

Проблема цілісності людини для філософії не є новою. Фактично вона існує стільки, скільки існує й філософія. Але ставилася вона, зазвичай, тільки щодо сучасної людини, яка і була такою, насамперед, для самої філософії. Цілісність людини доцивілізаційного періоду, як правило, не розглядалася, оскільки вважалося, що міфологічні та інші специфічні тексти культури не можуть нести об'єктивних знань про людину. Та треба визнати, що теоретичне створення моделі цілісності сучасної людини без урахування особливостей її історичного розвитку постає не лише не повним, неадекватним людській сутності, а і в принципі неправомірним.

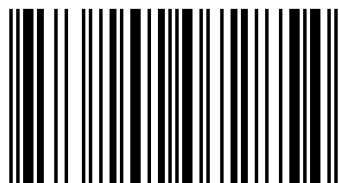


Людмила Телиженко

## Постнекласичний аналіз до-класичної моделі цілісності людини



Телиженко Л. В., доктор філософських наук,  
доцент, доцент кафедри конституційного  
права, теорії та історії держави і права,  
Сумський державний університет



978-620-2-07285-4

 **LAMBERT**  
Academic Publishing

**Людмила Телиженко**

**Постнекласичний аналіз до-класичної моделі цілісності  
людини**



**Людмила Телиженко**

**Постнекласичний аналіз до-  
класичної моделі цілісності людини**

**LAP LAMBERT Academic Publishing RU**

## **Imprint**

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Publisher:

LAP LAMBERT Academic Publishing

is a trademark of

International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page

**ISBN: 978-620-2-07285-4**

Copyright © Людмила Телиженко

Copyright © 2018 International Book Market Service Ltd., member of  
OmniScriptum Publishing Group

All rights reserved. Beau Bassin 2018

**Теліженко Л. В.,**

доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри  
конституційного права, теорії та історії держави

і права, Сумський державний університет

(Україна, Суми), [telizhenko@mail.ru](mailto:telizhenko@mail.ru)

## **ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ АНАЛІЗ ДО-КЛАСИЧНОЇ МОДЕЛІ ЦІЛІСНОСТІ ЛЮДИНИ**

**Telizhenko L. V.**, Doctor of Philosophy, Docent, Associate Professor of the Department of Constitutional Law, Theory and History of State and Law, Sumy State University (Ukraine, Sumy), [telizhenko@mail.ru](mailto:telizhenko@mail.ru)

### **Post-Non-Classical Analysis of Pre-classical Human Integrity**

The goal of this study is to analyze the establishment and development of human integrity in pre-civilization period basing on culturological material. For this reason we use the post-non-classical methodology, the main feature of which is that, for the first time, the subject-object relationships are considered not in disparity or contrast, as it was in the classical rationality (object → subject) and in the non-classical one (subject → object), but in their unity.

The paper analyzes the integrity of the ancient person as an inseverable unity of a person and their circumstances, that are in the common for both of them substantive basis. The source here was the idea that the historical evolution of a person is related to the changing forms of the integrity, which has always developed dually, ontically and ontologically at the same time. Indeed, with the person's development the development of their external life-world, as the person itself, became more and more complex, requiring their conformity to each other as the two worlds of a man in their common one-piece base (the mana, the first man, and one Supreme integrity, etc.), which allegedly exceeded the boundaries and properties of the person. Thus, adjustment of two sides of the human as a ritual action and a myth content became a way of the human integrity keeping and, at the same time, its development, adjustment of a human with basis in one actualized situation.

Changing ideological purposes and forms of practical activities, the person extended not only values, but also their conditions of existence, opened new ontological levels of existence, with which the person began to identify themselves, from a tribal level to a space-universe one.

The research shows and analyzes the following historical types of the human integrity:

- a syncretic integrity type of the human (the ontical and the ontological were not differentiated);
- a mythological integrity type of the archaic human (the mythological building of the ontological human's world started through the system of binary oppositions, a human practically tried to make the ontological correspond to the very human);
- a religious type of integrity of the human of the ancient civilizations (profound integrity of a religious myths let the human form their ontological integrity as the completeness, but this contradicted new social conditions);
- a mystery type of integrity of the human of Ancient Greece (the coincidence of the ontical and the ontological of the human was achieved as the human's highest completeness, identical to the godlike one).

The age of prehistory includes two types of the human: pre-historic humans, preverbal and unable to distinguish sense units, and historically known humans, homo sapiens, capable of asking questions about themselves and outer world. This allows assuming that the integrity of pre-historic humans could also be diverse: outside the dimension of reasoning and sense and another one, defined by this dimension and manifested in creation of another human nature – culture.

If a primitive human due to undeveloped consciousness didn't have inner distinguishing, then there couldn't be a division between the human themselves and their circumstances, since, as it is used to consider in philosophy, it is consciousness that opposes Me and Not-Me, a human and circumstances and all the world. Integral inside, the human was integral with the whole world both in reasoning and action respects. Two types of actions, which later began referring to natural and supernatural, were perceived by the human as something belonging to them.

So, a primitive human of the “paradise era” (M. Eliade), when “the idea was not thought .... but seen and heard” (K. Jung), had a specific integrity which could be considered *syncretic*.

The appearance of myths became a sign of syncretic integrity destruction and formation of epy *mythological integrity* of a human. Indeed, the creation of a myth meant the ability to distinguish sense units, form certain attitude towards events and phenomena, etc. Since then human thoughts and feelings differed and through the distinguishing of Me and Not-Me the environment appeared as chaos, the source of fears which had to be conquered. This found reflection in demonstrating by the human binary oppositions and a bi-directional process of mythological structuring of the human themselves and the world. The world, dually divided by the human mind into outer and inner, restarted to turn into a unity of sense, creating a new human integrity, the limits and reality of which corresponded to the mind.

Two constantly developing worlds of a human demanded more and more sense and action correspondence, which was achieved in a ritual connected to the myth. In a certain sense fragment of the myth, as in the orderliness detached from the chaos, the internal world of a person was brought to the external one, ontological things to ontical ones, desired things to real ones via performing of certain ritual actions. Thus, the myth through the ritual as actions with certain meaning (rites) became a way of a human’s inner world harmonization and, therefore, the way of getting integral in actions, senses, certain practical aims, etc. Actually, a new birth of a human, cultural by its nature, took place in the ritual. It gave the right to physiologically equally birthed people to belong to a single, common cultural world as a whole, which they could identify themselves with and detach themselves from something strange and incomprehensible like the chaos.

Creation of new myths, more cohesive by character, together with raising of new aims became for the human a struggle for their unity with new conditions, for the new human themselves. Such new myths were represented by cosmogonic and anthropological myths, which described conditions of human existence so widely that they explained and regulated everything, which the human faced. The content and structure of the cosmogonic myths demonstrated such a level of development of the



human ontological space, that everything was connected to everything, not only with natural, but also with human and divine factors. In the relation of sense, it meant that henceforth the human themselves turned into the Universe, where instead of chaos and separated fragments of reality, there was a complicated, but single, structured and at the same time integral universe called space according to its essence.

Thus, adjustment of two sides of a human as a ritual action and a myth content became a way of human integrity keeping and, at the same time, its development, adjustment of a human with the basis in one actualized situation as an achievement of desired changes of life and qualities.

The religious myth became a systemized and semantically ordered myth in ancient civilizations. It formed a new goal for an aspiration during ritual actions of a person – to become boundless, “godlike” due to the all-encompassing of their own ontological integrity as the completeness.

But a common person turned out to be in a passive situation because of new social conditions when the text of the myth itself had become sacred, the division into sacrificers and not-sacrificers and into sacred things and profane things had taken place. Neither knowledge of the entire text, nor participation in the ritual turned out to be available, that prevented a person from formation themselves as the integrity of the highest order. Entering the “highest” world connected with the ritual seemed to an average person from the ancient world to be a myth, a closed way, and the belonging of a person to the religious society with its integral myths just had to maintain the formed dual integrity of the person, that now was satisfied only with the profane world and the profane mind. That means that, in fact, there was a prohibition of transcendent going out of your own limits through syncretic ritual actions known for ages and a prohibition of achieving ontologically the highest aim of the given culture as the only true.

A situation in Ancient Greece differed from the previous one. Every person considered self-development as their life goal, which seemed the myth brought to the mystery. The very mystery as the most comprehensive form of collective experiences for its time, actually directed meaningful and purposeful human’s actions towards the development as a change of the human’s own borders, towards making the

boundedness ultimate, as this is the face of the divine, unchangeable, embracing the only and the diverse. Such an achievement of the ultimate development of the ontological level of existence, if possible, of each person in Ancient Greece, for the first time in history, became the main aim of national importance.

The Greeks divided the myth into a myth-narration and a myth-action. The holistic myth-narration has formed in the human mind a semantic unity of all things as the substantial basis of being divine in its nature. It gave the human profound completeness, which, on the one hand, was conceived and perceived as the diversity of its manifestations in the world, but, on the other hand, was the purpose of the practical actions of the man to realize completeness as a native integrity of the highest level. The myth-action have implemented this goal gradually, in several stages (purification, contemplation, worship), as a moment of coincidence in the human's external and inner worlds, the divine and the human actually in the same idealized manner. It changed the human as well as their circumstances and created a new integrity form (a collective integrity, a state one, a universe one, a godlike one etc.).

*Key words: human, integrity, myth, mind, ritual, ontical, ontological, duality.*

Проблема цілісності людини для філософії не є новою. Фактично вона існує стільки, скільки існує й філософія. Але ставилася вона, зазвичай, тільки щодо сучасної людини, яка і була такою, насамперед, для самої філософії. Цілісність людини доцивілізаційного періоду, як правило, не розглядалася, оскільки вважалося, що міфологічні та інші специфічні тексти культури не можуть нести об'єктивних знань про людину. Та треба визнати, що теоретичне створення моделі цілісності сучасної людини без урахування особливостей її історичного розвитку постає не лише не повним, неадекватним людській сутності, а і в принципі неправомірним. Аналіз культурологічного матеріалу, який дозволяє на його широкій основі прослідкувати етапи розвитку людини як розвиток і зміну форм її цілісності, виявляючи при цьому причини та закономірності такого процесу, здатен стати «ключем» для аналізу цілісності вже сучасної людини.

Для цього має бути використана методологія постнекласичної раціональності, третього етапу розвитку науки після класичного та некласичного. Адже постнекласика з більш високих позицій відкриває як нові знання про людину і світ, так і перевідкриває вже відомі, але науково не пояснені знання, пов'язані з давно існуючими сферами практичної діяльності людини.

Інноваційний потенціал постнекласики визначений тим, що, намагаючись подолати обмеження традиційної (класичної і некласичної) раціональності, вона переглядає суб'єкт-об'єктні відношення. Не центруючи увагу окремо на суб'єкті чи об'єкті, постнекласика розглядає їх інтегруючими, чим у осмислення, насамперед, цілісності людини як найскладніше антропологічне питання вносить важливі зміни:

- появу нового об'єкта дослідження, саморозвиваючих «людинорозмірних» систем (В. С. Стьопін), головна особливість яких полягає в тому, що і людина, і її діяльність є їх невід'ємною частиною [1];

- перегляд ролі і значення діяльності людини, яка, будучи включеною в розвиток «людино-» системи, стає її об'єднуючим фактором, «живим рухом і дією» (В. П. Зінченко), що означає: головна умова цілісності такої системи – це діяльність самої людини, зовнішня і внутрішня, пов'язана як з фізичною діяльністю, так і з розумовою, емоційною, вольовою і т. д.;

- відкриття принципово нової реальності, з якою може співвідноситися цілісність людини як частини таких систем, та принципово нових меж людини, а, точніше, її безмежності;

- визнання моральної відповідальності людини за свої діяння як умови збереження людського в людині, що актуалізує переосмислення ролі внутрішніх цінностей особистості та значення її мети, насамперед, кінцевої, в напрямку до якої відбувається постійне самовибудовування людини.

