і, відповідно, місце у спільноті. Щоправда в такому разі бутафорією виявляється практично все, що пов'язане зі свободою вибору та свідомим вчинком, які нібито притаманні людині і є чи не ключовими атрибутами її екзистенції.

З часом зведена прихильниками «субстанціоналізму» до мінімуму роль суто індивідуального прояву начала в бутті людини знаходить свою реабілітацію в контексті «суб'єктивізму».

Вважається, що потужний поштовх до розвитку суб'єктивістського підходу закладений в фундаментальній онтології М. Ґайдеґґера, де за відправну

точку береться суще, котре саме для себе постало питанням, тобто зосередилося на своєму «тут-бутті». Відтак «Dasein – це контекст, в якому суще з'являється як конкретне феноменальне суще в своїй різноманітності. Цей контекст є змістовним контекстом, якому Ґайдеґґер надає ім'я турбота» [36, с.113]. Тож турбота в різноманітних своїх проявах визнається як змістоутворююча основа існування людини, будь-то публічний чи приватний його зрізи. А відтак і ідентичність, і самоідентичність відкриваються мисленню як «продукти» турботи, тобто соціальні конструкти, зведені для задоволення чи не найпервинніших і тим самим своєрідних потреб людини, зокрема у збереженні власної цілісності, підтриманні тяглості та засвідченні власної унікальності на фоні чи в просторі собі подібних.

Проте надмірна зосередженість на поточному бутті людини, «виробництві» та «споживанні» себе і інших неминуче призвела до «розмивання» самої людини, тим більше до розотожнення суб'єкта. Суб'єкт фактично розчинявся в структурах світу і розпорошувався в структурах мови. А коли так, то в них же він і конструюється. Тобто ідентичність людини виявляється завжди чимось похідним і залежним від контексту, в якому вона знаходиться. Вона є продуктом діалогу. Самоідентичність в даному ракурсі різниться від ідентичності лише тим, що вона є радше продуктом взаємодії (хоча діалог теж є своєрідною формою взаємодії), аніж діалогу. Тобто ідентичність виникає як вербальний конструкт, образ, існування якого забезпечується актуальністю самого образу, тоді як самоідентичність зводиться на переживаннях, отримуваних в ході взаємодії. Відповідно, якщо ідентичність має властивість існувати досить відсторонено від того, з ким вона асоціюється, то самоідентичність завжди сполучена з моментом переживання кимось самого себе. При цьому одній ідентичності може відповідати відразу декілька самоідентичностей в залежності від того, стільки окремих суб'єктів чи ерзац-суб'єктів переживають себе, будучи локалізованими як для стороннього спостерігача в одному тілі. При цьому «над «я» шизофреника бере верх трансперсональний стан у всій своїй повноті, через що воно розмивається до

невпізнання» [241, с.207]. Таким чином шизофренія як спосіб буття сучасної людини поступово тіснить турботу. Тому не дивно, що шизофренія виявляється «загадковою хворобою XX століття» [386, с.203].

Взагалі для буденної людини її осібність, цілісність, екзистенція, індивідуальна унікальність, а в цілому адекватність ув'язується з феноменом «Я». Тобто буденній людині видається, що її «Я», так само як і «Я» інших є основою ідентичності та самоідентичності. І це попри те, що саме життя, а далі і наука, зокрема психоаналіз, яскраво демонструють, що буття людини зовсім не зводиться до функціонування «Я». До того ж, «Я» як репрезентант конкретної людини позбавлене будь-якого впливу на свого носія, оскільки «будучи залежною від іншого сущого, вона водночас є принципово невладною над сущим, котрим вона є сама» [369, с.132]. Насправді ж «Я» може виявитися такою собі інтегрованою цілісністю всього, що ідентифікується як «моє» з огляду на фрагментацію цілісної істоти та формування враження про окремі прояви людини, зокрема тіло, емоції, інтелект і т.п. як самочинні феномени людського буття. Відповідно «Я» по суті своїй є вторинним об'єднанням або синтезом згаданих проявів. Такими ж вторинними об'єднаннями як репрезентантами ідентичності та самоідентичності людини можна вважати «Ego» в контексті психоаналізу, особистість в контексті персоналізму, самість в контексті феноменології, soma в контексті давньогрецького досвіду.

Дещо осторонь щойно розглянутого підходу до розуміння згаданих феноменів як основи ідентичності та самоідентичності знаходяться феномени «серця» та «правди», притаманні, зокрема, етнічній культурі українців, а також культурам багатьох народів до експансії іудо-християнства. І «серце» і «правда» тяжіють до розкриття глибинної основи ідентичності на рівні не людини як представника роду Homo Sapiens, а на рівні конкретної людини, котрій притаманні унікальна комбінація якостей та унікальна ситуація в світі, а в цілому неповторна доля, відразу представлена декількома посередниками, серед яких провідне місце належить приватній історії та фактору «народжуваності» як підставі започаткування чогось абсолютно нового. До

того ж феномен «серця» спонукає до концентрації на глибинному внутрішньому бутті людини, адже «сутність життя… не можна побачити: вона міститься у світлі серця. Світло серця не можна побачити: воно ховається в обох очах. Тому треба натренувати обидва ока дивитися в середину» [30, с.334].

Таким чином з огляду на розмаїття думок щодо природи, а чи суті феноменів ідентичності та самоідентичності людини можна зробити один суттєвий висновок: аналітичний апарат людини як і її розум в цілому не спроможні розкривати суть чого б то було. Відповідно системні уявлення про феномени, процеси, речі абощо виказують особливості світосприйняття і світоставлення носіїв цих уявлень, а також специфіку масово підтримуваної та відтворюваної «картини світу». Тому левову частку дослідницьких зусиль, очевидно, варто перенаправляти на пошуки шляхів вирішення конкретних поточних питань, що постають перед дослідником, а не розпорошуватися на невизначене глобальне, тим самим уникаючи дійсності як вона є або як вона відривається.

І все ж, якщо систематизувати різноманітні уявлення про ідентичність та самоідентичність, то можна сформувати певну структуру. Зокрема, мислити ідентичність людини можна в декількох зрізах. По-перше, як щось принципово первинне до будь-якого втіленого існування – душа, дух. По-друге, як щось супровідне щодо конкретного існування – soma, особистість, самість, «Я», «Его», «серце». Тобто мова йде про первинну та вторинну ідентичності людини, які, радше за все, складають симбіоз. По-третє, як щось, що виказує особливості природи виду Homo Sapiens на рівні конкретної людини – душа, soma і т.п. По-четверте, як щось, що є джерелом індивідуальної унікальності конкретної людини – серце, правда. Тобто йдеться про онтологічні джерела видової та індивідуальної унікальності людини, які окремі мислителі намагалися звести до спільного знаменника за посередництва феноменів особистість, самість, «Я». По-п’яте, як щось, що відкривається інтелекту та піддається мисленню за посередництва понять – ідентичність та самоідентичність як результат рефлексії. По-шосте, як щось, що сугубо

переживається конкретною людиною – самоідентичність як схоплення власного буття шляхом його переживання. Останнє, тобто самоідентичність в чистому вигляді не може бути предметом наукового дослідження з огляду на природу самої науки, а тому уникає дослідження на рівні екзотеричного досвіду. Тоді як, ігнорування згаданого щойно факту веде до втрати можливості виявити причини багатьох проблем та ускладнень, з якими стикається цивілізована істота з покоління у покоління.

Будучи природною істотою, людина переміщає і силоміць утримує себе в штучному світі власного помешкання, в т.ч. і завдяки ігноруванню природної самоідентичності та зосередившись на штучній ідентичності та самоідентичності, зокрема душі і тілі (soma) як знаками чогось, що не підлягає осмисленню, а лише схопленню або переживанню на рівні упосередненої істоти, котрій притаманна звужена свідомість, тобто на рівні екзотеричного досвіду. Відтак тіло та психіка, з одного боку, є такими собі провідниками людини в реальний світ. З іншого, вони піддаються зумовленою істотою маркуванню та символізації. Тому тіло (soma) і психіка (душа) відразу виступають основою ідентифікаційних переживань та кодів, тобто того, чим себе конкретна людина переживає, та того, як вона сама себе та інші її сприймають і мислять.

Згаданому факту в поточному бутті людина зовсім мало приділяє уваги. Як наслідок, вона уникає констатації, здавалося б, простої істини: бути кимось чи чимось і почувати себе чимось – це дві абсолютно відмінні речі, відмінність яких стирається на рівні свідомості, зважаючи на невпинність внутрішнього діалогу, за допомогою якого чисте переживання трансформується в осмислене, тобто зафіксоване в поняттях і термінах або піддане опису. Тобто, бути наприклад, чоловіком чи жінкою і почувати себе чимось, що можна позначити як чоловік чи жінка, виказують два відмінних прояви буття людини – дві реальності, в які водночас занурена людина і які на рівні обмеженої свідомості вона зводить до рівня однієї, накладаючи одну на іншу таким чином, що домінує світ символів і знаків, або сукупність уявлень і вражень. Це стається

разом з тим, як друга сигнальна система за Павловим починає домінувати над першою сигнальною системою аж до повного її пригнічення. Останнє безумовно породжує внутрішню напругу, яку формально можна звести до протистояння між тим, якою має бути людина, тобто її описом/образом або ідентичністю та самоідентичністю (як результатом рефлексії ідентичності), та тим, як вона себе відчуває або самоідентичністю.

Разом з фіксацією згаданої напруги, очевидно, людство постійно шукало способи її розрядки, з часом уже навіть не замислюючись особливо над дійсним її джерелом. Серед найновіших способів зменшення напруги, викликаної несумісністю відчуваного та осмислюваного, стало визнання за індивідом права ідентифікувати себе відповідно до власних почувань, особливо в сексуально-статевому зрізі. Так з'являється феномен ґендерної ідентичності. Щоправда, будучи породженим в наукових колах, сам феномен нічого спільного з конкретним переживанням конкретної людини не має. Він лише констатує визнання за кожним індивідом притаманного йому суто приватного переживання себе самого, за умови засвідчення цього переживання вербальними і невербальними засобами, тобто за посередництва стилів мовлення, поведінки, переваг та преференцій – соціально значущих властивостей людини. Таким чином феномен ґендерної ідентичності мав поєднати в собі сексуально-статевий та соціально-рольовий прояви ідентичності, знову ж таки опускаючи за дужки чисту самоідентичність як щось, що жодним чином не підлягає вербалізації або кодифікації.

Відтак каменем спотикання сучасної людини була і залишається перш за все сексуально-статева сфера. Вона є джерелом переважної більшості екзистенціальних колізій, з якими стикається людина за свого існування. Особливості організації сексуально-статевого життя людини багато в чому визначають специфіку культури та соціального простору як простору помешкання людини. Останнє означає, що для науки, філософії чи й релігії стать та сексуальність виявляються загадками, що підлягають постійній інтерпретації. Відповідно, чим ближче до дійсності інтерпретація, а з іншого

боку, чим менша потреба в інтерпретації взагалі, тим менша інтенсивність напруги, як на рівні конкретної людини, так і спільноти в цілому. При цьому тон розумінню природи сексуальності та статі на рівні спільноти надають люди з неординарними чуттєвими властивостями та когнітивними можливостями. Відповідно нехтування езотеричним досвідом або його спотворення зумисне чи зверхньо-тенденційне ставлення веде до вульгаризації будь-яких інтерпретацій шляхом зведення їх до статусу догм або укорінених переконань. Тож сучасне людство має справу здебільшого зі спотвореними уявленнями та поверхневими враженнями щодо природи статі, суті та місця і ролі сексуальності в бутті людини, джерела та проявів ідентичності і самоідентичності, а отже і щодо природи та функціонального навантаження екзистенціалів, котрі визначають специфіку екзистенції людини та надають їй зміст.

Зокрема феномен свободи виявляється такою собі розмінною монетою в бутті соціально орієнтованої істоти. Зосереджуючись на поточному існуванні, заклопотана істота віддає перевагу всьому тому, що, на її гадку, може максимально задовольнити або сприяти задоволенню її потреб, тим самим роблячи себе абсолютно залежною від оточуючого, по-факту максимально окультуреного, тобто штучного світу істотою. Відтак має місце нехтування онтологічною унікальністю кожної конкретної людини, а отже і свободою, тобто «справжнім самоствердженням, яке не покладається на задоволення бажань» [290, с.123]. Натомість цінності набуває ерзац-свобода, як-от соціальна свобода, свобода вибору, зрештою ситуативна свобода. Така підміна залишається непоміченою перш за все тому, що людина втратила здатність цілком зосереджуватися на процесі, перемістивши увагу на ціль чи мету. Коли ж свобода як деяка цінність стає ціллю чи метою, людина виявляє себе заручником незбагненного їй екзистенціального розіграшу: вона завжди отримує щось інше, аніж те, чого прагне. Зокрема прагнення «звільнитися від законів, заборон, звичаїв» [97, с.398] за теперішньої ситуації людини, яке нібито означає «віднайти первісну свободу і блаженство, віднайти стан, що передував сучасному буттю людини, словом, віднайти Рай» [97, с.398],

найчастіше призводить до анархії та насилля на рівні спільноти та агресії чи божевілля на рівні індивіда. Коли ж, навпаки, людина тяжіє до максимального упорядкування свого існування, усвідомленого ставлення до своєї активності, дотримання чеснот та певних принципів, вона поступово вивільняє себе, не прагнучи того, а отже набуває стану свободи як чогось, що трапляється саме по собі і сповна переживається. Тобто свобода виявляється таким собі побічним ефектом. При цьому побічний ефект є неспростовною умовою існування та активності раціональної істоти. Причиною тому є суттєва обмеженість розуму людини, оскільки він не може охопити і відобразити весь потік подій, а лише ту його частину, на якій сконцентрована увага. Тоді як події, що випадають за межі уваги, а отже і не відображаються в свідомості, породжують певні ефекти чи призводять до певних результатів та наслідків, котрі сумарно відкриваються буденній людині як побічний ефект. Відтак когнітивні потуги розуму досить обмежені, а цілковите покладання людини на них, «заганяє» останню в глухий кут власного невігластва, не залишаючи їй нічого іншого, окрім як цілковито зосередитися на «картині світу» та приймати прояви чи «тіні» за Платоном чого б то було як дійсні речі, явища, процеси чи цінності.