У методологічному відношенні це означає перегляд причинної детермінації, виявлення «несилової» причини, зумовленої кондиціональними зв'язками та внутрішнім станом самої системи; перегляд телеологічності,

зв'язку в системі майбутнього з минулим; вироблення принципів, які виражають чергування хаосу і порядку, розвитку системної складності та становлення системної цілісності; світоглядно-антропологічне перевідкриття принципів коеволуції та подвійності. Разом ці принципи дозволяють досліджувати розвиток та еволюціонування «людино-» системи як один, але двоетапний процес, який у результаті абсолютної єдності темпосвітів передбачає нелінійні зміни в самій людині як «стрибок» до нових якостей [2; 3].

Пов'язане з самою сутністю людини, з її природою, діяльністю, з усіма її особливостями і проявами, постнекласичне розуміння цілісності людини дає можливість відповісти ледь не на всі складні антропологічні питання, які в традиційній філософії були віднесені до числа «вічних», не розв'язуваних, але які сьогодні залишатися більше такими не можуть. Відповіді на ці питання означає внести зміни в розуміння людини самої себе, в її практичну діяльність, знайти шляхи виходу з сучасної антропологічної кризи тощо.

Постнекласичним підходом, який не лише позначився парадигмальними змінами, а в якому вже розроблено основні поняття, принципи, закономірності розвитку людини в єдності з усіма умовами, в які вона включена, як місцевими, так і глобальними, та сформовано мета-модель людино-світової сизигійної цілісності, є метафізика тотальності. У осмисленні цілісності метафізика тотальності виходить не лише з визнання інтегрування суб'єкта і об'єкта, а з визнання їх нерозривної єдності, зумовленої спільним для них субстанційним полем, у якому вони разом знаходяться і яке робить їх чутливими до взаємовпливів. Цим тоталогія остаточно долає, якщо говорити словами Нікласа Лумана, «тягар традиції», «застарілу методологічну установку», згідно з якою «суспільство прагне мислити чимось таким, що можна спостерігати ззовні, спираючись при цьому на розрізнення суб'єкта і об'єкта, мислення і буття» [4, с. 18].

Цілісність людини метафізика тотальності розглядає в її єдності з усім буттям як субстанційною основою всього суцього [5; 6]. Беручи онтичну складову в якості суб'єкта, а онтологічну – в якості об'єкта, метафізика

тотальності людину розглядає і як виділену форму буття, самостійну серед таких же онтичних форм, діючу причинним чином, і одночасно як з буття невиокремлювану і незникаючу його онтологічну частину, здатну до кондіціональних впливів. Іншими словами, тут розглядається ситуація, коли людина є частиною буття, а буття, яке породжує всі можливі світи, як і суще в них, є продовженням самої людини, її другою непрявленою, і в цьому відношенні ідеальною частиною, в якій присутнє відразу все: і світи, і їх суще, і все людство, причому в його минулому, сьогоденному і навіть майбутньому. При цьому зроблені людиною зовнішні зміни викликають зміни у впливі на неї відразу всіх її онтологічних умов, зумовлюючи тим самим самодетермінацію розвитку цілісності людини. Обгрутовуючи таку антропологічну позицію, метафізика тотальності тим самим вперше цілісність людини проголосила дуальністю, єдністю в ній онтичного і онтологічного, зовнішнього і внутрішнього, проявленого і непрявленою. А, враховуючи онтологічну всенаповнюваність людини, її присутність у всіх справах світу, як і світу в людині, що називається «людиномірність і людиномірність», метафізика тотальності на перше місце поставила навіть не стільки саму по собі цілісність, яка передбачає, перш за все, частини і їх зв'язок, скільки тотальність як цілісність, специфічну особливість людини як сущого, зануреної в буття.

У аналізі зазначеної проблеми це має стати вузловим моментом, здатним допомогти виявити такі особливості розвитку цілісності людини, які в ній, можливо, були присутніми завжди, але не бралися до уваги традиційними методологіями. Тим більше, як свого часу доводив і К. Ясперс, зумовлені доісторичним становленням людини особливості здатні носити в ній постійний характер, витримуючи всі катастрофи історії; у той час як історично здобуте, пов'язане з духовністю і традицією, може знищуватися за короткий проміжок часу [7, с. 61].

**Мета** дослідження полягає в тому, щоб на культурологічному матеріалі під кутом зору постнекласичної методології проаналізувати розвиток людини як цілісної, починаючи від первісності до появи європейської цивілізації і

раціональної думки, історичні передумови якої сягають античної культури, а через неї культур усіх древніх суспільств, їх норм, цінностей, міфів і т. д.

Особливості культури, віри, психіки, способу життя древньої людини вже аналізувалися в роботах Б. Малиновського, В. Топорова, К. Юнга, К. Ясперса, Л. Леві-Брюля, М. Еліаде, М. Стеблін-Каменського, О. Лобка, О. Лосева, Я. Голосовкера та багатьох інших дослідників. У роботах І. А. Герасимової, яка досліджувала когнітивні практики доби первісності та архаїки, з використанням синергетичного підходу аналізувалася роль бінарних опозицій для розвитку цілісності людини [8]. Але аналіз цілісності древньої людини як нерозривної єдності людини і її умов у спільній для них цілісній основі (постнекласичне розуміння ситуації) проводиться вперше.

*Синкретичний тип цілісності первісної людини.* Неважко припустити, що цілісність властива кожній людині, на будь-якому етапі її еволюціонування, якщо це, навіть, первісна людина. Більше того, можливо, що саме цілісність певного характеру і стала вирізняти людину як таку з-поміж її природного середовища. Проте, як уявляла людина свою цілісність та чи й завжди для неї це було необхідністю, є питанням вже самого розвитку людини. Доба первісності, яка не має чітко визначених хронологічних меж, але яка безумовно пов'язана з появою людини розумної, є тому свідченням. Адаже з антропологічної точки зору первісність визначається не стільки способом життя чи видом занять людини (історико-культурні дослідження, для яких важливими є археологічні дані, фіксують сліди первісності у вітчизняній культурі навіть початку ХХ ст.), скільки розвитком мислення людини, її свідомістю, здатністю до цілеспрямованої діяльності, в тому числі до мови та письма як найбільш складних. А це означає, що доба первісності включає два типи людини:

- історично відому людину, людину розумну, яка має свідомість свого походження і здатна до запитування про цілісність самої себе і світу;
- та людину не пізнаного минулого, людину доісторичну, домовну, яка не виділяла одиниці смислу і в подібному запитуванні не мала потреби.

Та в тому і в іншому разі людина все ж була людиною, унікальним створінням, з тією, очевидно, різницею, що в доісторичний період, як про це писав К. Ясперс, відбувалося «формування людини як виду... з усією присущою їй сферою несвідомого», відбувалося становлення того, що й донині складає фундамент «нашого людського буття» [7, с. 55]. А в історичний період, пов'язаний з «відчуттям буття» та «одухотворенням» людини, відбувалося «усвідомлення буття як цілісності», духовне розгортання людини та її свідоме еволюціонування. Це дозволяє припустити, що і цілісність людини, починаючи з епохи первісності, теж могла бути різною: поза площиною мислення і смислорозділення та цією площиною визначеною, проявляючись у створенні вже другої природи людини – культури.

Чим же є цілісність доісторичної первісної людини, яка не мала писемності та не залишила про себе прямих свідчень? З природничо-наукової точки зору про цілісність неандертальця, який вважається проміжним ланцюгом, нехай і в 500 тисяч років, між мавпою та людиною, можна говорити лише як про фізичну, поза будь-якої цілісності внутрішньої, пов'язаної з мисленням та почуттями. З філософсько-антропологічної точки зору початкова цілісність первісної людини, «сліди» якої прослідковуються в культурних текстах усіх народів і цивілізацій, людини сутнісно відмінної від неандертальця як «долюдського виду», постає синкретичною або синкретично-магічною. Основою такої цілісності, в якій корінилася доглибинна онтологічна єдність людини з усім існуючим, було недиференційоване мислення, відсутність протиставлення між думкою та почуттями, що проявлялося і як відсутність протиставлення між людиною і світом. Так, Л. Леві-Брюль, виділяючи первісність за способом «пралогічного» мислення, здатного до розмірковувань, але відмінного від мислення сучасної людини, доводив, що уявлення про себе та світ первісної людини, свідомість якої була ще нерозвиненою, мало не інтелектуальний, а швидше емоційний характер. Тому світ вона сприймала у різноманітті речей і явищ не лише як образи об'єктів, вважаючи їх реальними, а і як дію, яка йшла від цих об'єктів чи, навпаки, на них направлялася та

впливала. Характерна абсолютно всьому, навіть пластичним зображенням, створеним самою людиною, ця дія, на думку Л. Леві-Брюля, була містичною (не в сучасному релігійному розумінні, а в значенні таємничої сили), виявляючи себе то як вплив, то як сила, то як таємнича міць. Але в будь-якому разі первісною людиною «дія ця незмінно визнається реальністю і складає один із елементів уявлення про предмет» [9, с. 133]. Відповідно, первісна людина, яка в собі була нечуттєва до протиріч, предмети навколишнього світу сприймала не відокремлено від їх дій, у тому числі й від складних дій природних явищ. Дія фізичних фактів та дія емоційних образів, яка сприймалася людиною звідусіль, утворювала єдину психо-фізичну містичну реальність, у якій вона постійно перебувала. Адже всі істоти, предмети, явища належали до спільної основи, яка «жила» в ній самій і яка все робила взаємопроникаючим, співпричетним та причинно пов'язаним одне з одним. Через це містичність Л. Леві-Брюль вважав характерною рисою ментальності народів з дологічним мисленням, а співпричетність таких народів до всезагальних вірувань – «законом співпричетності» [9].

У даному відношенні показовим є також висновок Б. Малиновського, який, узагальнюючи дослідження вчених про первісну людину, фундаментальні дослідження культури якої почалися лише з XIX ст., констатував зальновизнаний факт, який своєю неспростовністю спантеличив дослідників: «у всіх первісних культурах має місце універсальна ідея містичної, надприродної, безособової сили, яка рухає всіма природними силами», і що «такою ж універсальною є віра в неї, відкинути яку як фрагмент міфології просто не можливо» [10, с. 22]. На думку Б. Малиновського, практичним виявленням дії цієї сили стала магія, така ж універсальна, як і віра в неї. А магія та містика – це вже «мінімум релігії», визначеної, між іншим, «маною», тобто існуванням надприродної сили, але не анімізмом [10, с. 25]. Фактично це означає, що магія, якою проникнуто все життя первісної людини, була не результатом відображення в свідомості людини навколишньої дійсності, а самою дійсністю, яка пізніше відобразилася в культурі, наскрізь роблячи її релігійною.



Такої ж думки дотримувався і К. Юнг. Розмірковуючи про «первісний світ чуда» та його уявлення про «всеприсутню» та «всеоживляючу силу» мана, яка водночас є і магічною силою, він доводив, що ідея цієї сили виникла в «туманну давнину, про яку зазвичай не дають собі звіту», і пов'язана вона з образами, які тоді ж з'явилися [11, с. 146]. При цьому характерною у юнгівському тлумаченні представляється сама причина появи для людини як першообразів, так і ідей, з ними пов'язаних: «свідомість ще не думала, а сприймала. Думка була об'єктом внутрішнього сприйняття, вона не думалася, а виявлялася своєю появою, так би мовити, бачилася і чулася. Думка була, по суті, откровенням, не тим, що шукалося, а нав'язаним, переконливим у своїй безпосередній даності» [11, с. 147].