В цілому, розмірковуючи над суттю та місцем екзистенціалів таких як любов, страх, самотність абощо в бутті людини, можна помітити певні закономірності. Зокрема чисті екзистенціали відповідають достеменному буттю людини, набуваються або реалізуються тільки в чистій практиці, що досягається винятково за тотального занурення в неї суб’єкта. Тоді як заклопотана істота воліє задовольнятися ерзацами екзистенціалів. Останнє, окрім іншого, означає те, що упосереднина, тобто зосереджена на турботі як домінантному екзистенціалі зумовлена істота, віддає перевагу уявленню чи враженню про саму себе, інших та світ в цілому перед чистим знанням. Тож упосередненій людині прийнятна і комфортна її ідентичність більше, аніж її самоідентичність, оскільки від самого народження людину привчають до підміни реальності «картиною світу», своєї сутності та сутності інших відповідними образами/враженнями. При цьому концентрації та замиканні

уваги на звичному для цивілізованої істоти світі та образах всіляко сприяє виховання як і будь-які інші процеси соціалізації. Разом з тим, розвиток науки і техніки сприяє викоріненню або девальвації й так зведених до стану рудименту низки можливостей та властивостей природної істоти, зокрема здатності співпереживати, інтуїтивно схоплювати суть речей та подій, помічати тонкі процеси хоча б на рівні знаків абощо. Зрештою сучасна людина розучилася відчувати себе безпосередньо. Ставши заручником численних технологій впливу, вона опинилася в становищі споживача образів, вражень, уявлень та міркувань, приймаючи більшість із них за свої, тобто такі, джерелом яких нібито вона є сама.

Щоб хоч якось зарадити наявному становищу людини та допомогти їй поступово вивільнитися з тенет обумовлюючого світу, «господарем якого вона принципово, за будь-якої культури і техніки, не зможе стати ніколи» [369, с.132], очевидно, важливо поступово повертати її, так би мовити, обличчям до самої себе. А це можливо лише внаслідок поступового розмивання стереотипів шляхом нарощування критичності мислення та залучення до безпосередньої практики, яка неодмінно сприяє розвитку людини та розширенню горизонтів її можливостей. До того ж разом з зануренням у практику, людина неодмінно розвиває в собі творче начало, виховує бездоганність, виробляє звичку концентруватися безпосередньо на процесі, а отже рано чи пізно спробує смак свободи. Все це неодмінно підштовхне до формування відповідного наміру, а вже далі, як свідчать езотерики, намір сам вестиме людину, оскільки «намір присутній повсюди. Саме намір творить світ» [154, с.57], а з іншого боку «непохитний намір і настійлива практика здатні творити чудеса» [192, с.11]. Тож, аби в житті людини відбулися дійсні зміни, тим паче бажані, вона сама повинна захотіти того. З іншого боку, аби людина чогось подібного захотіла, тим самим довільно переглядаючи власну зону комфорту, до цього її має щось відчутно підштовхнути, оскільки «краще, на що ми здатні, проявляється, коли ми прижаті до стінки. Коли ми відчуваємо меч, що навис над головою» [153, с.62]. Таким чином людина опиняється в певному замкненому колі, розімкнути

яке можливо лише за певного втручання ззовні. В цьому випадку відкриття на стільки це можливо дійсної суті ідентичності та самоідентичності і поступова концентрація уваги на останній, тобто на самопочуванні створює, образно кажучи, місце для кроку вперед. Тобто людина отримує можливість осмислити той факт, що її буденне життя по суті своїй є позбавлене усвідомлення проживання, рухом широкою дорогою мас, котра веде в нікуди. А разом з осмисленням наявної ситуації з'явиться шанс ступити на власний шлях, тобто на шлях серця, шлях, що наповнює радістю та енергію, веде до просвітлення або розширення свідомості, а отже набуття самого себе або повернення цілісності, шляхом позбавлення зумовлюючих начал.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамов, М. А. Неопределенность свободы / М. А. Абрамов // Вопросы философии. – 1996, №10, с. 48–34.
2. Абушенко В. Идентичность / В. Абушенко // Всемирная энциклопедия: Философия / гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М. : АСТ : Харвест ; Минск : Современный литератор. – 2001. – 1311 с.
3. Августин (Святий) Сповідь / Августин (Святий) ; пер. з латини Ю. Мушак. – 2. вид. – К. : Основи, 1997. – 319 с.
4. Айванхов, О. М. Любовь и сексуальность. – [Електронний ресурс] / О. М. Айванхов – Режим доступу : http://www.psylib.ukrweb.net/books/omram01/index.htm
5. Алисон, Джеймс. Вера над обидами и возмущением: фрагменты о христианстве и гомосексуализме / Дж. Алисон. Пер. с англ. – М. : Издательство ББИ, 2013. – 205 с.
6. Андрос, Євгеній Іванович. Інтелект у структурі людського буття : монографія / Андрос Є. І. ; НАН України, Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. – К. : Стилос, 2010. – 358 с.
7. Андрущенко, Т. І. Феномен естетичного (філософсько-історичний аналіз) / Т. І. Андрущенко. – К. : Знання України, 2007. – 270 с.
8. Антонова, Н. В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии / Н. В. Антонова // Вопросы психологи.–1996. – № 1. – С.131–143.
9. Апокалипсисы. – Евангелия. – Трактаты. – К. , 1999. – 436 с.
10. Апокрифы Древних Христиан. – М.: Мысль, 1989. – 336 с.
11. Арендт, Ганна. Становище людини. / Г. Арендт ; пер. М. Зубрицька. – Л. : Літопис, 1999. – 254 с.
12. Арендт, Ханна. Між минулим і майбутнім : зб. політ. есе / Х. Арендт ; пер. з англ. В. Черняк. – К. : Дух і літера, 2002. – 321 с.
13. Арістотель. Нікомахова етика / Арістотель ; пер. В. Ставнюк. – К. : Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.
14. Артеменко А. Ідентичність як дискурс / А. Артеменко // Наукові записки [Національного університету "Острозька академія"]. Сер. : Філософія. – 2012. – Вип. 10. – С. 91–99 .
15. Базалук, О. А. Окунаясь в реальность / О. А. Базалук. – Полтава : АСМИ, 2008. – 342 с.
16. Базалук, О. А. Сумасшедшая: Первооснова жизни и смерти : [монография] / О.А. Базалук. – К. : Кондор, 2011. – 345 с.
17. Балабуха, Андрей. Когда врут учебники истории. Прошлое, которого не было. / А. Балабуха ; Яуза, Эксмо; Москва; 2005

18. Баксанский, О. Е., Кучер Е. Н. Современный когнитивный подход к категории “образ мира” / О. Е. Баксанский, Е. Н. Кучер // Вопросы философии. – 2002, №11.
19. Баллестрем, К. Г. Homo oeconomicus? Образы человека в классическом либерализме / К. Г. Баллестрем // Вопросы философии. – 1999, №4.
20. Бауман, Зигмунт. Индивидуализированное общество [Текст] / З. Бауман ; ред. пер. с англ. В. Л. Иноземцев ; Центр исследований постиндустриального общества, Журнал "Свободная мысль". – М. : Логос, 2002. – 326 с.
21. Бауман, Зигмунт. От пилигрима к туристу, или краткая история идентичности / З. Бауман // Социологический журнал. – 1995. – № 5. – с. 133–154.
22. Бах, Ричард. Иллюзии. [Текст] / Р. Бах ; пер. А. Сидерский, А. Мищенко. – М.: ООО ИД «София», 2006. – 176 с.
23. Бах, Ричард. Чайка Джонатан Ливингстон [Текст] : пер. с англ. / Р. Бах. – К. : София, 1998. – 127 с.
24. Бебель, А. Національна та інтернаціональна ідея [Текст] : пер. з нім. мови / А. Бебель, Є. Пернерсторфер ; передмов. і додатки Б. Грінченко. – 2-ге вид. – К., 1917. – 55 с. – (Книжки пам'яті Насті Грінченко ; №20).
25. Бергер, Питер. Социальное конструирование реальности [Текст] : трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. Е. Руткевич. – М. : Медиум, 1995. – 333 с.
26. Бердяев, Николай. О назначении человека [Текст] / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ Москва, Хранитель. – 2006. – 203 с.
27. Бердяев, Н. А. Философия неравенства [Текст] / Н. А. Бердяев. – М. : Има-пресс, 1990. – 288 с.
28. Бердяев, Н. А. Эрос и мораль [Текст] / Н. А. Бердяев. – Х. : Фолио, 2009. – 320 с.
29. Бердяев, Н. А. Самопознание [Текст] : [сочинения] / Н. А. Бердяев. – М. : Эксмо, 2008. – 639 с.
30. Бердяев, Н.А. Метафизика пола и любви // Эрос и личность: Философия пола и любви. – М., 1989. – С. 17–51.
31. Бердяев, Н. А. Человек и машина / Н. Бердяєв // Вопросы философии. – 1989. – № 2.
32. Берегова, Г. Д. Освітньо-виховний потенціал філософських знань у системі вищої аграрної освіти в Україні [Текст] : монографія / Г. Д. Берегова. – Херсон : Айлант, 2012. – 311 с.
33. Берзин, О. Г. Сущность и структура свободы личности / О. Г. Берзин // Квинтэссенция философии и время. Харьков, 1992.
34. Берн, Шон. Гендерная психология [Текст] / Ш. Берн ; пер. С.Рысев [и др.]. – 2. междунар. изд. – СПб. : Прайм-Еврознак ; СПб. : Издательский дом Нева ; М. : Олма-Пресс, 2004. – 320 с.

35. Берн, Э. Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений ; Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы / Э. Берн ; [пер. с англ. и общ. ред. М. С. Мацковского ; послесл. Л. Г. Ионина и М. С. Мацковского]. – СПб. : Лениздат, 1992. – 400 с.

36. Бинсвангер, Л. Бытие-в-мире: избранные статьи [Текст] / Л. Бинсвангер – М.: КСЛ+, СПб.: Ювента, 1999. – 300 с.

37. Богачов, А. Л. Феномен техніки в соціальному аспекті / А. Богачов // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія / редкол.: А.Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», – № 4 (114), 2013 – С. 6-9.

38. Богачов, А. Л. Культурна ідентичність і пам'ять / А. Богачов // Філософська думка. – 2013. – № 6. – С. 22–28.

39. Богачов, А. Л. Sacrificium intellectus, або обличчя сучасного догматизму / А. Богачов // Sententiae. – 2013. – № 2 (XXIX). – С. 193–203.

40. Бойченко, М. І. Игра как форма человеческих отношений и способ познания / М. Бойченко // Общественные отношения и социальное познание (Методологический анализ) [колективна монографія]. – К.: Институт философии НАН Украины, 1996. – С. 101–134.

41. Бойченко, М. І. Ігрові концепції в структурі західно-європейської цивілізації (формування некласичного підходу) / М. Бойченко // Цивілізація: структура і динаміка: Монографія / І. В. Бойченко, О. В. Романенко, М. І. Бойченко та ін. За ред. І. В. Бойченка та О. В. Романенко. – К.: Видавець Купріянова О.О., 2003. – С.271-315

42. Бодрияр, Жан. Забыть Фуко – [Електронний ресурс] / Ж. Бодрияр – Режим доступу : http://www.psylib.ukrweb.net/books/omram01/index.htm

43. Бодріяр, Жан. Симулякри і симуляція [Текст] / Ж. Бодріяр ; пер. з фр. В. Ховхун. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2004. – 230 с.

44. Быстрицкий, Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие [Текст] / Е. К. Быстрицкий ; Акад. наук УССР, Ин-т философии. – К. : Наукова думка, 1991. – 198 с.

45. Бытие человека в культуре [Текст] : (опыт онтол. подхода) / [Е.К.Быстрицкий и др. ; отв. ред. Е. К. Быстрицкий] ; Акад. наук Украины, Ин-т философии. – Киев : Наук. думка, 1992. – 173 с.

46. Вашкевич, В. М. Історична свідомість молоді: політологічний концепт [Текст] / В. М. Вашкевич ; АПН України, Ін-т вищ. освіти. – К. : Світогляд, 2005. – 288 с.

47. Вебер, Макс. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика [Текст] / М. Вебер ; пер. О. Погорілий. – К. : Основи, 1998. – 534 с.

48. Вебер, Макс. Избранное. Образ общества [Текст] / М. Вебер. – М. : Юрист, 1994. – 702 с.

49. Вейнингер, Отто. Пол и характер [Текст] : мужчина и женщина в мире страстей и эротики / О. Вейнингер. – Х. : Фолио, 2011. – 478 с.

50. Вейнингер, Отто. Последние слова [Текст] / О. Вейнингер ; пер. Л. Грек, Б. Ц. – К. : Государственная б-ка Украины для юношества, 1995. – 255 с

51. Виилма, Лууле. Боль в твоем сердце [Текст] / Л. Виилма ; пер. с эст. И. Рююдья. – Екатеринбург : У-Фактория, 2003. – 349 с.

52. Войтович, В. М. Сокіл-Рід. Легенди та міфи стародавніх українців. [Текст] / В. Войтович. – Рівне, «Оріана», 1997. – 332 с.

53. Воронкова, В. Г. Філософія гуманістичного менеджменту (соціально-антропологічні виміри) [Текст] : монографія / В. Г. Воронкова ; Запорізька держ. інженерна академія. – Запоріжжя : РВВ ЗДІА, 2008. – 254 с.