Це вказує на те, що первісна людина, за словами М. Еліаде, «райського періоду» або «часу начала всіх начал», коли «люди не знали смерті», «розуміли мову тварин і жили з ними в мирі» [12; с. 8, 33], мала особливу цілісність - внутрішню цілісність у самій собі і відповідну цілісність зовнішнього сприйняття, що дає підстави вважати таку її *цілісність синкретичною* (від грец. *syngkētismos* - «з'єднання», або від грец. *syn* - «разом» і лат. *gresco* - «рости», «збільшуватися»). У самій собі відносно навколишнього світу людина ще не виділяла одиниці смислу та не формувала до них певного ставлення, тобто того, що і могло бути її власним внутрішнім світом, нетотожним зовнішньому. Відповідно, і поза собою вона не сприймала сам по собі образ, бо це було б проявом мислення, виділенням смислу, ідеї, іншими словами, проявом «свідомості Я». Вона сприймала, насамперед, дію образу, від нього невід'ємну, відповідаючи на неї своїми подібними діями, зокрема, магічними, в яких фізична дія була ще й дією чи силою не фізичної природи.

То ж, якщо в первісній людині в силу нерозвиненості свідомості не було внутрішнього розділення, то розділення не могло бути між нею самою та її умовами, оскільки саме свідомість, як прийнято вважати в філософії, протиставляє Я – Не-Я, людину умовам та всьому буттю. Єдина ж у собі вона виявилася єдиною і з усім світом, при цьому як в смисловому, так і в

діяльнісному відношенні. Два типи дій, що пізніше стали відноситися до природного та надприродного, сприймалися нею як те, що належало їй самій. Врешті-решт, людське і природне, зовнішнє і внутрішнє, вона сама і її середовище так поєднувалися та перепліталися в первісній людині, що з філософської точки зору щодо неї неправомірно ставити питання про суб'єкт і об'єкт, єдине і багатоманітне, онтичне і онтологічне, матеріальне і ідеальне, яких у ній як двох сторін ще не було.

*Міфологічний тип цілісності архаїчної людини.* У сучасних антропологічних дослідженнях можна знайти й протилежне уявлення про первісну людину, в яких доводиться не відсутність чи нерозвиненість її свідомості, а навпаки, свідомість, ще й розвинена, що знову ж повертає до уявлення про неоднозначність її цілісності. Так П. С. Гуревич пише: «Первісна свідомість за своєю природою сутності не може розглядатися як недиференційована, сплутана, дологічна або містична свідомість. ...дикун чуттєвий до тонких відмінностей, які зникають від нашої уваги» [13]. А розвиваючи цю думку далі, антрополог взагалі приходить до парадоксального висновку: «Древні знали значно більше, ніж ми», – визнаючи при цьому, що формою особливого знання первісної людини про світ та саму себе був саме міф [там же]. То як же міф, стаючи формою знання, міг розвивати людину, в тому числі і її цілісність?

Міф, зазвичай, прийнято вважати найдревнішою універсальною формою культури людини, яка була відома всім народам, на різних континентах, починаючи з «найглибших» часів. Але з антропологічної точки зору щодо цілісності людини міф теж набуває суперечливого значення. З одного боку, міф бере витoki у синкретичній цілісності доісторичної людини, є прямим її виявленням, а з іншого боку, як форма культури людини міф синкретичну цілісність руйнує і стає проявом вже не синкретичної, але й не лише фізичної цілісності первісної людини. Ще раз повертаючись до концепції Юнга, слід згадати, що поява перших усних міфів могла бути зумовлена наявністю «колективного психічного субстрату» та його міфоутворюючих структурних

елементів, своєрідних міфологічних компонентів, які Юнг назвав архетипами. Проявляючись як образ і його сила, що діє в самій людині, вони утворювали «реальність, не менш, якщо не більш реальну, ніж матеріальний світ» [11, с. 89]. Через це і міф, на думку Юнга, своїм корінням сягає «невимірюваної древності» і є виявленням досвідомої душі людини, її довільним висловлюванням про події в несвідомій психіці. Тому в цьому відношенні міф – «менш за все алегорії фізичних процесів», він є самим життям племені, яке розпадається і зникає із втратою своїх міфів, подібно тому, як розпадається людина, яка втрачає свою душу [11, с. 89]. «Міфологія племені, – пише Юнг, – це його жива реальність, втрата якої – завжди і скрізь, навіть серед цивілізованих народів, – є моральною катастрофою» [11, с. 90]. Але міф як форма культури первісної людини, що нею створюється і розвивається, передбачає вже зміну самої людини, появу в ній мислення, здатність виділяти одиниці смислу, виробляти певне ставлення до подій і явищ, зі смислом пов'язаних, тобто проявляти елементарну свідомість, яка і є основною умовою формування культури людини, культури, існування якої поза цілісності людини теж не можливе.

То ж, міф у такому разі став проявом вже не синкретичної цілісності людини. Адже тепер у людині розрізнялися думка і почуття, а оточуюче середовище через розділення Я і Не-Я (суб'єкта і об'єкта) поставало хаосом, джерелом жахів, які тепер треба було долати. Це була цілісність людини мислячої, здатної до пізнання та культурної творчості як способу виживання.

Можна передбачити, що способом формування нової цілісності людини, яка розрізняла образ і його дію, тепер стало таке міфологічне структуювання людиною світу і самої себе, в основі якого знаходилося, насамперед, виявлення бінарних опозицій, яке не тільки відділяло зовнішнє людини від її внутрішнього, а мало «свої» опозиції і в тому, і в іншому, відділяючи думку від почуття, а людину від природи. Адже, як доводить В. Топоров, система бінарних (двоїчних) відмінних ознак, присутніх у будь-якому міфі, є найбільш універсальним засобом описування семантики світу і людини [14, с. 162]. Протиставлення торкалися структури простору (верх - низ), часових координат

(день - ніч), характеристик кольорів (чорний - білий), соціальних явищ (чоловік - жінка, свій - чужий, сакральне - профанне) тощо [там же]. Власно, всі ознаки людини, суспільства та навколишнього світу роздвоювалися і протиставлялися. Дуальною тепер стала навіть сила, яка ділилася на внутрішню і зовнішню, фізичну силу-рух та особливу смислову силу образу або, в юнгівському розумінні, силу архетипу, який має свою психічну силу. При цьому акт роздвоєння та поляризація сил стали означати початок такого руху людини, який, маючи єдине спільне джерело, вище за походженням, проявляється в ній абсолютно по-різному: як внутрішній рух бажання, уявлення, образу, почуття, на чому в своїх дослідженнях, говорячи про логіку міфу, особливо наголошував Я. Е. Голосовкер [15], та зовнішній рух тіла, який, не відокремлюючись від руху внутрішнього, в своїй фізичній формі здатен мати той же смисл, що і внутрішній. Тому внутрішній рух, який пов'язувався лише зі смислом, для людини став боротьбою лише смислів. Але будь-який зовнішній рух, пов'язаний, насамперед, з фізичною дією, фізичною боротьбою не обмежувався – він ставав ще й боротьбою смислів, з фізичною дією пов'язаних. Звідси уявлення міфологічної свідомості про те, що, певним чином діючи фізично, але надаючи цій дії ще й бажаний смисл, можна впливати на внутрішній стан людини, її образи та сили, і навпаки, в самій собі, виявляючи та змінюючи образи та їх смисли, впливати на хід зовнішніх подій і явищ. Фактично через бінарні опозиції як особливість будови міфу людина почала двонаправлений процес вибудовування самої себе, але вже цілісно іншої - через осмислення як олюднення зовнішнього світу, в якому вона діяла подвійним чином, та відповідне до цих дій смислове формування власного внутрішнього світу. Дуально розділений свідомістю людини світ на зовнішній і внутрішній у ній самій тепер заново почав формуватися при її безпосередній активності, утворюючи нову антропологічну цілісність людини, межа та реальність якої мали відповідати її свідомості.

З цього витікає, що бінарність, яка з'явилася з розпадом синкретичної цілісності людини, передбачала не лише існування двох розділених як

протилежних світів людини, а і їх свідомий розвиток та таке увідповіднення між собою, яке мало ставати виходом людини на принципово нові сходинки буття, що може бути розціненим як етапи її внутрішнього еволюціонування.

Увідповіднення, насамперед, мало бути смисловим і діяльним. Сенси та їх взаємна єдність формували внутрішню смислову єдність людини, яка в принципі не могла бути відірваною від прасмислової основи доісторичної людини. Тому людина мала заново перевідкривати вже існуючі в ній сенси та формувати на їх основі нову єдність – смислову єдність зовнішнього і внутрішнього. При цьому прасмислова основа як основа для нової єдності, могла «освоюватися» людиною лише в тій мірі, в якій осмисленим, тобто переробленим думкою, ставав її зовнішній світ. Підтвердженням цьому є висновки дослідників про те, що перші міфи первісної людини не мали цілісного завершення, внутрішньої єдності та структури і швидше нагадували мішанину, купу розрізнених між собою оповідей, ніж цілісне міфологічне оповідання, яке давало б цілісне уявлення про світ такої ж цілісної людини. «У реальному первісному суспільстві, – пише О. М. Лобок, – не знайомому з релігійними інститутами, оповідальні міфи існують ...у вигляді скопища розрізнених оповідей, які абсолютно не претендують на якийсь зовнішній образ цілісності і систематичності» [16, с. 513].

Діяльнісне ж увідповіднення двох світів людини було зумовлене її практичними потребами, направленими, насамперед, на фізичне виживання як першочергову мету всіх дій людини. Бажаючи вплинути на окремі предмети та явища природного світу, вона проводила різноманітні ритуали, як це описує М. Еліаде, які мали актуалізувати в ній як силу ті смислові зв'язки між зовнішнім і внутрішнім, які ставали необхідними для конкретної життєво-практичної ситуації: полювання, обробки землі, стану здоров'я тощо [12, с. 42-45]. Власно, з практичною метою внутрішнє людини приводилося до зовнішнього, онтологічне до онтичного, бажане до реального, формуючи новий тип її цілісності, дуальний за своєю суттю. При цьому фрагментарність міфу не заважала проведенню ритуалу, як і досягненню закладеної в ньому практичної

мети людини. Адже ритуал, який святкувався і вимагав виконання зовнішніх дій певного смислу, актуалізував у внутрішньому світі людини, тотожному світу міфу, тільки на разі їй потрібний діяльнісно-смиловий фрагмент, продиктований виключно зовнішніми умовами. Але вже в цьому фрагменті як порядку, виділеному із хаосу, шляхом виконання певних ритуальних дій, вона онтична вмiла збігатися з собою онтологічною, досягаючи їх злиття як однієї цілісної реальності, нехай онтологічно і не глибокої. Можливо, що саме в цьому приховується відповідь на питання про надзвичайну культурну стійкість міфів, їх живучість, неспростовну віру в них людини та питання про те, як треба розуміти, що таке міф? Адже, як пише М. І. Стеблін-Каменський, «не дивлячись на те, що дослідженням міфів займається цілий ряд наук,.. головне в ньому [міфі] залишається загадковим. Безсумнівне відносно міфу тільки одне: міф – це оповідь, яка там, де вона виникала і існувала, приймалася за правду, якою б неправдоподібною вона не була» [17, с. 4]. Міф як оповідь для архаїчної людини міг ставати реальністю, в яку треба було не тільки вірити, а яку за певних обставин, насамперед, у ритуалі можна було безпосередньо сприймати як реальність. Власно, це свого часу і намагався довести О. Ф. Лосев, коли говорив, що міф - це «істинна реальна дійсність, не метафорична, не космомова, але абсолютно самостійна, доглибинна, яку треба розуміти так, як вона є, абсолютно наївно і буквально» [18, с. 47]. Причому сприймати реальність, так би мовити, не первинну, синкретичну, а на її основі вже заново сформовану внутрішню єдність, співвіднесену із зовнішнім світом.