54. Воропай, Т. С. В поисках себя. Идентичность и дискурс [Текст] / Т.С. Воропай ; Харьковский гос. политехнический ун-т. – Х., 1999. – 418 с.

55. Габермас, Юрген. Залучення іншого [Текст] : студії з політичної теорії / Ю. Габермас ; пер. з нім. А. Дахній ; наук. ред. Б. Поляруш. – Л. : Астролябія, 2006. – 415 с.

56. Гадамер, Ганс-Георг. Істина і метод [Текст] / Г.Г.Гадамер ; пер. О. Мокровольський. – К. : Юніверс, 2000 . – (Філософська думка). Т. 1 : Герменевтика І: Основи філософської герменевтики., 2000. – 464 с.

57. Гаджиєв, В. В. Поняття гри у гуманітарному знанні // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», – № 4 (114), 2013 – С. 16-19.

58. Гебель, Иоганн Петер. Паунггер Иоганна, Поппе Томас. Лунные правила на все случаи жизни. [Текст] – СПб.: Весь, 2004. – 238.

59. Гегель, Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. ; ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсесянц ; авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц]. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.

60. Гелбрейт, Джон Кенет. Суспільство блага. Пора гуманності [Текст] / Д. К. Гелбрейт. – К. : Видавничий дім "Скарби", 2003. – 160 с.

61. Гессе, Герман. Сиддхартха [Текст]. – Краткое жизнеописание. – Гессе Г. Нарцисс и Гольдмунд / Г. Гессе. – Минск : Мога-Н, 1993. – 351 с.

62. Гесе Г. Степовий вовк / Г. Герман ; [пер. з нім. Є. Попович]. – К. : Видавництво Соломії Павличко „Основи”, 2003. – 351 с.

63. Герасимова, Е. М. Економічне знання у дискурсі становлення глобалізованого світу: соціально-філософський аналіз [Текст] : монографія / Е. М. Герасимова. – Чернігів : ЧДІЕУ, 2008. – 336 с.

64. Гидденс, Э. Модерн и самоидентичность / Э. Гидденс // Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс: реферативный сборник; под ред. Ю. А. Кимелева. – М. : ИНИОН РАН, 1995. – 155 с.

65. Гидденс, Энтони. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах [Текст] / Э. Гидденс ; пер. с англ. В. Анурин. – СПб. [и др.] : Питер, 2004. – 208 с.

66. Гильдебранд, Дитрих фон. Метафизика любви [Текст] / Д.ф.Гильдебранд ; пер. с нем. А. И. Смирнов. – С.Пб. : Алетейя : Ступени, 1999. – 629 с.

67. Гильдебранд, Дитрих фон. Метафизика коммуникации. Исследование сущности и ценности общественных отношений [Текст] / Д.ф. Гильдебранд ; пер.с нем. А.И. Смирнов. – СПб. : Алетейя : ТО "Ступени", 2000. – 373 с.

68. Гіденс, Е. Гендер і сексуальність / Е. Гіденс // Соціологія / пер. з англ. Шовкун В., Олійник А. / наук. ред. Іващенко О. – К. : Основи, 1999. – С. 119 – 145.

69. Глузман, С. Ф. Свободные рефлексии на скользкую тему / С. Глузман // Новости медецыны и фармации в Украине, № 17 (291), 10.09.

70. Гнатенко, П. И., Павленко В.Н. Идентичность: философский и психологический анализ [Текст] / П. И. Гнатенко, В. Н. Павленко. – К. : 1999. – 466с.

71. Головнева, Ирина Владимировна. Гендерная идентичность: тенденции изменений [Текст] / И. В. Головнева ; Народная украинская академия. – Х. : Издательство НУА, 2006. – 312 с.

72. Гомілко, О. Є. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі [Текст] / О.Є. Гомілко. – К. : Наукова думка, 2001. – 340 с.

73. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропо-культурного [Текст] : монографія / Є. І. Андрос [та ін.] ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Наукова думка, 2010. – 349 с.

74. Гречко П. К. Идентичность – современные перспективы – [Електронний ресурс] / П. Гречко – Режим доступу // http://www.litera.inst-et.ru/admin/pdf/20110221154540file.pdf.

75. Гриневич, Сергій. Камінь знань: Поради строго Знахаря. [Текст] / С. Гриневич – К. : Вид. центр «Просвіта», 2005. – 88 с.

76. Грицай, Елена. Украина: национальная идентичность в зеркале Другого [Текст] / Е. Грицай, М. Николко ; Европейский гуманит. Ун-т. – Вильнюс : ЕГУ, 2009. – 220 с.

77. Гроф, С. Психология будущего. [Текст] / С. Гроф ; пер. с англ. А.Андрианов. – М., 2001. – С.136.

78. Гроф, Станислав. Космичекая игра [Текст] : исследование рубежей человеческого сознания / С. Гроф ; пер. О. Цветкова. – М. : Изд-во Трансперсонального Института, 1997. – 256 с.

79. Гроф, Станислав. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии [Текст] / С. Гроф ; пер. с англ. А. Андрианов (и др.). – 3. изд. – М. : Институт Трансперсональной Психологии : Издательство Института Психотерапии, 2000. – 498 с.

80. Губогло, М. Н. Идентификация идентичности [Текст] : этносоциологические очерки / М. Н. Губогло ; РАН, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М. : Наука, 2003. – 764 с.

81. Гудков, Лев. Негативная идентичность [Текст] : ст. 1997-2002 гг. / Л. Гудков. – М. : Новое литературное обозрение : ВЦИОМ-А, 2004. – 807 с.

82. Гуссерль, Эдмунд. Идеи к чистой феноменологии и феноменологипческой философии [Текст] / Э. Гуссерль. – М. : ДИК, 1999. Т. 1 : Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А. В. Михайлов. – М. , 1999. – 335 с.

83. Гуссерль, Эдмунд. Картезианские размышления [Текст] / Э.Гуссерль ; пер.с нем. Д.В.Скляднев. – СПб. : Наука : Ювента, 1998. – 316 с.

84. Ґібернау, Монтсеррат. Ідентичність націй [Текст] / Монтсеррат Ґібернау ; (пер. Петро Таращук). – К. : Темпора, 2012. – 303 с.

85. Даллакян, К. А. Эзотерическое понимание воли в свете современной науки / К. Даллакян // Философские науки. – 2002, №1.

86. Даниленко, О. А. Язык конфликта в трансформирующемся обществе: от конструирования истории – к формированию социокультурных идентичностей [Текст] / О. А. Даниленко ; Европейский гуманитарный университет (г.Вильнюс). – Вильнюс : ЕГУ, 2007. – 403 с.

87. Декомб, Венсан. Як порушувати проблеми колективної ідентичності? [Текст] / Венсан Декомб ; пер. з фр. Михайло Горновський // Філософська думка. – 2013. – № 4. – С. 81–96.

88. Декомб, Венсан. Суб’єктивний привілей / В. Декомб; Пер. з франц. О. Йосипенко // Філософська думка. – 2008. – № 1. – С. 84–100.

89. Декомб, В. Клопоти з ідентичністю. – [Електронний ресурс] / В. Декомб – Режим доступу // http://rethinkingdemocracy.org.ua/Library/12_Descombes3.pdf

90. Делез, Жиль. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения [Текст] / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с фр. Д. Кралечкин. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.

91. Дерево пам’яті: Книга українського історичного оповідання: Для ст. шк. віку: У 4 вип. – К.: Веселка, 1990-1993. Вип. 3: Світова історія. – 1991. – 511 с.

92. Деррида, Жак. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля [Текст] / Ж. Деррида. – С.Пб. : Алетейя, 1999. – 208 с.

93. Дехтяр Ю. М. Сексуальність як об'єкт дослідження. – [Електронний ресурс] / Ю. М. Дехтяр. – Режим доступу : http://urology.com.ua/old/pagesid–47.html

94. Дильтей, Вильгельм. Герменевтика и теория литературы. Собрание сочинений в 6 томах (Том 4) [Текст] / В. Дильтей ; пер. с немецкого под общ. ред. В.В.Бибихина и Н.С.Плотникова. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. – 538 с.

95. Долімор, Джонатан. Сексуальне дисидентство. Від Августина до Вайлда, від Фройда до Фуко [Текст] / Д. Долімор ; пер. І. Гарник, П. Таращук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2004. – 558 с.

96. Дэвид-Ниль, А. Мистики и маги Тибета. [Текст] / А. Девид-Ниль. – Ростов н/Дону: МП «Журналист», 1991. – 256 с.

97. Еліаде, М. Священне і мирське. – Міфи, сновидіння і містерії. – Мефістофель і Андрогін. – М. Еліаде. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / М. Еліаде ; пер. Г. Кьоран, В. Сахно. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – 592 с.

98. Егоров, И. А. Принцип свободы как основание общей теории регуляции. // Вопросы философии. – 2000, № 9.

99. Етнос і мораль у сучасному світі / Т. Г. Аболіна [та ін.] ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К. : ПАРАПАН, 2004. – 200 с.

100. Єрмоленко, А. М. Комунікативна практична філософія : підручник / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 487 с.

101. Єрмоленко, А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи : монографія / А. Єрмоленко ; Нац. акад. наук України, Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. – К. : Лібра, 2010. – 408 с.

102. Жадан, С. В. Ворошиловград: роман / С. В. Жадан. – Харків : Фоліо, 2011. – 442 с.

103. Зензіна, Ганна. Дещо про українське масонство / Г. Зензіна. – К. : Віпол, 2010. – 104 с.

104. Зиммель, Г. Избранное. Том 2. Созерцание жизни / Георг Зиммель ; [пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1996. – 607 с.

105. Зиновьев, А. А. Еванглие от Ивана / А. Зиновьев // Вопросы философии. – 1992, № 11.

106. Зінченко, В. В. Аналитический дискурс и проблема личности: языковая коммуникация и социальные «игры» как онтология, аксиология и гносеология человека / В. Зінченок // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия (1)., 2013 с. 17-39.

107. Зінченко, В. В. «Імперія» і «Множина» та критика апологетики постімперіалістичної глобальної експансії / В. В. Зінченко //Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: Збірник наукових праць.– 2011. – Вип. № 44. – С.52–60.

108. Зінченко, В. В. Людина як «турбота про себе» в герменевтиці суб'єкту / В. В. Зінченко // Вісник Київського університету. - К.: 1996.-С.50–65.

109. Зінченко, В. В. Тотальність історії та комунікативність розуму / В. Зінченко // Вісник Університету «Львівська політехніка» - 1997.- С.43–52.

110. Иванов, В.: Психология, сновидения, рефлексы. – [Електронний ресурс] / В. Иванов. – Режим доступу : http://psy.tom.ru/attract.html

111. Идентичности и ценности в эпоху глобализации [Текст] / (Ю. Н. Пахомов и др.) ; под ред. акад. НАН Украины Ю. Н. Пахомова и проф.

Ю. В. Павленко ; Нац. акад. наук Украины, Ин-т мировой экономики и междунар. отношений. – К. : Наукова думка, 2013. – 601 с.

112. Иэн, Лесли. Думать – плохая идея – Електронний ресурс] / И. Лесли – Режим доступу : http://mtrpl.ru/no-brains/

113. Ігнатенко, Ірина. Жіноче тіло у традиційній культурі українців [Текст] / І. Ігнатенко. – 2-ге видання. – К. : Дуліби, 2013. – 224 с.

114. Іларіон. Слово про закон і благодать / Іларіон // Київська старовина. – 1992. – № 1.

115. Йонас, Ганс. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації [Текст] / Г. Йонас ; пер. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.

116. Калуга, Владимир. Интервью. Валерий Бебик: Нынешняя политика все больше тяготеет к стриптизу – [Електронний ресурс] / В. Калуга. – Режим доступу : http://times.liga.net/articles/gs011903.html

117. Калуга, В. Ф. В пошуках альтернативи класичній гносеології. / В. Ф. Калуга // Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. – К.: “Міленіум”, – 2010, № 121. – С. 132–138.

118. Калуга, В. Ф. Інтерпретація як екзистенційний конструктор буденного світу та приватної історії / В. Ф. Калуга // Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. / Серія «Педагогіка. Психологія. Філософія» / Редокл.: Д.О.Мельничук (відп.ред.) та ін. – К., – 2010. – Вип. 155. Ч. 2. – С. 286–294.

119. Калуга, В. Ф. Протистояння і взаємодія “самості” та людського роду – від зумовленості світом до онтологічної свободи / В. Ф. Калуга // Аграрна наука і освіта. Том 7. – К.: “ПП “Видавництво “Фенікс”, – 2006, № 5-6. – С. 154–161.

120. Калуга, В. Ф. Ідентичність та самоідентичність в соціальному бутті людини: від конфлікту до єднання : [монографія] / В.Ф. Калуга. – Ніжин : Видавець ПП Лисенко М.М., 2014. – 412 с.

121. Калуга, В. Ф. Грані самопізнання та ідентифікації людини : [монографія] / В.Ф. Калуга. – К. : ЦП «КОМПРИНТ» , 2013. – 292 с.

122. Калуга, В. Ф. Приречена сексуальністю. Проблема ідентичності людини з огляду на її сексуальну природу : [монографія] / В.Ф. Калуга. – Ніжин : Видавець ПП Лисенко М.М., 2011. – 488 с.

123. Калуга, В. Ф. Екологія свідомості [Текст] / Калуга Володимир Федорович. – К. : Міленіум, 2010. – 154 с.

124. Калуга, В. Ф. В пошуках шляху із пастки утилітарного світу [Текст] : ірраціональні чинники облаштування спільного світу як альтернатива засиллю приватного інтересу та надуманого раціоналізму / В.Ф. Калуга. – К. : Міленіум, 2008. – 162 с.