То ж, якщо гіпотетично передбачити, слідує юнгівському уявленню про загальнолюдське колективне несвідоме, що прасмилова основа людства із зникненням доісторичної людини не розпалася, а продовжуючи існувати, залишилася потенційним полем смислів людини розумної і на новому етапі її еволюціонування, то міф у такому разі можна вважати способом виявлення нових смислів буття людини, укорінених у цій основі, а тому способом розвитку її внутрішньої (образів, ідей, смислів, почуттів) і її зовнішньої, насамперед, практичної діяльності і цілей. Та найголовніше, що міф через

ритуал як дії з певним смислом (священнодії) став способом гармонізації людини, тепер складної та розділеної думками і почуттями в самій собі, дуальній за своєю природою. Тобто способом становлення людини цілісною, єдиною в самій собі, єдиною в діях, у смислах, єдиною в певній практичній меті тощо.

Створення нових міфів, більш цілісних за своїм характером, або структування та упорядкування нагромадження фрагментів уже існуючих міфів, разом з появою нових цілей для людини стало боротьбою за власну цілісність, за єдність себе з умовами існування, за себе нову. Прилаштовуючись до мірностей і смислів структуваних, цілісних міфів, вона сама ставала більш цілісною, виявляючи в собі нові онтологічні рівні, які співвідносилися зі світом «абсолютних реальностей». Такими структуваними міфами стали космогонічні та антропогонічні міфи, які належали до більш зрілого етапу розвитку людства. Вони вже настільки широко описували умови існування людини, що в них поміщалося і знаходило свого упорядкування та пояснення все, з чим тільки стикалася людина. Описуючи сакральні події допам'ятних часів, з якими пов'язувалося походження всього існуючого в світі, в тому числі й людини, в них з'явилися божественні за своєю суттю надприродні істоти, могутні і безсмертні герої, зображувалося якимось «творення» як вище діяння періоду «начала начал». Цілісні за всеохоплюваністю міфи пояснювали походження і водночас підтверджували через співвіднесення з космосом існування будь-якої тварини, рослини, вогню, землі, неба, сонця, зірок та навіть самої людини. При цьому замість окремих зв'язків між природними явищами, тваринами, людьми, героями і навіть між богами, в них взаємодіючими постали всі виділені людиною сфери існування суцього, ієрархічні та складні за своїм характером, як по горизонталі, так і по вертикалі. До того ж зв'язки і смисли між різними фрагментами дійсності, які ув'язувалися між собою, не вступаючи в протиріччя з прасмисловою основою, тепер внутрішньо утворювали значні смислові блоки і в самій людині.

У космогонічних міфах цьому особливо сприяло зведення всього суцього до єдиного і виведення всього із єдиного, зокрема, людини із елементів космосу чи космосу із частин тіла першолюддини. Такою першолюддиною як моделлю світу, як причиною ізоморфізму і однорідності мікрокосму та макрокосму у ведичних міфах став Пуруша, в іранській міфології – Гайомарт, у давньоєгипетській – бог Птах, у давньокитайській – Пань-гу і т. д. При цьому характерно, що, наприклад, Пуруша зображувався тисячооком, тисячоногим, тисячоголовим, а Птах вважався творцем усіх інших богів та всього у світі існуючого, що символізувало перехід від єдиної цілісності до розчленованого багатоманіття. Але в той же час кожна частина міфічної першолюддини як цілого, як абсолютної повноти, розділеної на частини, якими заповнювався світ, мала в собі потенції цілого, і в напрямку до цього цілого мав здійснюватися рух люддини, зовнішній і внутрішній. Та переважно космос з його елементами та люддина з її складним тілом у структуйованих космогонічних міфах все ж сприймалися як тотожні один одному світи або як один цілий і нескладений світ. Фактично космос у міфах став самим буттям, у яке була включеною люддина, а його охоплюючий хаос, ще не маючий смислового вираження простір, став сприйматися як небуття.

Зміст і структура космогонічних міфів демонстрували вже такий рівень розвитку онтологічного простору люддини, в якому все поєднувалося з усім, причому не тільки з природним, а з людським і божественним. У смисловому відношенні це означало, що тепер сама люддина перетворилася на всесвіт, де замість хаосу та окремих фрагментів дійсності виник складний, але єдиний у ній самій структуйований і водночас цілісний всесвіт, названий нею відповідно до його сутності космосом (від грецьк. κόσμος, «порядок», «упорядкованість», «будова», «устрій»). Власно, космосом став її онтологічний рівень, який значно перевершував той, що в перших міфах відповідав фрагментам оточуючої природи. Рівень, який співвідносився з космосом, включав не тільки небо та його світила, а і всю природу та саму люддину. При цьому характерно, що зовнішній світ для архаїчної люддини, як це підкреслював у своїх дослідженнях



В. Топоров, постав не результатом переробки первинних даних органів чуття, а результатом вторинного перекодування первинних даних за допомогою знакових систем [14, с. 161]. Фактично, антропоморфний космос та сама людина зі своїми умовами для міфологічної свідомості утворили єдину універсальну систему як ціле. А зв'язки, які встановлювалися в космогонічних міфах між усім існуючим, ставали модусами цілісності як антропоморфного космосу, так і самої людини.

Особливу увагу привертає і те, що космогонічні цілісні міфи, звернені до періоду «начала начал», для архаїчної людини мали не менш важливе практичне значення, пов'язане з проведенням ритуалу, ніж для первісної людини перші усні міфи. На думку М. Еліаде, такі міфи були моделлю для наслідування всіх видів людської діяльності [12, с. 157]. Проводячи ритуал чи будь-які інші значимі дії, архаїчна людина мала наслідувати поведінку надприродної істоти, бога чи героя, що означало відтворення священної реальності того, що колись було «на початку». Та саме в цьому відтворенні, на думку дослідника, приховується важливий практичний антропологічний момент, який полягає в тому, що людина пробуджувала і підтримувала в собі усвідомлення іншого світу, божественного або світу предків, який ставав для неї абсолютною реальністю [там же]. Така думка М. Еліаде приводить до висновку, що не лише міф, а й ритуал для формування цілісності людини набував подвійного практичного значення. З одного боку, ритуал був способом підтримування або, навіть, «утримування» вже існуючої дуальної (внутрішньої і зовнішньої, онтологічної і онтичної) цілісності людини, а, з іншого боку, постійно нагадуючи про початкову божественну цільність, був способом досягнення якісно іншої цілісності людини, значно ширшої, визначеної новими і ще більш цілісними міфами. Адже те, що спершу у смисловому відношенні цілісним міфом людині задавалося як зразок, який встановлював мету дій і їх характер, потім нею ж переживалося в ритуалі як нова і більш значна власна внутрішня реальність. І це, вочевидь, було практичним і ефективним способом творення людиною як самої себе, онтологічно вищої і відповідно до цієї «висоти»

цілісної, так і свого середовища, природного і культурного, єдиних з нею як носієм смислів, з ними пов'язаних.

Слід зазначити, що через ритуал людина отримувала нове народження, культурне за своїм характером, яке фізіологічно однаково народженим людям давало право належати до одного, спільного для них культурного світу як цілого, з яким можна було себе ідентифікувати та відокремлювати від «чужого» і незрозумілого як хаосу. Водночас таке «друге народження» людини як утворення культурної цілісності можна вважати появою і соціальної цілісності людини, яка перетворювала її з біологічного індивіда з фізичною цілісністю на особистість з надіндивідуальною цілісністю, в якій представленим вже було все суспільство як ціле, з усіма його якостями. Слідом за Е. Дюркгеймом, таку дуальну цілісність, яка через онтологічне поле смислів робила людину внутрішньо єдиною з усіма членами колективу, можна вважати ще й духовною цілісністю, утвореною колективним міфологічним уявленням.

То ж, для розвитку антропологічної цілісності архаїчної людини більш значним та ефективним виявився не лише структуризований цілісний міф, а з ним пов'язаний і ритуал, у якому онтологічне вже значно перевершувало онтичне і в практичному відношенні не обмежувалося лише матеріальними потребами. У ритуалі людина відчувала ще й нематеріальну потребу - перевершувати саму себе, виходити за власні межі, що називається трансцендувати, переживаючи в собі присутність такого божественного начала, цілого за своєю суттю, від якого у смисловому відношенні можна було бути невід'ємною як від самої себе. Власно, цією потребою і була внутрішня необхідність людини ставати більш цілісною, де сама цілісність, вже культурна і соціальна, набула ознак ще й духовної цілісності як ідеальної, не тотожної ні синкретичній, ні матеріальній, ні фізичній.

*Релігійний тип цілісності людини древніх цивілізацій.* З попереднього висновку логічно витікає, що архаїчна людина через розвиток цілісного міфу та ритуалу з подвійним практичним значенням мала б зробити надзвичайно стрімкий крок у розвитку своєї власної цілісності, виявляючи при цьому нові,

до цього ще небачені потенційні можливості, з нею пов'язані, соціальні, культурні, духовні. Та з таким кроком людини від її первинної цілісності до якісно нової співвідноситься поява великих «річкових культур» древності, позначених творчим злетом людини, що цілком логічно ув'язується з прослідковуваною закономірністю, яка витікає із взаємозв'язку між цілісністю міфу, йому відповідаючим ритуальним дійством та цілісністю самої людини.

Як відомо, в цих культурах систематизованим та семантично упорядкованим міфом став міф релігійний, який означав появу самих релігій з їх визнанням божеств, потойбіччя, необхідністю утворення спеціальних релігійних інституцій. Як свого часу доводив О. Ф. Лосєв, релігія без міфу не існує [18, с. 47]. За Лосєвим, у основі релігії теж знаходиться цілісний міф, який, як і релігія, – це саме життя людини, яке завжди є особистісним буттям, що їх об'єднує [там же]. Та релігійний міф в його цілісності – це вже якісно інший міф, де іншою постає сама його цілісність, структурна, оповідна, смислова, енергійна тощо. Така цілісність як сутність релігійного міфу несла і його новий антропологічний смисл, яким задавалася нова мета для прагнень та поривань людини, вже не обмеженої лише матеріальними умовами. З приводу особливого значення релігійного міфу як цілісного для розвитку людини, наприклад, О. М. Фрейдєнберг писала, що специфічною умовою вибудовування релігійного міфу стала «етизація» та «каузалізація» [19, с. 29]. А це через етичні та причинно-наслідкові зв'язки у релігійний міф привнесло такий характер єдності всього з усім, який став можливим тільки завдяки існуванню самої людини. Мається на увазі, що божественна за своїм походженням людина мала цю єдність опосередковувати і в самій собі ставати основою та причиною утворення нової, в онтологічному плані божественної за всеохоплюваністю вже власної цілісності, здатної нести вияв її небачених потенційних можливостей.

Та великі річкові культури, як це описували К. Яспєрс, А. Тойнбі та інші дослідники, все ж таки зникли, а причиною їх загибелі вважається сама людина. Чи не має в даному разі місце парадоксальна ситуація, коли, так би мовити, «висока» цілісність людини, яка мала б з'явитися з релігійним міфом та

релігійним ритуалом – обрядом, стала причиною занепаду «високих» культур та деградації самої людини, в разі якої могла розпадатися сама її цілісність?