125. Калуга, В. Ф. Ідентичність та самоідентичність як ключ до осмислення природи людини / В. Ф. Калуга // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. Випуск 24 / редкол.: А.Є.Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», – 2014 – с. 3–13.
126. Калуга, В. Ф. Знання як результат активності людини, особливості його набуття і верифікації / В. Ф. Калуга // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. Випуск 23 / редкол.: А.Є.Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», – 2014 – с. 27–37.
127. Калуга, В. Ф. Страх як «продовження» бажання і антитеза бездоганності, механізми його стримування і подолання / В. Ф. Калуга // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник / редкол.: Є.А. Харьковщеноко [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», – № 2 (2), 2014 – с. 101–107.
128. Калуга, В. Ф. Поведінка, дія та вчинки як маркери способів людського буття, їх властивості та особливості / В. Ф. Калуга // Гілея : науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В.М.Вашкевич – К. : ПП «Видавництво «Гілея», – 2014. – Вип. 85 (№ 6). – С. 165–169.
129. Калуга, В. Ф. Особливості феномену любові та його співвідношення з «проекціями» сексуальності на буття людини / В. Ф. Калуга // Гілея : науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В.М.Вашкевич – К. : ПП «Видавництво «Гілея», – 2014. – Вип. 84 (№ 5). – С. 266-270.
130. Калуга, В. Ф. Доля як посередник поміж цілісною Людиною і її «проекцією» на буття; роль цинізму і лицемірства в реалізації долі / В. Ф. Калуга // Гілея : науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В.М.Вашкевич. – К. : ПП «Видавництво «Гілея», – 2014. – Вип. 83 (№ 4). – С. 230–234.
131. Калуга, В. Ф. Природа статі та її властивості в світлі езотеричного досвіду; роль ініціації в становленні статі / В. Ф. Калуга // Гілея : науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В.М.Вашкевич – К. : ПП «Видавництво «Гілея», – 2014. – Вип. 82 (№ 3). – С. 213–217.
132. Калуга, В. Ф. Феномени андрогінності та гермафродитизму як ключ до осмислення особливостей статевої ідентичності / В. Ф. Калуга // Гілея : науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В.М.Вашкевич – К. : ПП «Видавництво «Гілея», – 2014. – Вип. 81 (№ 2). – С. 198–202.
133. Калуга, В. Ф. Розум як інструмент пізнання та впорядкування дійсності: його властивості / В. Ф. Калуга // Філософія і політологія в контексті сучасної культури : науковий журнал / ред. колегія : О. С. Токовенко, П. І. Гнатеноко та ін. – Дніпропетровськ : Дніпропетровський національний університет ім. О.Гончара, вид. «ЛіраМ», – 2014. – Вип. 8. – с. 47–51.
134. Калуга, В. Ф. Суспільство як джерело девіантної поведінки та стимулятор агресії / В. Ф. Калуга // Наук. записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія / ред. колегія : І. Д. Пасічник,

М. О. Зайцев та ін. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», – 2014. – Вип. 16. – С. 48–54.

135. Калуга, В. Ф. Властивості екзистенціалів самотності, печалі та нудьги, їх місце і роль в житті людини / В. Ф. Калуга // Наук. записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія / ред. колегія : І.Д.Пасічник, М. О. Зайцев та ін. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», – 2014. – Вип. 15. – С. 41–46.
136. Калуга, В. Ф. Біль як модератор людського існування та елемент самоідентичності / В. Ф. Калуга // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. Лях В. В. – К. : Український центр духовної культури, – 2013, № 10 (128). – С. 96–104.
137. Калуга, В. Ф. Особливості ідентифікації людиною світу і себе в світі: наука vs езотерика / В. Ф. Калуга // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. Лях В. В. – К. : Український центр духовної культури, – 2013, № 5 (123). – С. 146–158.
138. Калуга, В. Ф. Гра як «єдине поле» усіх можливих форм активності / В. Ф. Калуга // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. Лях В. В. – К. : Український центр духовної культури, – 2013, № 4 (122). – С. 62–75.
139. Калуга, В. Ф. Особливості зв’язку творчості, наміру та чистої практики, їх місце в житті людини // Практична філософія. – К.: ПАРАПАН, 2014 (№ 2). – С. 30–37.
140. Калуга, В. Ф. Властивості сексуальності як впорядковуючої основи приватного та публічного існування в контексті іудо-християнської парадигми / В. Ф. Калуга // Практична філософія. – К.: ПАРАПАН, – 2013, № 3. – С. 94–102.
141. Калуга, В. Ф. Роль інтерпретації в формуванні цілісної картини світу, індивідуальної та колективної ідентичності / В. Ф. Калуга // Практична філософія. – К.: ПАРАПАН, – 2011, № 3. – С. 77–82.
142. Калуга, В. Ф. Ситуативна невизначеність та шляхи подолання її наслідків / В. Ф. Калуга // Практична філософія. – К.: ПАРАПАН, – 2011, № 1. – С. 41–49.
143. Калуга, В. Ф. Свобода как цель и как побочный эффект человеческой активности / В. Ф. Калуга // Сборник научных трудов SWorld. – Выпуск 3(36). Том 20. – Иваново : МАРКОВА АД, 2014. – С. 84–91.
144. Камю, Альбер. Сочинения [Текст] : в 5 т. / А. Камю. – Х. : Фолио, 1997 . – (Вершины). – Т. 3 : Праведники. – Человек бунтующий. – Лето. – Падение. – Х., 1998. – 575 с.
145. Кандыба, В. М. Загадки и феномены [Текст] : чудесные способности и сверхспособности человека / В. М. Кандыба. – СПб.: Лань, 1998. – 448 с.
146. Кант, Иммануил. Критика чистого разума [Текст] / И. Кант ; пер. Н. Лосский. – М. : Мысль, 1994. – 592 с.

147. Кант, Иммануил. Основы метафизики нравственности [Текст]. – Критика практического разума. – Кант И. Метафизика нравов / И. Кант. – СПб. : Наука, 1995. – 528 с.

148. Кант, Иммануил. Лекции по этике [Текст] / И. Кант ; пер. А.К.Судаков, В.В.Крылова ; общ. ред., сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнов. – М. : Республика, 2000. – 431 с.

149. Кант, Иммануил. Критика способности суждения. [Текст] / И. Кант. – М., 1994. – 265 с.

150. Кант, Иммануил. Антропология с прагматической точки зрения [Текст] / И. Кант ; (авт. предисл.Ю. В. Петров). – С.Пб. : Наука, 1999. – 472 с.

151. Карпа, І. І. Фройд би плакав [Текст] : [роман] / І. І. Карпа. – Х. : Фоліо, 2008. – 239 с.

152. Кастанеда, К. [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – К. : София, 1995. Т. 1-2 : Т.1: Учение дона Хуана; Путь знания индейцев Яки; Т.2: Отдельная реальность. – 1995. – 387 с.

153. Кастанеда, К. [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – К. : София, 1995. Т. 3-4 : Путешествие в Икстлан. Т.4. Сказки о силе. – 1995. – 479 с.

154. Кастанеда, К. [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – К. : София, 1995. Т. 5-6 : Т.5: Второе кольцо силы; Т.6: Дар Орла. – 1995. – 434 с.

155. Кастанеда, К. [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – К. : София, 1995. Т. 7-8 : Т.7: Огонь изнутри; Т.8: Сила безмолвия. – 1995. – 411 с.

156. Кастанеда, К. [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – К. : София, 1995. Т. 9-10 : Т.9: Искусство сновидения; Т.10: Активная сторона бесконечности. – 1995. – 435 с.

157. Кастанеда, К. [Сочинения] [Текст] / К. Кастанеда. – К. : София, 1995. Т. 11: Колесо времени. – 178 с.

158. Каструбин, Э.М. Трансовые состояния и "поле смысла" [Текст] / Э. М. Каструбин. – М. : КСП, 1995. – 284 с.

159. Каструбин, Э.М. Ключ к тайнам мозга [Текст] : факты о тайнах мозга / Э. М. Каструбин. – 2. изд., испр. и доп. – М. : Триада, 1995. – 240 с.

160. Каюа, Роже. Людина та сакральне [Текст] : видання, доповнене трьома додатками, про секс, гру, війну в їхньому відношенні до сакрального: Пер. з фр. / Р. Каюа ; відп. ред. С. Л. Удовик. – К. : Ваклер, 2003. – 238с.

161. Кемеров, В. Е. Концепция радикальной социальности (онтология и метафизика социальности). // Вопросы философии. – 1999, №7.

162. Кессиди, Ф. К. Глобализация и культурная идентичность / Ф. Кессиди // Вопросы философии. – 2003, № 1. – С. 76-79.

163. Килхэм, Кристофер С. Пять тибетских жемчужин: пять динамических упражнений для омоложения, улучшения здоровья, овладения энергетической системой тела и укрепления личной силы / К. С. Килхэм ; пер. А. Соломарский, С. Чурюмов. – К. : София : Гелиос, 2001. – 111 с.

164. Киньяр, Паскаль. Секс и страх: эссе / П. Киньяр ; пер. И. Волевич. – М. : Текст, 2000. – 189 с.
165. Кичкирук, Т. В. Формування сучасної концепції особистості з позиції нелінійного мислення / Т. Киричкук // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. Випуск 21 / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», – 2014 – с. 54-60.
166. Климов, Г. Протоколы советских мудрецов / Г. Климов. – Краснодар: «Советская Кубань», 1995 – 448 с.
167. Клінічна сексологія і андрологія. К.: Здоров'я, 1996. – 536 с.
168. Книга апокрифов. Неканонические Евангелия. – М. : ЭКСМО, 2007. – 416 с.
169. Когда начинается жизнь человека? // Пробудитесь. Июнь, 2009. С. 6.
170. Козловець, М. А. Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації : монографія / М. А. Козловець, Н. М. Ковтун. – К. : ПАРАПАН, 2010. – 347 с.
171. Козлуджов, Запрян. Идентичност и интерпретация [Текст] / З. Козлуджов. – Пловдив : Макрос 2001, 1999. – 115 с.
172. Колізії антропологічного розмислу [Текст] / В.Г. Табачковський (та ін.) ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2002. – 155 с.
173. Кон, И. С. Социологическая психология [Текст] : избр. психол. труды / И. С. Кон ; Акад. пед. и соц. наук, Моск. психол.-соц. Ин-т. – М. : Моск. психол.-соц. ин-т ; Воронеж : МОДЭК, 1999. – 554 с.
174. Кон, И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание [Текст] / И. С. Кон. – М. : Политиздат, 1984. – 335 с.
175. Кон, И. С. Сексуальная культура в России: клубничка на березке [Текст] / И. С. Кон ; Институт этнологии и антропологии РАН. – М. : О.Г.И., 1997. – 460 с.
176. Кон, І. С. Світанкове місячне сяйво [Текст] : лики та маски одностат. кохання / Ігор Кон ; [пер. Ю. Рибачук]. – Л. : Українські технології, 2011. – 556 с.
177. Костенко, Л. В. Записки українського самашедшого [Текст] : [роман] / Л. Костенко. – Вид. 5-те. – К. : А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2011. – 416 с.
178. Корсак, К. В. Освіта, суспільство, людина в XXI столітті: інтегрально-філософський аналіз [Текст] / К. В. Корсак ; Ін-т вищ. освіти АПН України. – К. ; Ніжин : Вид-во НДПУ ім. М. Гоголя, 2004. – 222 с.
179. Коэльо, Пауло. Алхимик [Текст] : роман / П. Коэльо ; пер. с порт. А. Богдановский ; ред. И. Старых, М. Неволин ; ил. В. Ерко. – К. : София ; М. : ИД "Гелиос", 2002. – 224 с.
180. Коэльо, Пауло. Пятая гора [Текст] / П. Коэльо ; пер. с порт. А. В. Эмин. – К. : София, 2002. – 272 с.
181. Коэльо, Пауло. Книга воина света [Текст] / П. Коэльо ; пер. А. Богдановский. – К. : София, 2007. – 192 с.

182. Крилова, С. А. Краса людини: особистість, сім’я, суспільство (соціально-філософський аналіз) : монографія. – Ніжин : ТОВ «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2011. – 344 с.

183. Крилова С. А. Стать і любов: від гендерної рівності до гендерного партнерства / С. Крилова // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, – 2004. – № 39.

184. Кришнананда. За пределами страха. Раскрытие любящего сердца / Кришнананда ; пер. с англ. И. Потаповой. – СПб. : ИГ «Весь», 2006. – 288 с.

185. Кроули, А. Магия в теории и на практике [Текст] / А. Кроули. – М. : Локид-Миф, 1998 . – (Коллекция "Сфинкс"). Кн. 1. – М., 1998. – 364 с.

186. Кроули, А. Магия в теории и на практике [Текст] / А. Кроули. – М. : Локид-Миф, 1998 . – (Коллекция "Сфинкс"). Кн. 2. – М., 1998. – 317 с.

187. Крымский С. Эра бессмертных / С. Крымский // Смена, №8, 2007.

188. Кули, Чарльз Хортон. Человеческая природа и социальный порядок [Текст] / Ч. Х. Кули. – М. : ДИК : Идея Пресс, 2000. – 309 с.

189. Кун, М. А. Легенди і міфи Стародавньої Греції [Текст] / М.А. Кун ; пер. з рос. О. М. Іванченко. – Х. : Фоліо, 2008. – 444 с.

190. Кун М., Макпартлэнд Т. Эмпирическое исследование установок личности на себя / М. Кун // Современная зарубежная социальная психология. Тексты / Под. ред. Г.М.Андреевой, Н.Н.Богомоловой, Л.А.Петровской. – М.: Изд-во МГУ.– 1984. – С. 180-187.

191. Кундера, М. Невыносимая легкость бытия: Роман [Текст] / М. Кундера. Пер. с чеш. Н. Шульгой. – Спб. : Азбука-классика, 2005. – 352 с.

192. Кэлдер, Питер. Око возрождения. Древняя практика тибетских лам [Текст] : секреты омоложения / П. Кэлдер ; пер. с англ. А. Сидерский. – К. : София, 2002. – 112

193. Лапланш, Ж. Словарь по психоанализу [Текст] / Ж. Лапланш, Ж. Понталис ; пер. Н. С. Автономова ; (авт. предисл.) Н. С. Автономова. – М. : Высшая школа, 1996. – 623 с.

194. Лебон, Гюстав. Психология народов и масс [Текст] / Г. Лебон. – СПб. : Макет, 1995. – 313 с.

195. Лебон, Гюстав. Психология социализма [Текст] / Г. Лебон. – СПб. : Макет, 1995. – 544 с.

196. Левицкий, Сергей Александрович. Сочинения [Текст] / С. А. Левицкий. – М. : Канон, 1995 . – Т. 1 : Трагедия свободы. – 1995. – 512 с.

197. Леви-Стросс, Клод. Структурная антропология [Текст] / Клод Леви-Стросс ; [пер. с фр. В. В. Иванова]. М. : АСТ : Астрель, 2011. – 511 с.

198. Леви-Строс, Клод. Первобытное мышление [Текст] / К. Леви-Строс. – М. : Республика, 1994. – 384 с.

199. Леви-Стросс, Клод. Путь масок / Клод Леви-Строс; [Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского]. М. : Республика, 2000. – 97 с.

200. Леви-Строс, Клод. Мифологики: человек голый / Клод Леви-Строс ; [пер. с фр. К.З. Акопяна]. Москва : FreeFly, 2007 – 307 с.

201. Лестер Самрал. 60 вещей, которые Бог говорит о сексе. К.: «Издательство Эдем», 1998. 192 с.

202. Леонтьев, А. Деятельность. Сознание. Личность – [Електронний ресурс] / А. Леонтьев – Режим доступу : http://lib.ru/PSIHO/LEONTIEV/dsl.txt

203. Ломброзо, Чезаре. Гениальность и помешательство [Текст] : параллель между великими людьми и помешанными / Ч. Ломброзо. – К. : Україна, 1995. – 276 с.

204. Ломброзо, Ч. Женщина преступница и проститутка [Текст] / Ч. Ломброзо, Г. Ферреро. – Чебоксары : АВАН-И, 1994. – 220 с.

205. Ломброзо, Чезаре. Политическая преступность и революция по отношению к праву, уголовной антропологии и государственной науке [Текст] : в 2 ч. / Ч. Ломброзо, Р. Ляски. – СПб. : Юридический центр Пресс, 2003. – 472 с.

206. Лоолер, Дж. Этика, политика и суждения вкуса: Арендт против Канта / Дж. Лоолер // Вестник московского университета, серия №7. – 1997, № 2.

207. Лоолер, Дж. Кантовские постулаты Бога и бессмертия в земной реализации высшего блага / Дж. Лоолер // Вестник Московского университета, серия №7. – 2002, № 1.

208. Лосев, Алексей Федорович. Диалектика мифа [Текст] / А. Ф. Лосев. – М. : Академический Проект, 2008. – 303 с.

209. Лосев, А. Ф. Мифология греков и римлян [Текст] / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1996. – 975 с.

210. Лосев, А. Ф. Миф-Число-Сущность [Текст] / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1994. – 919 с.

211. Лосский, Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция [Текст] / Н.О. Лосский ; сост. А.П. Поляков. – М. : Республика, 1995. – 400 с.

212. Луговий, В. І. Десять років становлення (досвід досліджень, розробок і впроваджень у сфері державного управління) [Текст] / В. І. Луговий ; Національна академія держ. управління при Президентові України. – К. : Видавництво НАДУ, 2005. – 356 с.

213. Лукашевич, М. П. Основи соціології масової комунікації [Текст] : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / М. П. Лукашевич ; Інститут підготовки кадрів держ. служби зайнятості України. – К. : ІПК ДСЗУ, 2009. – 308 с

214. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах [Текст] / В. Г. Табачковський [та ін.] ; відп. ред. В.Г. Табачковський ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Наукова думка, 2004. – 244 с.

215. Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи [Текст] / В. Г. Табачковський [та ін.] ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Наукова думка, 2005. – 271 с.

216. Лях, В. В. Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобалізації / В. Лях // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, – 2006. – № 57.
217. Мазур, Л. І. Самоідентичність особистості як філософсько-антропологічна проблема [Текст] : монографія / Л.І. Мазур ; Нац. ун-т "Львів. політехніка". – Л. : Вид-во Львів. політехніки, 2012. – 431 с.
218. Маркс К. и Энгельс Ф., Нем. идеология. Соч., т. 3, разд. 1; Маркс К., Предисловие [«К критике политич. экономии»] / пер. С. Салитан. – Ленинград : Коммунистический университет Зиновьева, 1924 - 407 с.
219. Мартьянов, В. С. Конфликты идентичностей в современном мире: о справедливости иерархических и плюралистических стратегий урегулирования [Електронний ресурс] / В.С. Мартьянов // Дискурс-Пи. Научно-практический альманах. – Екатеринбург, 2005. – № 5. – С. 15-18. – Режим доступу : http://discourse-pm.ur.ru/avtor5/martianovvs.php.
220. Маслоу, Абрахам Гарольд. Мотивация и личность [Текст] / А Г. Маслоу ; пер.с англ. А.М. Татлыбаева. – С.Пб. : Евразия, 1999. – 478 с.
221. Маслоу, Абрахам Гарольд. Дальние пределы человеческой психики / А.Г. Маслоу ; пер. А.М. Татлыдаева. – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 1997. – 430 с.
222. Менли, П. Х. Самораскрытие. (Упражнения, направленные на пробуждение и развитие внутреннего восприятия) / П.Х. Менли ; К.: «София», 1995. – 289 с.
223. Менталитет. Концепт. Гендер. [Текст] / отв. ред. Е.А. Пименов, М.В. Пименова. – Ландау : Verlag Empirische Padagogic, 2000. – 350 с.
224. Мерло-Понті, Моріс. Феноменологія сприйняття [Текст] / М. Мерло-Понті ; пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко, С. Йосипенко. – К. : Український Центр духовної культури, 2001. – 552 с.
225. Мифы народов мира [Текст] : энциклопедия: В 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1998 . Т. 1 : А-К. – 671 с.
226. Мифы народов мира [Текст] : энциклопедия: В 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1998 . 2 : К-Я. – 719 с.
227. Мишлав Дж. Корни сознания / Дж. Мишлав – К.: Софія, 1995. – 416 с.
228. Мід, Джордж Г. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста [Текст] / Д. Г. Мід ; пер. з англ. та передм. Т. Корпало. – К. : Український Центр духовної культури, 2000. – 374 с.
229. Міфи України [Текст] : за книгою Г.Булашева "Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях" / пер. Ю. Буряк. – К. : Довіра, 2006. – 383 с.
230. Моромарко, Микеле. Масонство в прошлом и настоящем [Текст] / М. Моромарко ; Пер. с ит. М.: Прогресс, 1989. – 304 с.
231. Московченко, Валерій. Карма України [Текст] : астрологічний і езотеричний аналіз історія України: Науковий нарис / В.М. Московченко. – К. : Просвіта, 1997. – 319 с.

232. Мураками, Харуки. Хроники Заводной Птицы [Текст] : роман / Х. Мураками ; пер. И. Логачев, С. Логачев. – М. : Эксмо, 2003. – 467.

233. Мураками, Харуки. К югу от границы, на запад от солнца [Текст] : роман / Х. Мураками ; пер. И. Логачев, С. Логачев. – М. : Эксмо, 2006. – 208 с.

234. Мушенок, Ірина. Ігор Кон: «Від сосни до телеграфного стовпа», або Все про сексуальності XXI століття / І. Мушенок // Дзеркало тижня. № 37 (716) 4 – 10 жовтня, 2008.

235. Мюшамбле, Робер. Оргазм і Захід. Історія задоволення від XVI століття до наших днів / Переклад: Ірина Славінська. К.: ТОВ «Темпора», 2011. – 444 с.

236. Нагорна, Л. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань / Л.П. Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011. – 272 с.

237. Нетрадиційні релігійні та містичні культи України [Текст] : навч. посіб. / В. М. Петрик [та ін.] ; ред. В. В. Остроухов. – К. : Росава, 2003. – 336 с.

238. Ніцше, Фридрих. Так казав Заратустра [Текст]. – Ніцше Ф. Жадання влади / Ф. Ніцше ; пер. А. Онишко, П. Таращук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2003. – 437 с.

239. Новіков, Б. В. Геній – це нормальна людина, всі інші – відхилення від норми / Б. Новіков // Мультиверсум. Філософський альманах – К.: Центр духовної культури. – 2004. – № 39. С. – 67–78.

240. Новіков, Б. В. Творчість як спосіб здійснення гуманізму : монографія / Б. Новіков. – К. : НТУУ «КПІ», 2006. – 308 с.

241. Нойманн, Эрик. Происхождение и развитие сознания [Текст] : пер. с англ. / Э. Нойманн. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 1998. – 464 с.

242. Норбеков, М. С. Опыт дурака, или Ключ к прозрению. Как избавиться от очков [Текст] / М.С. Норбеков. – СПб. : ИД "ВЕСЬ", 2002. – 316 с.

243. Нысанбаев А.Н., Курмангалиева Г.К., Сейтахметова Н.Л. – Социальная онтология аль-Фараби и Абая: опыт философской актуализации // Вопросы философии. – 2014, №10, с. 48-34.

244. О'Брайен, Барбара. Необыкновенное путешествие в безумие и обратно: Операторы и Вещи [Текст] / Барбара О'Брайен ; пер. с англ. Т.К. Кругловой. – М. : Независимая фирма "Класс", 1996. – 135 с.

245. Оганов, А. А. Возвращение к эстетическому …(потребность переосмысления) / А. Оганов // Вопросы философии. – 2003, №2.

246. Окороков, В. Б. Релятивистская реконструкция феноменологических топологий мышления Э.Гуссерля и М.Хайдеггера [Текст] : навч. посібник / В.Б. Окороков ; Дніпропетровський національний ун-т. – Д. : РВВ ДНУ, 2003. – 172 с.

247. Ортега-и-Гассет, Хосе. Избранные труды [Текст] : пер.с исп. / Х.Ортега-и-Гассет ; сост., предисл. и общ.ред. А.М. Руткевич. – М. : Весь Мир, 1997. – 704 с.

248. Ошо, Раджниш. Горчичное зерно [Текст] : комментарии к пятому Евангелию от св. Фомы / Р. Ошо ; пер. с англ. К. Семенов. – К. : София, 2002. – 496 с.

249. Ошо, Раджниш. Искусство умирать [Текст] : цикл бесед / Р. Ошо ; пер. А. Солдатов, О. Шимченко. – М. : Нирвана, 2001. – 175 с.

250. Ошо, Раджниш. Жизнь, любовь, смех. Секс. Дар Атиши [Текст]. / Р. Ошо ; пер. с англ. К. Семенов. К. : София, 1994. – 128 с.

251. Ошо. Осознанность: Ключи к жизни в душевном равновесии. / Р. Ошо ; пер. с англ. К. Семенов. – М.: АСТ, 2010. – 221 с.

252. Ошо. Любовь. Свобода. Одиночество [Текст]. / Р. Ошо ; пер. с англ. К. Семенов. – Спб.: ИД «Весь», 2002. – 228 с.

253. Ошо, Раджниш. О Мужчинах [Текст] / Р. Ошо ; пер. с англ. О. Вишмидт. – К. : «София» – 286 с.

254. Ошо. О женщине [Текст] : соприкосновение с женской духовной силой / Р. Ошо ; пер. с англ. О. Вишмидт. – К. : София, 2003. – 304 с.

255. Ошо, Раджниш. О Детях. Перевод [Текст] / Р. Ошо ; пер. с англ. О. Вишмидт. с англ. – К. : «София» – 204 с.

256. Павленко, Ю. В. Народы. Цивилизации. Человечество. Проблема идентичности [Текст] / Ю. В. Павленко ; под ред. акад. НАН Украины Ю.Н. Пахомова ; Нац. акад. наук Украины, Ин-т мир. экономики и междунар. отношений. – К. : Феникс, 2012. – 418

257. Панасюк, А. Ю. А что у него в подсознании? [Текст] : двенадцать уроков по психотехнологии проникновения в подсознание собеседника / А.Ю. Панасюк ; Академия народного хозяйства при Правительстве Российской Федерации. – 6. изд., стер. – М. : Дело, 2003. – 269 с.

258. Папюс Ж. Методическое руководство по практической магии [Текст] / Папюс ; пер. А.В. Трояновский ; ред. пер. Н.А. Переферкович. – 1991. – 257 с.

259. Петрененко, Н.С. Некоторые аспекты концепциии “хорошего общества” и понятие блага / Н. Петренко // Философские науки. – 1991, № 4.

260. Після філософії: кінець чи трансформація? Рорті, Ліотар, Фуко, Деррида, Девідсон, Дамміт, Патнем, Апель, Габермас, Гадамер, Рикьор, Макінтайр, Блуменберг, Тейлор [Текст] / пер. з англ. С. О. Кошарний [та ін.] ; упоряд. К. Байнес. – К. : Четверта хвиля, 2000. – 431 с.

261. Платон. Федон [Текст] ; Пир ; Федр ; Парменид / Платон ; пер. с древнегреч. С. А. Ананьин [и др.] ; общ. ред. А. Ф. Лосев [и др.], 1999. – 528 с. – М. : Мысль, 1999. – 528 с.

262. Платонов, Олег. Терновый венец России. Тайна беззакония: иудаизм и масонство против Христианской цивилизации [Текст] / О. Платонов. – М. : Родник, 1998. – 878 с.