Не буде крамолою гіпотетично передбачити, а тим більше дотримуючись логіки розвитку міфу, ритуалу і самої людини, що не високо розвинена цілісність людини стала причиною її самозанепаду, а, швидше, навпаки, її відсутність, яка тепер практично в релігійному ритуалі-обряді не досягалася. Що ж у такому разі могло зумовити порушення до цього чітко прослідкованого взаємозв'язку: є максимально цілісний міф як мета людини і її ритуальних дійств – є високорозвинена людина, цілісність якої, в тому числі й моральна, теж є максимальною, у релігійному сенсі фактично вселенською?

Саме це запитання на перший погляд може здатися штучно утворюваною аналогією з тим запитанням, яким свого часу в роботі «Смисл і призначення історії» переймався К. Ясперс, теоретичної відповіді на яке він так і не знайшов, будучи впевненим, що її і немає. Але Ясперса переважно цікавила цілісність історії, а не цілісність людини, хоч розвитку історії без розвитку людини, як це визнавав і сам Ясперс, бути не може, як, очевидно, і відповіді на ці запитання без розуміння самої людини.

Аналізуючи появу великих культур древності, Ясперс виділив «стрибок людини з простого існування в історію» як «стрибок у розвитку людини», «пов'язаний з внутрішніми глибинами людської сутності» [20]. При цьому К. Ясперс відмітив, що в самій людині *відбулася якась дивна зміна*, яка вплинула на всю її подальшу історію. К. Ясперс це констатував так: «З нею [людиною] щось відбулося. ...Те, що початково було закладено в людині, ...з силою вирвалося на поверхню...» [20]. Але те, що відбулося з людиною і пов'язувалося з таким стрибком, Ясперс оцінив двояко. З одного боку, «як чудовий дарунок людської природи», як «шлях до небувалого досягнення нечуваних висот», як здатність виходити за власні межі, яка стає її метою і водночас витіканням потоку закладених в ній «субстанційних можливостей», а з іншого боку, «як нещастя, яке трапилося з людиною», як процес, пов'язаний із вторгненням якоїсь сили, що намагається повернути людину назад, в її

доісторичне буття. Звідси і ясперівське питання: історія як історія розвитку людини - це мить, проміжний ланцюг між неісторичним існуванням як «поступовим помиранням» чи «прорив глибинних можливостей, які... ведуть до того, що буття буде відкрито людиною, а вона сама в непередбачуваному злеті здобуде свої невідомі до того можливості» [20]. Фактично, для Ясперса в історичному розрізі очевидними постали два абсолютно різні напрямки розвитку людини, яка вже «вийшла» з доісторії і чомусь опинилася на роздоріжжі двох шляхів, які між собою співвідносяться як «друге народження» і «поступове помирання», як порив і сила інерції, як мить життя і вічне життя тощо.

Але те «щось», що відбулося з людиною, на якому акцентував увагу К. Ясперс, спершу відбулося з самими умовами розвитку людини, в даному разі і з міфом, і з ритуалом, і навіть з самим суспільством, з ними пов'язаним. Звернений не до окремих предметів, а до всього суцього, релігійний міф з приблизної усної оповіді перетворився на точну оповідальну цілісність, якою став *сакральний текст*. Значний за обсягом, він набув особливої цінності і став своєрідним суспільним скарбом – *культом*, – який тепер мав оберігатися і в незмінному вигляді передаватися з покоління в покоління. А це означало, що і сам процес систематизації тексту-міфу, і його передача та зберігання потребували вже виділення в суспільстві спеціальної групи людей, які б могли цим займалися, точно знаючи не лише текст, а ще й письмо, з текстом пов'язане. Такими «знаючими» людьми стали жреці, покликані оберігати міф, підтримувати його священний статус, перебираючи на себе, окрім того, ще й його практичну функцію, пов'язану з ритуалом і направлену на підтримування й розвиток цілісності людини. На думку О. М. Фрейденберг, древній жрець «був тільки висококваліфікованим спеціалістом по знанню всього ритуалу, який відносився до божества, до релігійного культу в усьому його обсязі» [19, с. 31]. Ритуал тепер став проводитися не всім колективом, за обов'язкової участі кожного його члена, а переважно самим жрецем, який і виконував священнодії, модель яких задавалася міфом. Як влучно з цього приводу виразилася ця ж

дослідниця, «...Між жрецем і не-жрецем... з'явилася різниця активного і пасивного начала. ...Тільки одні жреці знають священні формули і суворі межі культових дійств. Так створюється поняття общини, відокремленої від прямого спілкування із святинею, до якої має доступ один жрець... Община характеризується ідеєю профанізму, тобто штучною пасивністю людського колективу» [19, с. 32]. Перехід від діяльнісно активної позиції людини щодо власного самостворення за допомогою ритуалу до її діяльнісно пасивної позиції не міг не позначитися на подальшому розвитку та стані цілісності людини як члена колективу, нехай уже й релігійного суспільства. Адже сама практична функція міфу, яка передбачалася ритуалом відносно цілісності людини, про що і писав М. Еліаде, тепер розділялася і, навіть, розподілялася. Звичайний член колективу, в тій чи іншій мірі знаючий міф чи спостерігаючий за ритуалом, мав у собі лише *підтримувати відчуття* присутності абсолютного світу, практично тепер його не досягаючи і не переживаючи в собі як самого себе, що могло означати неспроможність *принципово змінювати власну цілісність шляхом розширення її онтологічної частини*. З ритуалом пов'язаний вихід у трансцендентний світ, що задавався міфом, для пересічної людини древнього світу практично став закритим шляхом, а сама її належність до релігійного суспільства з його цілісними міфами мала тільки підтримувати вже сформовану її дуальну цілісність, для якої тепер достатньо було профанного світу та такої ж свідомості.

Абсолютно іншою постала ситуація для жреців, які, що називається, «тримали» в руках і зведену оповідну міфологічну цілісність, і ритуал як священнодійство, і саме суспільство, від них залежне. На відміну від О. М. Фрейденберг, А. М. Лобок, високо оцінюючи роль інституту жреців для розвитку древніх культур, їх релігій і самої людини, вважає, що саме вони повернули древній людині міф у його «принципово новій цілісності, цілісності ранніх релігійних систем». Через це, на його думку, «саму суть ранніх релігійних систем можна було б визначити, як відтворення тіл Осіріса і Пурушу, користуючись тією підказкою, яку дає сама древня релігійна міфологія» [16, с.

517]. Але ритуально «відтворювати» цілісність тіл божеств, яка внутрішньо мала б ставати смисловою цілісністю самої людини-відтворювача, яка «збирала» в собі цілісність божества і тим самим формувала свій особистісний цілісний світ, практичне право отримав лише сам жрець. Через що неоднозначною постала вже сама роль жреця, який, «повертаючи» суспільству цілісний релігійний міф з новими цілями і смисловими перспективами, безпосередній розвиток антропологічної цілісності залишив виключно за собою. Тому, з одного боку, як це і відмічають дослідники древніх цивілізацій, наявність інституту жреців значно посприяла високому розвитку культури цих цивілізацій, тривалості їх існування, особливо єгипетської, де високо розвиненим був інститут жреців, а з іншого боку, можна вважати, стала основною причиною призупинення розвитку цілісності самої людини як її культурного, соціального та, насамперед, духовного сенсу. Адже саме жреці, які володіли ритуалом та нерідко поєднували свої знання і вміння з царською владою, ставали носіями духовних цінностей суспільства, охоронцями його кращих традицій, джерелом різноманітних знань, у тому числі з трансу, письма, астрономії, фізики, математики, медицини і т. д. Але в той же час їх знання, вміння, як і шлях до них, пов'язаний з практичним виявленням нових онтологічних рівнів цілісного релігійного міфу, перетворилися на таємницю, яка в дійсності стала ні чим іншим, як заборонаю на розвиток цілісності самої людини, заборонаю на те, що можна вважати її духовним еволюціонуванням.

Якщо ж, хоча б гіпотетично, в духовному еволюціонуванні людини як поетапній зміні її цілісності вбачати сенс її життя, необхідність переходу до більш високих онтологічних рівнів, до якісно нової цілісності, що весь час формується на основі дуального світу людини, то трагедія древніх цивілізацій, як і «нещастя, яке трапилося з людиною» (К. Ясперс), були неминучими і навіть закономірними. Разом з появою релігії та її міфу, що стало результатом довготривалого розвитку цілісності самої людини (від синкретичної цілісності первісної людини через міфологічну цілісність архаїчної людини до релігійної цілісності людини древніх цивілізацій), виявилися зміненими самі умови

формування цілісності людини, як зовнішні, так і внутрішні. Склалася така соціальна система з її відповідною системою світоуявлення, в якій сама цілісність, будь-то міфу, релігії чи людини, стала розцінюватися пріоритетно обмеженою, співвідноситися зі святістю та сакральним світом як особливо високим і незвичним. Для людини ж звичайної, людини «зверху не обраної», людини профанного світу на її нову цілісність це практично накладало табу, яке забороняло вихід людини за межі існуючої системи. У дійсності це обернулося заборонаю трансцендентного виходу людини за власні межі, заборонаю через споконвік відомі синкретичні ритуальні дії безпосередньо, в самій собі, досягати онтологічно найвищої для даної культури мети як єдино істинної. Добровільне чи примусове призупинення такого розвитку людини як розвитку її цілісності, того, що, можливо, прямо пов'язано з її природою і торкається смислу всього життя й діяльності, обертається або деградацією як «вторгненням сили» онтологічно нижчих рівнів буття, що відмічав К. Ясперс, або взагалі стає її трагедією – зникненням, подібно до описаної А. Тойнбі ситуації «Виклику-і-Відповіді».

*Містеріальний тип цілісності людини Стародавньої Греції.* Значні позитивні зміни в розглядуваній структурі відбулися в Стародавній Греції, про високий рівень розвитку культури якої, особливо класичного періоду, прийнято говорити як про феномен «грецького чуда», позначеного творчим злетом людини в усіх сферах її діяльності, відкриттям нових сфер, у тому числі науки й філософії, що разом утворило фундамент європейської культури. Та причина цих змін саме і пов'язана із зміною людини, з формуванням її уявлення про вищий сенс свого існування, про необхідність власного розвитку як мету всього життя, що тепер задавалося не просто максимально цілісним структурованим міфом релігійного характеру, якого достатньо було знати, а міфом, втіленим у містерію як найбільш цілісну для свого часу форму колективного переживання дійсності. Як доводив О. Ф. Лосев, містерія – це вже «справжня релігія», оскільки вона релігійно-містичні інтуїції, властиві і міфології, переводить у конкретні осмислені і цілеспрямовані дії, направлені на саму людину [18, с. 157].



Це означає, що на першому місці тепер постали не матеріально-практичні інтереси людини, як це було на зорі її розвитку, і навіть не освоєння нею навколишнього світу, в якому вона жила і який через осмислення завжди намагалася упорядкувати як саму себе. Головним і першочерговим для людини тепер стало свідоме прагнення змінити власні межі, досягти такої їх граничності, за яку вже не можна вийти далі, бо це межі божественного, незмінного, охоплюючого єдине і багатоманітне. За словами О. Ф. Лосєва, це вже було «самоствердження особистості в вічному бутті» [18, с. 97]. З повним правом можна сказати, що вперше в історії людства стародавні греки, спираючись на досвід попередніх цивілізацій, межовий розвиток онтологічного рівня буття людини поставили за самостійну мету, досягнення якої стало вважатися завданням кожної людини, яка усвідомлює її важливість, як і антропологічних змін, виникаючих з її досягненням. Ці зміни О. Ф. Лосєв назвав релігійним індивідуальним досвідом, пов'язаним із збігом чи синтезом двох і більше планів дійсності в одній особистості (суб'єкта і об'єкта, зовнішнього і внутрішнього, можливого і реального, ідеї і становлення, ідеального архетипу і його втілення тощо). Греки ці зміни вважали істинними або вищими добродіяннями, в основі яких знаходиться реальне досягнення людиною своєї нової, божественної цілісності, яка не лише змінює погляд людини на саму себе, а і виявляє її небачені потенційні можливості. У європейську ж філософію таке уявлення греків ввійшло як незрозумілий і до сьогодні «античний містичний раціоналізм» (П. Блонський) або «містика раціоналізму» (В. Петров).