263. Поппер, Карл. Відкрите суспільство та його вороги [Текст] / К. Поппер. - Київ : "Основи", 1994 .Т. 1 : У полоні Платонових чарів / пер. з англ. О. Коваленко. – 1994. – 444 с.

264. Поппер, Карл. Відкрите суспільство та його вороги [Текст] / К. Поппер. – Київ : "Основи", 1994 . Т. 2 : Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та його послідовники / пер. з англ. О. Буценко. – 1994. – 494 с.

265. Поппер, Карл. Злиденність історицизму [Текст] : пер.с англ. / К. Поппер. – К. : Абрис, 1994. – 192 с.

266. Поршнев, Б.Ф. О начале человеческой истории : проблемы палеопсихологии / Б.Ф. Поршнев. – М. : ФЭРИ-В, 2006. – 634 с.

267. Предборська І.М. Філософія історії [Текст] : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / І.М. Предборська, С. О. Ганаба. – Суми : Університетська книга, 2012. – 231 с.

268. Пролеєв С.В. Метафізика влади [Текст] / С. В. Пролеєв ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди. – К. : Наукова думка, 2005. – 324 с.

269. Пучко, Л. Г. Многомерная медицина. Система самодиагностики и самоисцеления человека. – 10-е изд., испр. и доп. / Л. Пучко. – М.: АНС, 2004. – 432 с.

270. Пушкарева, Н. Л. Гендерная теория и историческое знание : [монография] / Н. Л. Пушкарева ; РАН, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – СПб. : Алетейя : Женский проект, 2007. – 496 с.

271. Раєн, Крістофер. Світанок сексу : доіст. витоки сучас. сексуальності / Крістофер Раєн, Касільда Джета ; [пер. Вікторія Наріжна]. – К. : Темпора, 2012. – 495 с.

272. Разеев, Д.Н. Ложные воспоминания и тождество личности / Д. Разеев // Вопросы философии. – 2015, №1, с. 45-50.

273. Райх, Вильгельм. Анализ личности / В. Райх. – М. : КСП+ ; С.Пб. : Ювента, 1999. – 333 с.

274. Райх, Вильгельм. Сексуальная революция / В. Райх. – СПб. : Университетская книга ; М. : АСТ, 1997. – 352 с.

275. Райх, Вильгельм. Психология масс и фашизм / В. Райх ; пер. Ю. М. Донц. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 380 с.

276. Райх, Вильгельм. Функция оргазма : основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии / В. Райх. – СПб. : Университетская книга ; М. : АСТ, 1997. – 303 с

277. Рампа Лобсанг Т. Ты вечен : пер. с англ. / Рампа Лобсанг Т. – К. : София, 1995. – 319 с.

278. Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время [Текст] : [сб. статей] / ред. М.В. Дмитриев ; Франко-российский центр гуманитарных и общественных наук, Центр украинистики и белорусистики МГУ. – М. : Индрик, 2008. – 301 с.

279. Рикер, Поль. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике [Текст] / П. Рикер. – М. : Academia-Центр, Медиум, 1995. – 414 с.

280. Рікер П. Передмова до становища сучасної людини. // Навколо політики. – К.: Д. Л., 1995. – 335 с.

281. Робинсон, Джеймс М. Тайна истинного Евангелия от Иуды. Манускрипт, способный перевернуть мир / Д.М. Робинсон ; пер. з англ. Н. Скоробогатов. – Х. : Книжный Клуб "Клуб Семейного Досуга", 2007. – 272 с.

282. Роджерс, Джеймс. Психотерапия. – [Електронний ресурс] / Дж.Роджерс – Режим доступу https://plus.google.com/108992721151478710841/posts/8nvpCMoDcmV

283. Роджерс, Карл. Клиентоцентрированная терапия [Текст] / К. Роджерс. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 1997. – 320 с.

284. Роздобудько, Ірен. Дванадцять, або виховання жінки в умовах, непридатних для життя / І. Роздобудько // Сучасність, № 11, 2005.

285. Розова, Т. В. Утопия как социокультурный феномен [Текст] / Т.В. Розова ; НАН Украины, Ин-т философии. – О. : Юридична література, 1996. – 128 с.

286. Розова, Т. В. Специфика становления гражданского общества в Украине [Текст] / Т.В. Розова, В. Ю. Барков ; Национальный ин-т стратегических исследований, Одесская национальная юридическая академия. – О. : Юридична література, 2003. – 336 с.

287. Розова, Т. В. Гідність як екзистенційна риса людини-громадянина / Т. Розова //Вісник інституту розвитку дитини. Філософія. Педагогіка. Психологія. – Київ: Вид-во НПУ ім.М.П. Драгоманова, 2009. – Вип. 2. – С. 20–26.

288. Розова, Т. В. Соціальна сфера та соціальні відносини як джерело людинотворення / Т. Розова // Збірник наукових праць науково-дослідного інституту українознавства. Том XXII. – Київ, 2008. – С. 96–107

289. Романенко Ю. М. Хайдеггер: онтологическое вопрошание. Бытие и естетство / Ю. Романенко – СПб.: Издательство С-Петербургского университета, 1999. – 335 с.

290. Роси Дзеио Сасаки. Где находится «я». / Психотерапия и духовные практики: Подход Запада и Востока к лечебному процессу [Текст] / пер.с англ. Н. В. Бок ; сост. В. Хохлов. – Минск : Вида-Н, 1998. – 320 с.

291. Ротенфельд, Ю. А. Запечатанная книга: кризис понимания [Текст] / Ю. А. Ротенфельд. – Луганск : Світлиця, 1999. Кн. 1 : Мессианский характер: основы социокультурного анализа., 1999. – 288 с.

292. Ротенфельд, Ю. А. Запечатанная книга: кризис понимания [Текст] / Ю. Ротенфельд. – Луганск : Світлиця, 1999. Кн. 2 : Философия, или Тень мудрости : альтернатив. курс древ. европ. философии. – 1999. – 200 с.

293. Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии [Текст] / С.Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер, 1999. – 720 с.

294. Рыбалка А. Путеводитель по миру каббалы [Текст] / А. Рыбалка ; М.: «Мосты культуры», 2006. – 447 с.

295. Самрал, Лестер. 60 вещей, которые Бог говорит о сексе / Л. Самрал. – К.: «Издательство Эдем», 1998. 192 с.

296. Самчук, З. Ф. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору [Текст] : монографія: [у 2 т.] / З. Ф. Самчук ; АПН України, Ін-т вищ. освіти. - Д., 2009 . - Т. 1. - 2009. - 920 с.

297. Самчук, З. Ф. Антропологічно-гуманістичне вістря світоглядно-ідеологічних протистоянь: генеалогія, архітектоніка, каузальність // Гілея : науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В.М.Вашкевич – К. : ПП «Видавництво «Гілея», – 2009. – Вип. 29. – С. 258-267.

298. Сартр, Жан-Поль. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения [Текст] / Ж. Сартр ; пер. с фр. М. Бекетова ; отв. ред. Д.В.Скляднев. – СПб. : Наука, 2001. – 319 с.

299. Сартр, Жан-Поль. Буття і ніщо [Текст] : нарис феноменологічної онтології / Ж. Сартр ; пер. В. Лях, П. Таращук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – 855 с.

300. Сартр, Жан-Поль. Тошнота [Текст]. – Сартр Ж. Стена / Ж. Сартр. – Х. : Фолио, 1998. – 399 с.

301. Свами Шивананда. Диалоги из Упанишад. Познание своей души [Текст] / Свами Шивананда ; пер. В. И. Постников. – К. : Ника-Центр, 2003. – 423 с.

302. Семененко И. С. Метаморфозы европейской идентичности / И. С. Семененко // Полис. – 2008. – № 3. – С. 80-96.

303. Серебрянников, Кирилл. Просто это важно – [Електронний ресурс] / К. Серебрянников. – Режим доступу : https://www.facebook.com/kirill.serebrennikov/posts/10150878678309338

304. Сімона де Бовуар. Друга стать [Текст] : у 2 т. / С. д. Бовуар ; пер.з фр. Н. Воробйова [та ін.]. – К. : Основи, 1994 .Т. 1., 1994. – 390 с.

305. Сімона де Бовуар. Друга стать [Текст] : у 2 т. / С. д. Бовуар ; пер.з фр. Н. Воробйова [та ін.]. – К. : Основи, 1994 .Т. 2., 1995. – 392 с.

306. Сведенборг, Эмануэль. О небесах, о мире духов и об аде [Текст] / Э. Сведенборг ; пер.с лат. А. Н. Аксаков ; худож. П. В. Борозенец ; (авт. предисл.) Х.Л. Борхес. – СПб. : Амфора, 1999. – 558 с.

307. Скиба, Э. К. Гендерная идентичность в философии постмодернизма : монография / Э. К. Скиба. – Днепропетровск : Монолит, 2014. – 217 с.

308. Сковорода, Г. С. Пізнай в собі людину [Текст] / Г. С. Сковорода. – Львів : Світ, 1995. – 526 с.

309. Сковорода, Г. С. Полное собрание сочинений [Текст] : в 2 т. / Григорий Сковорода ; [пер. на рус. Р. Киселева под ред. С. Йосипенко]. – К. : Богуславкнига, 2012. Т. 1 : Трактаты и диалоги. – 2012. – 428 с.

310. Скульский, Анатолий. Божьи зерна. – [Електронний ресурс] / А. Скульский – Режим доступу http://hranitel.com.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=5:2011-03-31-04-02-57&catid=2:2011-03-30-18-08-32

311. Слотердайк, Петер. Критика цинічного розуму [Текст] / П. Слотердайк ; пер. з нім. А. Богачов. – К. : ВК ТОВ «Тандем», 2002. – 542 с.

312. Сморж, Л. О. Особа і суспільство (філософсько-психологічний аспект) / Л. О. Сморж. – К. : МІЛП, 2001. – 384 с

313. Соколов, Е. С. Оружие и тело (не) уязвимость как социальное отличие / Е. Соколов // Вопросы философии. – 2013, №12, с. 155-169.

314. Соколова, Е. Т., Бурлакова, Н. С. К обоснованию клинико-психологического изучения расстройства гендерной идентичности / Е. Соколова, Н. Бурлакова // Вопросы психологи. – 2001. – № 6. – С. 3-16

315. Соловьев, В. С. Философский словарь Владимира Соловьева [Текст] / В. С. Соловьев ; сост. Г. В. Беляев. – Ростов-н/Д : Феникс, 1997. – 464 с.

316. Соловьев, А. Вирусы биосферы и биотехнологии в жизни и смерти человека / А. Соловьев // Новости медицины и фармации. № 18(225), 2007. – с. 23-24.

317. Ставцев, С. Н. Введение в философию Хайдеггера. [Текст] / С.Н. Ставцев – СПб.: Лань, 2000. – 188 с.

318. Степаненко, І. В. Біографічні описи і життєві проекти у процесах життєтворчості особистості / І. Степаненко // Життєтворчість особистості : концепція, досвід, проблеми. – Запоріжжя: Центуріон, 2006. – С. 319-329.

319. Степаненко, І. В. Життєва компетентність особистості: філософсько-антропологічний та соціокультурний виміри [Текст] : монографія / І. В. Степаненко, М. Д. Степаненко. – Х. : ХДУХТ, 2011. – 217 с.

320. Степаненко, І. В. Метаморфози духовності в ландшафтах буття / І. В. Степаненко ; Харківський держ. педагогічний ун-т ім. Г. С. Сковороди. – Х. : ОВС, 2002. – 256 с.

321. Степанов-Скворцов, И. Мысли о религии / И. Степанов-Скворцов ; Центральный совет Союза воинствующих безбожников СССР. – 6.изд., посмертное. – М. : Акционерное издательское общество "Безбожник", 1930. – 30 с.

322. Сухомлинский, В. А. Сердце отдаю детям. Рождение гражданина. Письма к сыну / В. А. Сухомлинский. – К.: Рад. школа, 1985. – 557 с.

323. Табачковський, В. Г. У пошуках невтраченого часу [Текст] : нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В. Г. Табачковський ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2002. – 297 с.

324. Табачковський, В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках "неевклідової рефлективності" [Текст] / Віталій Табачковський ; Нац. акад. наук України, Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди. – К. : ПАРАПАН [вид.], 2005. – 431 с.

325. Талалаж, Януш. Самые невероятные в мире – секс, ритуалы, обычаи [Текст] / Я. Талалаж, С. Талалаж ; пер. с англ. Л. Каневский. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1998. – 263 с.

326. Тахо-Годи, А. А. Греческая культура в мифах, символах и терминах [Текст] / А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев ; сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. – СПб. : Алетейя, 1999. – 717 с.

327. Тейлор, Чарльз. Джерела себе: творення новочасної ідентичності: Пер. з англ. / Ч. Тейлор ; заг. ред. пер. з англ. А. Васильченко ; Національний ун-т "Києво-Могилянська академія". Центр європейських гуманітарних досліджень. – К. : Дух і Літера, 2005. – 691 с.

328. Тейлор, Чарльз. Етика автентичності [Текст] / Ч. Тейлор ; пер. А.Васильченко. – К. : Дух і літера, 2002. – 128 с.

329. Тейлор, Чарльз. Мультикультуралізм і "Політика визнання" [Текст] : есей / Ч. Тейлор ; пер. з англ. Р. Й. Димерець ; ред. з комент. Е. Гутман [та ін.]. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с.

330. Тейлор, Ч. Дебати між лібералами та комунітаристами // Сучасна політична філософія [Текст] : антологія: Пер. з англ. / упоряд. Я. Кіш ; Центрально-Європейський ун-т. – К. : Основи, 1998. – 575 с.

331. Тейлор, Ч. Подолання епістемології / Ч. Тейлор // Після філософії: кінець чи трансформація. – К.: Четверта хвиля, 2000. – 431 с.