На перший погляд може здатися, що в Греції відносно умов досягнення такої мети та з нею пов'язаних змін в людині, насамперед, щодо ролі міфу і ритуалу-дії, склалася парадоксальна ситуація. Адже саме в Греції вперше відбулося раціональне, «деміфологізуюче» осмислення міфу з виробленням не лише позитивного ставлення до нього, а й критичного. Як відмічав М. Еліаде, «саме в Греції міф надихав і направляв епічну поезію, трагедію і комедію, а також пластичне мистецтво; з іншого боку, саме в грецькій культурі міф був

підданий тривалому і поглибленому аналізу, із якого він вийшов радикально «деміфологізованим». Злет іонійського раціоналізму співпав із все більш і більш роз'єднуючою критикою «класичної» міфології, яка знайшла своє вираження в творах Гомера і Гесіода. Якщо в усіх європейських мовах слово «міф» означає «вигадане», то тільки тому, що греки проголосили це вже двадцять п'ять років тому назад» [12, с. 164]. Та справа не лише в неоднозначному ставленні греків до міфу. У Греції сформувалося ще й цілком раціональне практичне ставлення до ірраціонального за своєю суттю масового ритуалу-дійства – містерії, в основі якого знаходився все той же цілісний міф. Тобто десакралізацію міфу та появу раціонального мислення в дійсності греки стали поєднувати зі ще більш глибокими в своїй ірраціональності масовими ритуальними діями, надаючи їм вже державного значення, якими і були Афініські або Елевсінські містерії.

Та раціоналізм і «аналіз» міфу зовсім не означали приниження чи недооцінку значення міфу греками. Справа в тому, що в свідомості греків функція міфу вперше набула чіткого розділення, не однаково важливого *саме для розвитку людини*, де розвиток, слід особливо підкреслити, прямо пов'язувався із зміною її цілісності, розширенням особистісних меж і якостей до рівня божественних і, навіть, переходом у «рід богів». І в цьому відношенні тепер один і той же міф (як і вся міфологія в цілому) чітко розрізнявся як *міф-оповідь* і як *міф-дійство*, які для розвитку цілісності людини як для неї найважливішого, як сходження до «істинного буття» (Платон) виконували різні функції. Міф-оповідь виконував, насамперед, *змістовно-сміслову функцію*, пов'язану з поняттям «*arche*», яке означало, подібно до древніх цивілізацій, міфічну божественну історію, яка, розказуючи про богів чи походження чогось, мала повторюватися. Як пише П. С. Гуревич, «передбачалося, що історія, яка розказувалася, відбулася в незапам'ятні часи і народила сонм різних подій. Так, Афіна одного разу показала людям, як вирощувати оливкові дерева. Вона навчила Пандору виробляти шерсть, Ерихтона – приручати коней, запрягати їх у колісницю та влаштовувати змагання... Усе це колись було зроблено божеством,

і ця божественна подія, згідно з arché, повторюється кожного разу так, як і тоді, де і коли люди роблять те ж саме» [13].

Практично-діяльнісну функцію як більш важливу для розвитку людини, пов'язувану вже з поняттям «містика» («μυστικός»), виконував міф-дія, містерія. У вигляді містеріального дійства міф безпосередньо спрямовувався, насамперед, на зміну всіх можливих для людини видів її дій, як внутрішніх, так і зовнішніх, невід'ємних ні від почуттів, ні від мислення, ні від фізичних рухів людини. Адже тільки з їх зміною могла відбутися доглибинна зміна всієї людини, яка трансформувала навіть реальність її буття. З власно людського буття воно мало перетворитися на божественне, роблячи людину щасливою і за життя, і після смерті [21, с. 118]. Тому, зрозуміло, що як оповідь міф уже не міг сприйматися в якості об'єктивної дійсності, через що, наприклад, для Софокла, Еврипіда чи Аристофана, як і для більшості грецьких філософів, міфічні герої і боги постали звичайними людьми, здатними на незвичні пристрасті і вчинки. І це дійсно означало процес деміфологізації міфу як оповіді, але не більше, ніж як процес боротьби за свідомість людини, яка для себе тепер мала відкрити не стільки оповідний зміст міфу, з дитинства їй відомий, скільки безпосередньо практичне, дієве значення, із цим смислом, цілісним за характером, пов'язане. У цьому відношенні міф-дійство, як і раніше, залишався абсолютною реальністю. На думку Е. Кассірера, це «не просто зображення, яке імітує якийсь процес, це сам процес і його безпосереднє здійснення, це δρῶμενοι-, це реальна і дійсна подія, оскільки вона абсолютно діюча. ...Мова ніде не йде про чисто естетичну гру, все абсолютно серйозно, і це та серйозність, яка саме і характеризує священне дійство як таке» [22, с. 55]. При цьому Е. Кассірер підкреслював, «актор в міфологічній драмі зовсім не грав бога, а був ним, ставав богом... Культова містерія – не просто наслідування події, а сама подія в першозданному вигляді» [там же]. Міф у містеріальному дійстві, як висловився Л. В. Лесков, тепер мав «сприйматися як інструкція до цілеспрямованих дій, причому інструкція єдино правильна, беззаперечна» [23], інструкція, яка була

спрямована вже виключно на саму людину, на її абсолютно реальні (!) і відчутно позитивні зміни як вищі добродіяння.

Показовим щодо розуміння важливості практично-діяльній функції міфу стало й те, що тепер саме досягнення цих добродіянь представлялося складним, поступовим процесом з різним ступенем значення його етапів для встановлення в людині порядку як космосу. Як пізніше висловився Діоген Лаертський з приводу вищих добродіянь, містичних за своїми якостями, добре відомих грекам, Платону, а через них неоплатонікам, зокрема, Проклу, вони були *очищувальними, споглядальними та боготворчими* [24]. Саме цих добродіянь, відмінних від природних, моральних і суспільних, на думку Діогена Лаертського, поступово, через дійство мала досягати в собі людина, піднімаючись до себе нової, «немов якимись сходишками досконалості» [24], де самі «сходишки» між собою були різними, але взаємопов'язаними [24].

Очищення, яке називалося катарисом (κάθαρσις), переважно розцінювалося, нехай і найважливішою, але все ж лише умовою становлення людини цілісною, людини з новими смисловими межами, заданими міфом. Тобто було тим, що містичній цілісності як новому буттю людини передувало. Досягти злиття з богами, споглядання таємниці древніх божественних подій, про які мова йшла в міфіві, і тим самим у собі відчуті нову силу, нове усвідомлення життя і смерті, яка б вже більше не лякала, дозволяючи сподіватися на власне безсмертя, можна було лише за умови позбавлення себе того, що вважалося властивістю виключно смертної людини, віддаленої від досконалості богів. Такою властивістю вразливої за своєю природою людини вважалися, насамперед, її пристрасті, які проявлялися як «нестримні бажання» (Платон), як жага втіхи, задоволення і т. д. Саме пристрасть розцінювалася греками ледь не найбільшою бідою людини, оскільки вона не дозволяє їй бути *упорядкованою*, а тому бути подібною богам та з ними об'єднуватися. Причому об'єднуватися, як вважав Платон, у спілкуванні, в порядку, в стриманості, що і робить Всесвіт космосом [21, с. 96]. Цю ж думку щодо містерій пізніше висловив і неоплатонік Ямвліх: «Дещо приносить користь нам самим: або

очищує якимсь чином і знімає наші людські пристрасті, або відвертає якусь іншу біду, що з нами трапляється» [25, с. 64]. За Ямвліхом, пристрасть «хаотична, помилкова, непостійна» [25, с. 63]. Вона не властива «вічно суцщому» як безпристрасному та простому [25, с. 60].

З самого характеру давньогрецьких містерій витікає, що катарсис міг досягатися в багатьох з них, де він був метою розгорнутого та тривалого в часі дійства, яке передувало швидкій кульмінації. Як описує П. С. Гуревич, «у старовинних містеріях розігрувався акт кривавої оргіастичної драми. Люди оберталися в безумних боговбивць, у жорстоких пристрастників. ...Вершилися справи, про які в нормальний час ніхто не помишляв. ...Темні сили, сліпі пристрасті призводили до злодіяння. І разом з тим несли в собі символічний смисл. Цим досягався ефект катарсису, цілющого психологічного вибуху. Жахаючись безодні, що відкривалася, учасники містерії завершували драму найглибшим каяттям. Вони оплакували жертву, рвали на собі одяг, покривали власне тіло ранами, посипали попільом голови. Ерос не тільки захоплював у «недр душі потемніння» (М. Цветаєва), він просвітляв душу, пробуджував совість. Не дозволяйте собі обернути цей жах у повсякденність – такий урок древніх містерій... Опиняючись діючими особами драми, схаменіться, зупиніться, прокляніть руйнуючі пристрасті...» [13].

Проте з приводу «оргіастичних драм» слід сказати й те, що греки негативно ставилися до тих із них, які проводилися «нечистим чином» [20, с. 263]. Тому незаконними та навіть переслідуваними серед них за часів Перікла були, наприклад, містерії на честь богів Орфея, Вакха, Котітто, Кібели та ін.

Цілком логічно, що катарсичний ефект як добродіяння міг досягатися греками і за рахунок сценічного мистецтва, зокрема трагедії, яка могла розіграватися і в містерії. Очевидно, саме це і мав на увазі Арістотель, коли в «Поетиці» писав про катарсис у контексті свого розуміння трагедії, яка використовує всі мистецькі засоби впливу на людину і в свою основу покладає «хороший», цілісний за своїм характером, міф (μῦθος). Причому цілісний як у структурному відношенні («має початок, середину і кінець»), так і в

пізнаваності сюжетних перипетій, які через страждання героя, помилки і несподівані наслідки здатні викликати в людині жах і жаль, приводячи її до катарсису [27]. Звідси й визначення трагедії: «Трагедія є наслідування дії важливій і закінченій... відтворюване в дії, а не розповіді і здійснюване за допомогою жалю і страху очищення (κάθαρσις) подібних пристрастей» [там же].

З такого аристотелівського «бачення» катарсису витікають ще дві важливі речі, які, очевидно, усвідомлювалися греками як *необхідні для реальної зміни* людини. Це *поєднання через дію* її внутрішнього та зовнішнього виявлення як самої причини катарсичної ефективності, де внутрішнім, безпосереднім виявленням світу людини-учасника була смислова впізнаваність через сюжет міфу самої себе, а зовнішнім виявленням, невід'ємним від внутрішнього і їм спричиненим, – активне, діяльнісне відтворення впізнаного через відвертий рух: тіла, внутрішніх емоцій, слова як руху думки тощо. Тим більше, що в Греції людина не була стороннім спостерігачем міфічних подій, а сама перетворювалася на учасника, активно включаючись у дію.