332. Терентьева, Наталья; Терентьев, Леонид. На крыльях ясновидения / Н. Терентьева // Тайная доктрина. – 2008, № 7.

333. Терешкун, О. Ф. Філософія техніки в сучасному гуманітарно-науковому дискурсі / О. Терешкун // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія / редкол.: А.Є.Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», – № 1 (115), 2014 – с. 43-46.

334. Тіло чи особистість? Жіноча тілесність у вибраній малій українській прозі та графіці кінця XIX – початку XX століття. – К. : Грані-Т, 2007. – 192 с.

335. Тойнби, А. Дж. Постижение истории [Текст] : избранное / А.Дж. Тойнби ; пер. с англ. Е. Д. Жарков ; ред. пер. УкВ. И. Уколова, Д.Э.Харитонович. – М. : Айрис-Пресс, 2006. – 638 с.

336. Трубина, Е. Г. Посттоталитарная культура: “все дозволено” или “ничего не гарантировано”? / Е. Трубина // Вопросы философии. – 1993, № 3.

337. Трубина, Е. Г. Идентичность в мире множественности: прозрение Ханны Арендт / Е. Трубина // Вопросы философии. – 1998, №11.

338. Труфанова, Е. О. Человек в лабиринте идентичностей / Е. Труфанова // Вопросы философии. – 2010. - № 2. – С. 13 – 22.

339. Тульчинский, Г. Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы / Г. Тульчинський // Вопросы философии. – 1999, №10.

340. Туренко, В.Э. Феномен любви у ранних древнегреческих философов: от мифа к логосу / В. Туренко // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. Випуск 21 / редкол.: А.Є.Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», – 2014 – с. 93-100.

341. Турецька, Христина. Проблема емпіричного дослідження особистісної ідентичності / Х. Турецька // Вісник Львівського університету. – Львів, 2008. – Вип. 11. – С. 359–267.

342. Уваркіна, О. В. Освітній потенціал нації [Текст] : монографія / О. В. Уваркіна ; Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – 382 с.

343. Уилсон, Колин. Паразиты сознания. [Текст] / К. Уилсон ; пер. с англ. А.М. Михайлов. – Х. : Книжный Клуб "Клуб Семейного Досуга", 2004. – 277 с.

344. Уиндем Д. День триффидов // Миры братьев Стругацких / Д. Уиндем. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 608 с.

345. Ульяненко, Олесь. Знак Саваофа [Текст] : роман / О. Ульяненко. – К. : Нора-Друк, 2006. – 292 с.

346. Ульяненко, Олесь. Жінка його мрії [Текст] : [роман] / О. Ульяненко. – Х. : Книжковий Клуб "Клуб Сімейного Дозвілля", 2009. – 272 с.

347. Ульяненко, Олесь. Серафима [Текст] : роман / Олесь Ульяненко. – К. : Нора-Друк, 2007. – 239 с.

348. Уоллис, Эйми. Искусство психического исцеления [Текст]. – Уоллис Э. / Э. Уоллис, Б. Хенкин. – Кернейц С. Йога для Запада / С. Кернейц. – М. : Двойная звезда : Фаир, 1995. – 240 с.

349. Упанишады [Текст] / пер.с санскрита, исслед. и коммент. А. Я. Сыркин. – 2.изд., доп. – М. : Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2000. – 782 с.

350. Феномен української культури: методологічні засади осмислення [Текст] : [зб. наук. пр.] / [Є. Андрос та ін. ; відп. ред., авт. передм. В. Шинкарук, Є. Бистрицький] ; НАН України, Ін-т філос. – К. : Фенікс, 1996. – 478 с.

351. Филлипс Л. Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод / Л.Дж. Филлипс, М.В. Йоргенсен ; [пер. с англ. / науч. ред. и предисл. А.А.Киселевой]. – Харьков : Издательство Гуманитарный центр, 2004. – 336 с.

352. Философский энциклопедический словарь [Текст] / ред.-сост. Е.Ф. Губский [и др.]. – М. : ИНФРА-М, 2007. – 575 с.

353. Філіпов, В. П. Мовна картика світу як внутрішній аспект культури / В. Філіпов // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», – № 2 (116), 2014 – с. 38-40.

354. Філософія серця Григорія Сковороди і сучасність [Текст] : матеріали Міжнародного наукового круглого столу, м.Київ, МАУП, 2-3 грудня 2005 р. / Межрегіональна академія управління персоналом. Центр риторики "Златоуст" ; наук. ред. Г.М.Сагач. – К. : МАУП, 2006. – 136 с.

355. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми [Текст] / В. І. Шинкарук [та ін.] ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди. – К. : Педагогічна думка, 2000. – 286 с.

356. Форчун, Дион. [Собрание сочинений] : пер.с англ. / Д. Форчун. – К. : София, 1995. Т. 5 : Источник силы: Секреты доктора Тавернера. 1995. – 320 с.

357. Форчун, Дион. Тайное без вымыслов [Текст] : пер.с англ. / Д. Форчун. – М. : “Refl-book”, 1994. – 384с.

358. Форчун, Дион. Современная психическая защита [Текст]. – Форчун Д. : Исследование по оккультной патологии и преступности/ Д. Форчун. – Карагулла Ш. Прорыв к творчеству : Ваше сверхчувственное восприятие / Ш. Карагулла. – К. : София, 1993. – 201, 183 с.

359. Фрейд, Зигмунд. О сновидениях : тотем и табу. Очерки по теории сексуальности. О сновидениях: Пер. с нем. / З. Фрейд. – Х. : Фолио, 2005. – 414 с.

360. Фрейд, Зигмунд. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа [Текст] / З. Фрейд. – СПб. : Алетейя, 1999. – 251 с.

361. Фрейджер, Роберт. Гуманистическая, трансперсональная и экзистенциальная психология. К.Роджерс, А.Маслоу и Р.Мэй [Текст] / Р. Фрейджер, Д. Фейдимен. – СПб. : Прайм-Еврознак, 2007. – 221 с.

362. Фромм, Эрих. Природа благополуччя / Психотерапия и духовные практики: Подход Запада и Востока к лечебному процессу [Текст] / пер.с англ. Н. В. Бок ; сост. В. Хохлов. – Минск : Вида-Н, 1998. – 320 с.

363. Фуко, Мішель. Історія сексуальності [Текст] : пер. з фр. / М. Фуко. Т. 1 : Жага пізнання. – Х. : ОКО, 1997 . – 235 с.

364. Фуко, Мішель. Історія сексуальності [Текст] : пер. з фр. / М. Фуко. Т. 2.: Інструмент насолоди – Х.: ОКО, 1999. – 288 с.

365. Фуко, Мішель. Наглядати й карати [Текст] : народження в'язниці / М.Фуко ; пер.з фр. П. Таращук. – К. : Основи, 1998. – 392 с.

366. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности [Текст] / М. Фуко. – М. : Магистериум : Касталь, 1996. – 447 с.

367. Хабермас, Юрген. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике [Текст] / Ю. Хабермас ; пер. с нем. М. Л. Хорьков. – М. : Весь Мир, 2002. – 143 с.

368. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / [пер. с нем. В. В. Бибихина] // Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.

369. Хайдеггер, Мартин. Кант и проблема метафизики [Текст] : пер.с нем. / М. Хайдеггер. – М. : Русское феноменологическое общество, 1997. – 176 с.

370. Хайдеггер, Мартин. Пролегомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер ; Центрально-Европейский ун-т, Программа "Translation Project". – Томск : Водолей, 1998. – 383 с.

371. Хайдеггер, Мартин. Время и бытие [Текст] : ст. и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихин. – М.: Республика, 1993. – 352 с.

372. Хайєк, Ф. А. Право, законодавство та свобода: Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії [Текст] : в 3 т. / Ф. А. Хайєк. – К. : Сфера, 2000 . – Т. 3 : Політичний устрій вільного народу / пер. з англ. Т. Комарова. – 2000. – 252 с.

373. Хайнц А. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Абельс Хайпц / Пер. с нем. яз. под общей ред. Н. А. Головина и В. В. Козловского. – Спб.: Издательство «Алетейя», 1999.– 272 с.

374. Хамитов, Н. В. Философия человека: от метафизики к матаантропологии / Н. Хамитов. – К. : Ника-Центр ; М. : Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. – 334 с.

375. Хамитов, Н. В. Философия одиночества: Одиночество женское и мужское : опыт вживания в проблему / Н. В. Хамитов. – К. : Наук. думка, 1995. – 172 с.

376. Хамитов, Н. В. Философия. Бытие. Человек. Мир : Курс лекций / Н.В. Хамитов. – К. : КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 456 с.

377. Хамитов, Н. В. Философия и психология пола / Н.В. Хамитов. – К. : Ника-Центр ; М. : Институт общегуманитарных исследований, 2001. – 224 с.

378. Хамитов, Н. В. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни [Текст] / Н.В. Хамитов ; НАН Украины, Институт философии. – К. : Наук. думка, 1995. – 118 с.

379. Хамітов, Н. В. Майбутнє екзистенціалу «свобода»: гендерні виміри / Н.В. Хамитов // Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи. К. : Наукова думка, 2005. – с. 224-238.

380. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини / Н. Хамітов, Л. Гармаш., С. Крилова. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006. – 296 с.

381. Хамітов, Н. В. Самотність у людському бутті: досвід метаантропології / Н. Хамітов. – К. : «ГРАНОСЛОВ», 2000. – 252 с.

382. Хамітов, Н. В. Філософський словник. Людина і світ / Н.В. Хамітов, С.А. Крилова. – К. : КНТ : Центр навчальної літератури, 2007. – 264 с.

383. Хамітов, Н. В. Філософія статі: прояснення предмета / Н.В. Хамітов // Філософська думка, № 6. – 2010. – с. 167-191.

384. Хамітов Н. В. Андрогін-аналіз / Н. Хамітов, С. Крилова // Філософський словник: людина та світ. – К.: КНТ, 2007. – С. 24.

385. Харченко, П. А. ТриЕго [Текст] / П.А. Харченко ; Українська академія оригінальних ідей. – К. : Фенікс, 2008. – 420 с.

386. Хейзинга, Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга [пер. с нидерл., общ. ред. и послесл. Г.М. Тавризян]. – М. : Издательская группа "Прогресс", "Прогресс-Академия", 1992. – 464 с.

387. Хесле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / Витторио Хесле ; [пер. с англ.] // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112-123.

388. Хиллер, А. Иммануил Кант приглашает на обед / А. Хиллер // Вопросы философии. – 1992, №11.

389. Хоружий, С. С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта / С. Хоружий // Философские науки. – 2003, №1.

390. Худенко, А. В. Архитектоника идентичности / А. В. Худенко ; Одес. нац. Ун-т им. И. И. Мечникова. – О. : Астропринт, 2010. – 238 с.

391. Худоерко, В. А. Метаантропология как философия запредельного бытия – [Електронний ресурс] / В.А. Худоерко – Режим доступу http://fsn.fhum.info/pdf/56/filosof.56.2004.96-102.pdf

392. Хюбнер, Курт. Критика научного разума / К. Хюбнер ; РАН, Институт философии, Центр по изучению немецкой философии и социологии. – М., 1994. – 326 с.

393. Человек и пол. Гомосексуализм и пути его преодоления / пер.с англ. Н.А. Кирилленко. – СПб. : Кайрос, 1998. – 270 с.

394. Чи варто боятися мертвих. // Пробудитесь. Июнь, 2009.

395. Чижевський, Д. І. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Тернопіль: Феміна, 1994. – 480 с.

396. Чумаченко, В. А. Шлях у невимовне : збірка матеріалів з проблем сучасної езотерики / В.А. Чумаченко. – Кривий Ріг : ПП "Видавничий дім", 2000. – 208 с.

397. Чумаченко, В. А. Крик пугача : есе, повість / В. А. Чумаченко. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2004 . – (Серія "Вічна Січ"). Кн. 1. – Кривий Ріг, 2004. – 223 с.

398. Шарма, Робин. Уроки лидерства от Монаха, который продал свой "феррари" : восемь ритуалов для рук. с перспектив. видением : [пер. с англ.] / Робин Шарма. – М. : София, 2006. – 349 с.

399. Шарма, Робин. Святой, Серфингист и Директор. [Текст] / Робин Шарма. – М.: «София», 2007. – 304 с.

400. Шарма, К. Лакшмана. Маха-йога или предание Упанишад в свете поучений Бхагавана Шри Раманы [Текст] / "КТО" (К. Лакшмана Шарма) ; пер. с англ., сост. рус. изд. и ред. О. М. Могилевера. – 1-е рус. изд. – М. : Тируваннамалай : Полиграфикс РПК, 2009. – 334 с.

401. Шах, Идрис. Учиться как учиться. Психология и духовность на суфийском пути [Текст] : пер.с англ. / И. Шах ; пер.с англ. Х.Б. Номадов. – М. : УРСС, 1999. – 304 с.

402. Шах, И. Путь идиотов. [Текст] : пер.с англ. / И. Шах ; пер.с англ. Х.Б. Номадов. – К. : София, 1994.

403. Шах, Идрис. Сказки дервишей – [Електронний ресурс] / И. Шах – Режим доступу http://key999.ru/text/irdis_shah/63.htm

404. Шеманов, А. Ю. Самоидентификация человека и культура / А. Шеманов // Метаморфозы разума в европейской культуре [Текст] / О.К. Румянцев [и др.]. Рос. ин-т культурологии. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 647 с.

405. Шелер, Макс. Ресентимент в структуре моралей [Текст] / М. Шелер ; пер. с нем. А. Н. Малинкин. – СПб. : Наука : Университетская книга, 1999. – 231 с.

406. Шинкарук, В.І. Методологічні засади філософських вчень про людину / Володимир Іларіонович Шинкарук. // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К., 2000. – СС. 8 – 48.

407. Шинкарук, В. І. Вибрані твори [Текст] : у 3 т. / В. І. Шинкарук ; упоряд. В.В. Лях, В.Г. Табачковський. – К. : Український Центр духовної культури, 2003 . – Т. 1., 2003. – 392 с.

408. Шинкарук, В. І. Вибрані твори [Текст] : у 3 т. / В. І. Шинкарук ; упоряд. В. В. Лях, В. Г. Табачковський. – К. : Український Центр духовної культури, 2003 . – Т. 2., 2003. – 528 с.

409. Шинкарук, В. І. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К.: Педагогічна думка, 2000. – 286 с.

410. Шопенгауэ, А. Свобода воли и нравственность [Текст] / А.Шопенгауэр ; пер.с нем. А.Н. Малинкин.– М.: Олимп, Аст, 1997. – 432 с.

411. Шрейдер, Ю. А. Свобода как творческая ориентация в мире / Ю. Шрейдер // Вопросы философии. – 1994, № 1. – С. 23-28.

412. Юлина, Н. Философия К. Поппера: мир предрасположенностей и активности самости / Н. Юлина// Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 45-57

413. Юнг, К. Г. Аналитическая психология [Текст] : прошлое и настоящее / К. Юнг ; сост. В. Зелинский, А. Руткевич. – М. : Мартис, 1995. – 309 с.

414. Юнг, К. Г. Критика психоанализа [Текст] : пер.с нем. и англ. / К.Г. Юнг. – СПб. : Гуманитарное агентство "Академический проект", 2000. – 304 с.

415. Юнг, К. Г. О становлении личности / К.Г. Юнг // К.Г. Юнг. Кофликты детской души; [пер. с нем. Т. Ребеко, Е. Рязанова, А. Судаков]. – М.: Канон, 1997. – С. 185-208

416. Юркевич, П. Д. Философские произведения. М.: Издательство «Правда», 1990, с.69-103. – [Електронний ресурс] / П. Юркевич – Режим доступу http://grani.agni-age.net/articles3/yurkevich.htm

417. Эволюция идентичностей: кризис индустриального общества и новое самосознание индивида [Текст] : [монография : пер. с нем.] / А.Н. Крылов. – М. : Изд-во НИБ, 2010. – 270 с.

418. Элиаде, Мирча. Священные тексты народов мира [Текст] / М. Элиаде ; пер.с англ. В. Федорин. – М. : Крон-Пресс, 1998. – 624 с.

419. Элиаде, Мирча. Мифы, сновидения, мистерии [Текст] / М. Элиаде. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 1996. – 288 с.

420. Элиаде, Мирча. Миф о вечном возвращении [Текст] : архетипы и повторяемость / М. Элиаде ; пер.с фр. Е. Морозова, Е. Мурашкинцева. – СПб. : Алетейя, 1998. – 250 с.

421. Эриксон, Э. Идентичность и неукорененность в наше время / Э. Эриксон // Философские науки. – 1995. – № 5-6. – С. 217-236.

422. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис [Текст] / Э. Эриксон ; пер. А.Д.Андреева [и др.] ; общ. ред. и предисл. А.В.Толстых. – М. : Изд. группа "Прогресс", 1996. – 344 с.

423. Энафф, Марсель. Клод Леви-Строс и структурная антропология [Текст] / Марсель Энафф ; [пер. с фр. О. В. Кустовой]. Санкт-Петербург : Гуманитарная акад., 2010. – 462 с.

424. Ядов, В. А. Личность как предмет изучения / В. А. Ядов // Социальная психология в трудах отечественных психологов : хрестоматия. – СПб. : Питер, 2000. – 512 с.

425. Якимочкин, А. К. Тоталитаризм и независимая культура, (культура маргинального человека) / А. Ямочкин // Вопросы философии. – 1991. – №11. – С. 34-39.

426. Якобс, В. Происхождение зла и человеческой свободы или трансцендентальная философия и метафизика. // Вопросы философии. – 1994, №1.

427. Яковлев, Е. Г. Совершенство незавершеного / Е. Яковлев // Вестник Московского университета, серия №7. – 2002. – №2. – С. 13-17.

428. Яровицька Н. А. Ідентисність суб’єкта як прояв множинності в просторі екранних агонів // Гуманітарний часопис. – 2011. – №1. – С. 52–56.

429. Ярошенко А. О. Ціннісний дискурс освіти [Текст] / А. О. Ярошенко. – К. : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2004. – 156 с.

430. Ясперс, Карл. Смысл и назначение истории [Текст] / К. Ясперс ; пер. М. И. Левина ; сост. М. И. Левина, П. П. Гайденко. - 2.изд. - М. : Республика, 1994. - 527 с.

431. Ясперс, К. Цель – свобода / К. Ясперс // Новое время. – 1995, №5. – С. 37-46.

432. Arendt, Hannah. Lectures on Kant’s Political Philosophy. [Text] / H. Arendt, ed. by R. Beiner. – The University of Chicago Pres, Chicago, 1982. – 263 p.

433. Bem, S.L. The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality. [Text] / S. Bem – New Haven, CT, 1993.

434. Bem, S. L. Gender schema theory and self-schema theory compared: A comment on Markus, Crane, Bernstein, and Siladi's «Self-schemas and gender» / S. L. Bem // Journal of Personality and Social Psychology – 1982. – P.43-49.
435. Berzonsky, M.D. Identity Style Conceptualization and Measurement Journal of Adolescent Research, Vol. 4, No. 3, 268-282 (1989)
436. Berzonsky M.D., Sullivan C. Social-Cognitive Aspects of Identity Style Need for Cognition, Experiential Openness, and Introspection Journal of Adolescent Research, Vol. 7, No. 2, 140-155 (1992)
437. Bolin, Anne. Perspectives on human sexuality [Text] / A. Bolin, P. Whelehan. – Albany, New York : State University of New York press, 1999. – XVIII, 503 p.
438. Crimes of hate, conspiracy of silence [Text] : torture and ill–treatment based on sexual identity. – London : Amnesty International, 2001. – 73 p.
439. Daly, Kathleen. Gender, crime, and punishment [Text] / K. Daly. – New Haven ; London : Yale UP, 1994. – XI, 338 p.
440. Doyle, James A. Sex and gender [Text] : the human experience / J.A. Doyle, M.A. Paludi. – 3. ed. – Boston, Massachusetts[etc.] : McGraw–Hill, 1995. – 357 p.
441. Ethnicity and national identity [Text] : demographic and socioeconomic characteristics of persons with Ukrainian mother tongue in the United States / ed. O. Wolowyna. – Cambridge, Massachusetts : Harvard univ. press [distributed], 1986. – XII, 175 p.
442. Gabriel, Marsel. The existenshial background of human dignity [Text] / M.Gabriel, – New York, 1969. – 287 p.
443. Giddens, Anthony. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age [Text] / Anthony Giddens. – Cambridge: Polity Press, 1991. – 268 p.
444. Giddens, Anthony. The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies [Text] / Anthony Giddens. – Cambridge: Polity Press, 1992. – 312 p.
445. Gigerenzer, G. Risk savvy: how to make good decisions. New York: Viking. – 2014. – 248 p.
446. Globalization and identity: dialectics of flow and glosure [Text] / ed. B. Meyer. – Oxford : Blackwell, 1999. – 338 p.
447. Gottsegen, G.Michael. The Political Thought of Hannah Arendt. State University of New York Press, Albany. 1994. – 367 p.
448. Hyde, Janet Shibley. Understanding human sexuality [Text] / J. S. Hyde. – 5. ed. – New York[etc.] : McGraw–Hill, 1994. – XXVIII, 769 p.
449. Hannah Arend's Constitutional Thought. Martinus Nijhoff Publishers, Dorbrecht. 1987. – 92 p.
450. Identity and agency in cultural worlds [Text] / D. Holland [та ін.]. – Cambridge, Massachusetts ; London : Harvard UP, 1998. – 349 p.

451. Jeremy, Waldron. Arendt's Constitutional Politics. Martinus Nijhoff Publishers, Dorbrecht. 1987. – 164 p.
452. Kaluga Volodymyr. Nature and peculiarities of the regulatory mechanisms in the socio-cultural environment / V. Kaluga // Sborník obsahuje příspěvky účastníků sedmého ročníku mezinárodní vědecko-odborné konference Trendy ve vzdělávání 2013, konané 19. – 20. června 2011 na Pedagogické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, – 2013. P. 88-91. (0,5 ум. др.а.)
453. Kaluga Volodymyr. The peculiarities of scientific and technological influence upon formation of person's identity / V. Kaluga // Wybrane problemy: edukacji, informatycznej i infomacyjnej. Recznyk naukovy № 4/2013-1, czesc 1. Rzeszow, Wydavnietwo oswiatowe FOSZE, – 2013. P. 152-157.
454. Kaluga Volodymyr. A development of creative skills and aesthetic taste as a means of education / V. Kaluga // Wybrane problemy: edukacji, informatycznej i infomacyjnej. Recznyk naukovy № 3/2012-1, czesc 1. Rzeszow, Wydavnietwo oswiatowe FOSZE, – 2012. P. 63-69.
455. Kaluga Volodymyr. A Role of some Existential Attributes of a Person in a Formation of the Social Environment / V. Kaluga // Wybrane problemy: edukacji, informatycznej i infomacyjnej. Recznyk naukovy № 2/2011, czesc 2. Rzeszow, Wydavnietwo oswiatowe FOSZE, – 2011. P. 119-124.
456. Kaluga Volodymyr. On the edge of degeneration and recovery: from disintegrated fragmentary conception to integrated knowledge / V. Kaluga // Wybrane problemy: edukacji, informatycznej i infomacyjnej. Recznyk naukovy № 1/2010, czesc 1. Rzeszow, Wydavnietwo oswiatowe FOSZE, – 2010. P. 302-308.
457. Kaluga Volodymyr – Pugach Vitalii. The Problem of Integrity and Purity of Consciousness: from Theory to Practice / V. Kaluga // Sborník obsahuje příspěvky účastníků sedmého ročníku mezinárodní vědecko-odborné konference Trendy ve vzdělávání 2011, konané 23. - 24. června 2011 na Pedagogické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, – 2011. P. 88- 91.
458. Kaplan A., Sedney M.A. Psychology and sex roles: An androgynous perspective / A.Kaplan. – Boston, 1980. – 265 p.
459. Kinsey, Alfred C. Sexual behavior in the human female. Indiana University Press. / A. Kinsey. – 1953. – 842 p.
460. Keith C. Burris. The Political Psychology of Hannah Arendt. The University of Pittsburg. Pittsburg / Keith C. Burris. – 1985. – 347 p.
461. Kateb, George. The Questionable Influents of Arendt (and Strauss). Press Syndicate of the University of Cambridge. Cambridge / Kateb. – 1997. – 112 p.
462. Kondo, Dorinne K. Crafting selves [Text] : power, gender and discourses of identity in a Japanese workplace / D. K. Kondo. – Chicago ; London : The University of Chicago, 1990. – XIII, 346 p.

463. Laqueur, Thomas. Making sex [Text] : body and gender from the Greeks to Freud / T. Laqueur. – Cambridge, Massachusetts ; London : Harvard UP, 1999. – 313 p.
464. Lichtenberg, Joseph D. Sensuality and sexuality across the divide of shame [Text] / Joseph D. Lichtenberg. – New York ; London : The Analytic press, 2008. – XIII, 160 p.
465. Marsel, Gabriel. Man Against Mass Society [Text] / M. Gabriel, trans. by G.S.Fraser. – Chicago: Henry Regnery Company. – 254 p.
466. Marsia J.E., Ego identity status: Relationship to change in Self-esteem, «general maladjustment» and authoritarianism // Journal of Personality. – 1967. – № 35. – P.118-133.
467. Roach Timothy. Enspirited Words and Deeds: Christian Metaphors Implicit in Arendt's Concept of Personal Action. Martinus Nijhoff Publishers, Dorbrecht. 1987. – 347 p.
468. Shoemaker S., Swinburne R. Personal Identity. Oxford: Blackwell, 1984. – 179 p.
469. Sissa, Giulia. Sex and sensuality in the ancient world [Text] / G. Sissa ; transl. G. Staunton. – New Haven ; London : Yale University press, 2008. – VIII, 224 p.
470. Stinson, Jill D. Sex offending. Casual theories to inform research, prevention, and treatment [Text] / Jill D. Stinson, Bruce D. Sales, Judith V. Becker. – Washington : American Psychological Association, 2008. – XI, 278 p.
471. Taylor, Charles. A Secular Age. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. – 2007. – 874 p.
472. The human project [Text] : readings on the individual, society and culture / ed. C. Cockerton, M. Chaparian. – 4. ed. – Toronto : Pearson ; Toronto : Prentice Hall, 2005. – XII, 320 p.
473. The Individual and Society in Islam [Text] / ed. A. Bouhdiba, M. M. al-Dawalibi. – Paris : UNESCO, 1998. – 484 p.
474. Trumbach, Randolph. Sex and the gender revolution [Text] / R. Trumbach. – Chicago : The University of Chicago press1998. Vol. 1 : Heterosexuality and the third gender in enlightenment London. – 1998. – 509 p.
475. Varela, Francisco J. The embodied mind [Text] : cognitive science and human experience / F.J.Varela [a.o]. – 7. print. – Cambridge, Massachusetts ; London : The MIT press, 1999. – 308 p.
476. Villa R. Dana. Politics, Philosophy, Terror: Essays on The Thought of Hannah Arendt / Villa R. Dana. – Princeton University Press. New Jersey. 1999. – 193 p.
477. White, J. M., Wampler, R.S., & Winn, K. I. The identity style inventory: A revisionwith a sixth grade reading level / J. M. White, ed. // Journal of Adolescent Research, 13(2), 1998. – P. 223-245.