Ще раз повертаючись до уявлення про містерії Ямвліха, подібне читаємо і в нього: «Сили людських пристрастей, які постійно перебувають у нас, стримувані, стають ще сильнішими. Приведені ж у дію на короткий час і в малій мірі, вони в належній мірі насичуються і задовольняються, і тим самим зникають за допомогою переконання, а не зупиняються насильно. Саме цьому, коли ми бачимо в трагедіях і комедіях пристрасті інших, ми впізнаємо свої власні пристрасті, і стримуємо їх, і очищуємося від них. І в храмах, спостерігаючи і вислуховуючи потворне, ми звільняємося від реально заподіюваної ним шкоди» [25, с. 65].

Зважаючи на неповторність, складність самої людини та той факт, що і містерії за характером структурованості, всеохоплюваності подій були різними й не завжди орієнтованими на максимально цілісний міф з етичним характером, а були, як висловився О. Ф. Лосев, і «однією індивідуальною історією, де відбувалося захоплення частковим», без «розумного осмислення» цілого, можна передбачити, що катарсис все ж досягався частіше, ніж переживання

містичного досвіду злиття двох планів буття людини як нової цілісності [18, с. 172]. Тобто міф-діяство міг позбавляти людину «зайвого» емоційно-смыслового переважанення, ставати «ефективним механізмом зцілювання душевних розладів» (С. Гроф), але ще не бути цілісною трансформацією людини, яка дозволяла б їй вважати себе причетною божественному буттю як тотожному. «Багато тирсоносців, да мало вакхантів», – писав Платон [21, с. 133]. Та в будь-якому разі треба визнати, що «старовинні» містерії через досягнення катарсису *закривали* в людині безперспективні, так би мовити, «глухі» для її розвитку як цілісності шляхи, відкриваючи оптимальні, онтологічно найбільш широкі, співвіднесені із спогляданням та містикою перетворення.

К. Хюбнер, акцентуючи увагу на досягваній у містерії зміні людини, пов'язуваній з таємницею, саму цю таємницю, про яку вище мова йшла як про найвище й істинне добродіяння людини (Платон), як про синтез суб'єкта і об'єкта (О. Ф. Лосев), пояснював тим, що *природною була єдність матеріального й ідеального, внутрішнього і зовнішнього* [28]. На його думку, не залежно від того, що міф і життєвий світ не ідентичні один одному і належать до різних реальностей, «вони збігаються один з одним, оскільки обидва визначають повсякденне ставлення людини до природи та інших людей» [22, с. 252]. При цьому утворювана цілісність, вважав К. Хюбнер, персоніфікована в тому чи іншому *божестві, відображає не що інше, як вплив божественної субстанції на дійсність*. Акцентуємо ще раз увагу на даній логіці К. Хюбнера, з якої слідує, що цілісність – це встановлена єдність зовнішнього і внутрішнього людини як збіг двох її світів, матеріального й ідеального в одному ідеалізованому образі, в результаті чого відбувається вплив на людину онтологічної субстанції, з цим образом ідентифікованої.

К. Хюбнер, розвиваючи думку далі та пов'язуючи появу персоніфікованої цілісності ще й з одночасною зміною реальності людини, пояснював, що із зникненням «Я» зникала різниця між внутрішнім і зовнішнім, оскільки божественна субстанція, яка наповнювала людину, з «Я» витікала і розливалася по всьому оточенню. Через це, наприклад, в разі приєднання людини до слави,

славою мали наповнюватися місто, вулиця, будинок, серця рідних і близьких. Проте з цього ж витікає і те, що спершу «Я» мало бути приведеним до божественної субстанції, а приведенне - змінювати не лише людину, а і її умови. Погоджуючись з такою логікою, слід додати, що для цього греки не лише усвідомлювали значення волі і бажання самої людини («закон бажання» або «закон творчої волі» (Я. Е. Голосовкер), а й активно використовували потенційні можливості душі й тіла людини, для чого в містеріях вдавалися до всіх відомих для даної культури естетичних засобів, «системи естетичної дійсності» (Я. Е. Голосовкер), здатних впливати та змінювати психо-соматичні процеси. Найпоширенішими серед них були оркестрова музика, гімни, пісні, танці, словесні формули і молитви, світло, звук, священні символи і предмети... Словом, все, що могло викликати зміну енергій, вібрацій, ритму, руху як у людині, так і поза нею. Що ж до другого, то суб'єктивна реальність, яка задавалася смыслом міфу і в ритуалі «розгорталася» як божественна, в кульмінаційний момент змінювала не лише людину як «Я» з її суб'єктивною реальністю, а змінювала і її об'єктивну реальність. Такий взаємовплив реальностей означав, що через містеріальне дійство людина змінювала не лише себе, а водночас змінювала і своє середовище, які вже не розривалися, а об'єднувалися в єдине ціле, утворюючи різні форми самої цілісності, природну, колективну, андрогінну, державну, космічну, божественну і т. д. При цьому слід підкреслити, що ці ж форми, бажані для людини як саме життя, як щастя, як вічність, тепер нею самою, свідомо активною, і утворювалися.

Разом це підтверджується, по-перше, тим, що з розвитком містерій для греків на перший план проступило не стільки підтримування ізначально встановленої цілісності людини через постійне повернення до міфічної історії як *arche*, яку достатньо було знати і періодично прослуховувати, скільки активно діяльнісне становлення нової цілісності людини разом з усіма її необхідними умовами як одним життєвим середовищем. А розвиток і становлення через порядок цілісності людини сприймався як розвиток Космосу, частиною якого вона себе вважала. «Хаос і безум містерій у кінцевому



результаті ведуть до порядку» (Аристотель); «Мудрі ...називають наш Всесвіт «космосом», а не «безладом» (Платон); «Космос... без розділення присутній у всьому, що здатно бути йому причетним, наповнює все абсолютною силою, містить усе в собі з деяким безкінечним причинним перевершенням...» [25, с. 60].

По-друге, усвідомлення греками необхідності власних змін та своєї причетності через дії з певним смислом до всезагального зумовило і таку ж широку залученість людини давньогрецького періоду до колективного містеріального дійства, яке вперше постало справою самої держави. Саме цим французький історик Ш. Діль пояснював глибоке благоговіння перед Елевсинськими містеріями як державними найвидатніших діячів античності: філософів, державних діячів, ораторів, істориків, поетів, серед яких Піндар, Платон, Аристотель, Ісократ, Цицерон та інші, які були посвяченими в таємницю містерії та визнавали її глибокий вплив на душі людей [29, с. 337].

По-третє, в основу державних містерій, спрямованих на становлення принципово нової цілісності людини з універсальними якостями, перевершуючими звичайні, не випадково був покладений міф, смислової сутність якого виражала максимальну єдність усього з усім, усіх рівнів буття, єдність небесного, земного і підземного, живого і мертвого, людського і божественного. Таким міфом для греків став міф про Деметру і Кору, який не випадково виявився надзвичайно близьким до релігійних цілісних міфів древніх цивілізацій, наприклад, єгипетському міфу про Ісіду чи аккадському міфу про Іштар. У даному разі Деметра, як і Ісіда, й Іштар, символізувала життя, найвищими виявами якого вважалося народження дитини чи прихід весни, поява колосу або взагалі родючість в циклічному коловороті природи. При цьому поява на світ нового життя як продовження буття поставала виключно плодом любові, у даному разі матері, богині, природи. Через це життя і любов тут утворювали загальну, ієрархічну, особливо слід підкреслити, діяльну єдність всього живого, в тому числі і космосу, яка поставала єдиною органічною цілісністю, порушення чи втрата якої, хоча б на одному із рівнів,

здатна була викликати хаос, дисгармонію, а отже, безпліддя, страждання та смерть усього стущого. У міфіві такою подією, пов'язаною із втратою живої єдності в любові, яка загрожувала загибеллю всьому існуючому і навіть богам, стало розлучення Деметри і Кори, богинь, символізуючих собою дуальну і нероз'єднувану основу самого життя, де її втрата – смерть, а злиття – ціле з надлюдськими якостями, яке причетне до незникаючого, позачасового та позапросторового. Як відомо, за міфом, богині з'єдналися (з Аїдом було укладено договір), і життя не тільки збереглося, а отримало вічне продовження.

Це дозволяє сказати, що в смисловому відношенні міф про Деметру і Кору заключав у собі взагалі вже найбільш значущу для греків *ідею любові і єдності як смислу й діяльнісного прояву самого життя*, здатного долати смерть і ставати вічністю. Причому ідею, яка спершу мала глибоко усвідомлюватися людиною та через активно встановлену внутрішню єдність в ній самій розгортатися і споглядатися, стаючи таким чином ще й внутрішньо пізнаною ідеєю. А це і було досягненням людиною своєї нової цілісності, яка відкривала в ній нові (для свого часу межові) онтологічні рівні, здатні змінювати все її буття, єдине в ній і багатоманітне.

З досягненням такої цілісності пов'язувалося й третє «вище добродіяння» людини – творчість, яка брала свою силу в містеріальній, а точніше, в містичній реальності міфу-діяства, і ставала новим могутнім рушієм культурного життя греків – права, порядку, ремесла, мистецтва, поезії, ораторства та, головне, вченості й особливо філософії. Як постійно підкреслював в діалогах Платон, «істинний філософ» є «вакхант» [21, с. 134], «завжди посвячуваний у абсолютні таїнства» [21, с. 219], «внутрішньо прекрасний» [21, с. 254] й «істинно досконалий» [21, с. 219]. Прагнучи до пізнання, він мав споглядати «істинне буття», яке дозволяло йому і в оточуючому світі бачити все, до нього «причетне» [21, с. 315], «охоплювати поглядом єдине і багатоманітне» [21, с. 239], «зводити до єдиної ідеї те, що скрізь розрізнено» [21, с. 238]. Характерно, що творчість «істинного філософа», як і будь-якого іншого «істинного митця», вважалася більше, ніж людською, оскільки зображуване тепер мало

ґрунтуватися не на звичайному уявленні людини, що відносно речей могла мати свою довільну точку зору, так би мовити, своє їх бачення, а на знанні самої сутності цих речей, від них невід’ємної і абсолютної. Звідси й грецьке уявлення про філософію та інші види творчості як про таке мистецтво людини, яке в своїй відповідності істині речей є їм тотожним, тотожним тому, до створення чого як «божественного мистецтва» людина не причетна, але що через її безпосередні знання та споглядання може бути нею відображеним як йому ідентичним. Саме це дозволяло грекам вважати творчість людини, яка досягла в собі повної гармонії та злиття двох планів буття як нової цілісності, божественною творчістю, вищим добродіянням.

Це означає, що ідеальна містеріальна цілісність людинини Стародавньої Греції як діяльнісно-сислове приведення вже її онтичного до онтологічного, багатоманітного до єдиного відкрила настільки могутні творчі можливості людини, що це, зокрема, уможливило появу одного з найвищих культурних проявів людини – філософії, зайнятої не лише життям, а й помиранням і смертю. Тим більше, що діяльнісно активне досягнення змін в цілісності людини як реальних вже вимагало від неї осмислення самої природи цих можливостей, відповідно пізнання самої себе необмеженої. Це визначило споглядальний характер грецької філософії, в якій раціональне й ірраціональне не тільки не були протилежними чи не сумісними, а стали взаємонеобхідними та взаємодоповнюючими елементами, які утворювали єдиний шлях людини до істини.

**Висновок.** Намагаючись зрозуміти особливості та характер змін цілісності древньої людини на шляху її розвитку від людини первісної до людини високо розвиненої цивілізації, покладаючи в основу такого розгляду витриману часом структуру «цілісність міфу – цілісність дій (ритуальних) – цілісність людини», приходимо до ряду важливих висновків.

Цілісність людини не є чимось застиглим, раз і назавжди їй даним. Цілісність людини розвивалася та змінювалася з розвитком самої людини. Проте, як доводить аналіз різних культур різних періодів, сама зміна людини, в

тому числі і її як цілісності, має відносно незмінну основу, яка, з одного боку, уможлиблювала вихід людини до нових горизонтів, причому не обов'язково вищих (культури мають здатність занепадати, а людина деградувати), а з іншого боку, за будь-яких змін дозволяла їй сутнісно залишатися саме людиною, бути творцем прекрасного і водночас потворного.

Враховуючи уявлення про себе древньої людини, специфіку таких найпоширеніших елементів культури, як міф і ритуал, а також зважаючи на антропологічну позицію основних з цих питань досліджень, незмінним як сутність у людині можна вважати її синкретичну доісторичну основу, спільну і єдину для всього людства як одне ціле, розцінювану самою людиною різних епох і культур божественною, першолудиною, єдиним і вищим цілим.

У людині історично відомій синкретична доісторична основа утворює потенційне поле смислів, загальнолюдський смисловий континуум, до якого належать не лише вже відкриті, о-своє-ні людиною смисли, а й смисли, для неї ще не відомі. Та синкретична смислова основа, як це доводять, насамперед, міфічно-релігійні уявлення древніх культур, водночас є і незмінною основою для формування ідеальної, межової як для них, нової цілісності людини, яка через міфологію поставала для неї альфою і омегою, витокі її життя і водночас його кінечною метою. При цьому, відповідно до ступеня всезагальності, універсальності, причетності до всього існуючого чи, можливо, лише до природи або людини виділених з синкретичної основи смислів, сакральною визнавалася лише та мета-міф або міфічна ідея, яка цей смисл максимально уособлювала, задаючи тим самим певні межі цілісності самої людини.

Змінним у людині, але водночас тим, що уможлиблювало досягнення нею «незмінного», є її власна складність, дуальна розділеність на зовнішню і внутрішню, які, взаємодіючи між собою, теж є складними і дуальними. Досягнення нової цілісності людини є результатом змін саме цих двох її сторін як своєрідного природного механізму розвитку людини. Такими змінами, насамперед, є:

- розвиток її внутрішнього світу як світу смислів, уявлень, бажань, волі, прагнень та розвиток світу зовнішнього як самих умов існування людини, який визначався розвитком міфу як цілісною формою свідомості. У цьому розумінні еволюція цілісності міфу – еволюція самої людини, поява її нових онтологічних рівнів, визначених цілісним смисловим міфу;

- увідповіднення двох світів людини у смисловому та діяльнісному відношенні, що передбачало постійне дотримувannya людиною ще й етичних норм і правил діяльності як щодо себе, так і інших. Практичним способом фактично миттєвого приведення одного світу до іншого як синтезу чи злиття двох планів буття людини, що змінювало її реальність та розширювало межі цілісності, стали ритуальні дії.

У цьому відношенні міф ні в якому разі не був «дорогою ...в одну сторону», «історичним глухим кутом» (Л. В. Лесков), а через обов'язкове увідповіднення смислу і дії, себе і своїх умов був способом виходу людини до онтологічно вищих рівнів прасмислової основи, до себе цілісно іншої, творчої.

То ж, еволюціонування людини є зміною форм її цілісності, а вся історія людини – появою все нових форм.

### **Список використаних джерел**

1. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 5 – 18.

2. Телиженко Л. В. Человек и Бытие как целое: тоталогическая концептуализация антропологической перспективы / Л. В. Телиженко // «Totallogy-XXI. Постнеклассичні дослідження». Випуск № 25. – К.: ЦГО НАН України. – 2011. – С. 151-172.

3. Телиженко Л. В. Постнеклассические практики: антропологическая специфика / Л. В. Телиженко // Постнеклассические практики: опыт концептуализации: коллективная монография. – СПб.: Мир, 2012. – С. 335 – 354.

4. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман; пер. с нем. А. Антоновский. – М.: Логос, 2004. – 232 с.
5. Кизима В. В. Бытие как тотальность. Современная философская картина мира и ее приложения / В. В. Кизима // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. Выпуск № 27. – К.: ЦГО НАН України, 2012. – С. 71-189.
6. Кизима В. В. Метафизические начала сизигийной антропологии / В. В. Кизима // Totallogy – XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – С. 7 – 153.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
8. Герасимова И. А. Принцип двойственности в когнитивных практиках / И. А. Герасимова // Вопросы философии. – 2006. – № 3. – С. 90 – 101.
9. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль // Психология мышления. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – С. 130 – 140.
10. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М.: «Рефл-бук», 1998. – 304 с.
11. Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К.-Г. Юнг // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 133 - 150.
12. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2001. – 239 с.
13. Гуревич П. С. Философия человека / П. С. Гуревич. – М.: ИФ РАН, 1999. – Ч. 1. – 221 с.
14. Топоров В. Н. Модель мира / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. – М.: Советская Энциклопедия, 1992. – С. 161 – 164.
15. Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М.: Наука, 1987. – 218 с.
16. Лобок А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
17. Стеблин-Каменский М. И. Миф / М. И. Стеблин-Каменский. – Л.: Наука, 1976. – 104 с.

18. Лосев А. Ф. *Философия. Мифология. Культура* / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
19. Фрейденоберг О. М. *Миф и литература древности* / О. М. Фрейденоберг. – М.: Наука, 1978. – 605 с.
20. Ясперс К. *Истоки истории и ее цель* / К. Ясперс. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
21. Платон. *Избранные диалоги* / Платон; сост. и коммент. В. В. Шкоды. – М.: АСТ, 2006. – 506 с.
22. Кассирер Э. *Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление*. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.
23. Лесков Л. В. *Виртуальность мифа и виртуальность синергетики как антиподы* // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 1. – 2000. – С. 46 - 55.
24. Диоген Лаэртский. *Марин. Прокл, или о счастье* // Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. – М.: Мысль, 1986. – 576 с.
25. Ямвлих. *О египетских мистериях* / Пер. с древнегреч. – М.: Изд-во АО «Х. Г.С.», 1995. – 288 с.
26. Доддс Э. Р. *Греки и иррациональное* / Пер. с англ. С. В. Пахомова – СПб.: Алетейя, 2000. – 507 с.
27. Аристотель. *Поэтика* // Аристотель. *Соч.*: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
28. Хюбнер К. *Истина мифа* / К. Хюбнер. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
29. Диль Ш. *По Греции: Археологические прогулки* / Ш. Диль. – М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1913. – 438 с.

## References

1. Stepin V. S. *Samorazvivayushchiesya sistemy i postneklassicheskaya racional'nost'* // *Voprosy filosofii*. – 2003. – № 8. – С. 5 – 18.

2. Telizhenko L. V. Chelovek i Bytie kak celoe: totalogicheskaya konceptualizaciya antropologicheskoy perspektivy / L. V. Telizhenko // «Totallogy-XXI. Postneklasichni doslidzhennya». Vypusk № 25. – K.: CGO NAN Ukraïni. – 2011. – S. 151-172.
3. Telizhenko L. V. Postneklassicheskie praktiki: antropologicheskaya specifika / L. V. Telizhenko // Postneklassicheskie praktiki: opyt konceptualizacii: kolektivnaya monografiya. – SPb.: Mir, 2012. – S. 335 – 354.
4. Luman N. Obshchestvo kak social'naya sistema / N. Luman; per. s nem. A. Antonovskij. – M.: Logos, 2004. – 232 s.
5. Kizima V. V. Bytie kak total'nost'. Sovremennaya filosofskaya kartina mira i ee prilozheniya / V. V. Kizima // Totallogy – XXI. Postneklasichni doslidzhennya. Vypusk № 27. – K.: CGO NAN Ukraïni, 2012. – S. 71-189.
6. Kizima V. V. Metafizicheskie nachala sizigijnoj antropologiy / V. V. Kizima // Totallogy – XXI (chotirnadcyatij vypusk). Postneklasichni doslidzhennya. – K.: CGO NAN Ukraïni, 2006. – S. 7 – 153.
7. Yaspers K. Smyisl i naznachenie istorii / K. Yaspers. – M.: Politizdat, 1991. – 527 s.
8. Gerasimova I. A. Printsip dvoystvennosti v kognitivnykh praktikakh / I.A. Gerasimova // Voprosy filosofii. – 2006. – № 3. – S. 90 – 101.
9. Levi-Bryul L. Pervobyitnoe myshlenie / L. Levi-Bryul // Psihologiya myshleniya. – M: Izd-vo MGU, 1980. – S. 130 – 140.
10. Malinovskiy B. Magiya, nauka i religiya / B. Malinovskiy. – M.: «Refl-buk», 1998. – 304 s.
11. Yung K.-G. Ob arhetipakh kolektivnogo bessoznatelnogo / K.-G. Yung // Voprosy filosofii. – 1988. – № 1. – S. 133 - 150.
12. Eliade M. Aspekty mifa / M. Eliade. – M.: Akademicheskij proekt, 2001. – 239 s.
13. Gurevich P. S. Filosofiya cheloveka / P. S. Gurevich. – M.: IF RAN, 1999. – Ch. 1. – 221 s.



14. Toporov V. N. Model mira / V. N. Toporov // Mifyi narodov mira. Entsiklopediya. T. 2. – M.: Sovetskaya Entsiklopediya, 1992. – S. 161 – 164.
15. Golosovker Ya. E. Logika mifa / Ya. E. Golosovker. – M.: Nauka, 1987. – 218 s.
16. Lobok A. M. Antropologiya mifa / A. M. Lobok. – Ekaterinburg: Bank kulturnoy informatsii, 1997. – 688 s.
17. Steblin-Kamenskiy M. I. Mif / M. I. Steblin-Kamenskiy. – L.: Nauka, 1976. – 104 s.
18. Losev A. F. Filosofiya. Mifologiya. Kultura / A. F. Losev. – M.: Politizdat, 1991. – 525 s.
19. Freydenberg O. M. Mif i literatura drevnosti / O. M. Freydenberg. – M.: Nauka, 1978. – 605 s.
20. Yaspers K. Istoki istorii i ee tsel / K. Yaspers. – M.: Respublika, 1994. – 527 s.
21. Platon. Izbrannyie dialogi / Platon; sost. i komment. V. V. Shkodyi. – M.: AST, 2006. – 506 s.
22. Kassirer E. Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 2. Mifologicheskoe myshlenie. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2001. – 280 s.
23. Leskov L. V. Virtualnost mifa i virtualnost sinergetiki kak antipodyi // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. № 1. – 2000. – S. 46 - 55.
24. Diogen Laertskiy. Marin. Prokl, ili o schaste // Diogen Laertskiy. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenituyih filozofov. – M.: Myisl, 1986. – 576 c.
25. Yamvlii. O egipetskih misteriyah / Per. s drevnegrech. – M.: Izd-vo AO «H. G.S.», 1995. – 288 s.
26. Dodds E. R. Greki i irratsionalnoe / Per. s angl. S. V. Pahomova – SPb.: Aleteyya, 2000. – 507 s.
27. Aristotel. Poetika // Aristotel. Soch.: V 4 t. T. 4. – M.: Myisl, 1983. – 830 s.
28. Hyubner K. Istina mifa / K. Hyubner. – M.: Respublika, 1996. – 448 s.
29. Dil Sh. Po Gretsii: Arheologicheskije progulki / Sh. Dil. – M.: Izdanie M. i S. Sabashnikovyyih, 1913. – 438 s.

## Оглавление

ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ АНАЛІЗ ДО-КЛАСИЧНОЇ МОДЕЛІ ЦІЛІСНОСТІ ЛЮДИНИ ...	1
Список використаних джерел.....	40
References .....	42



**More  
Books!** 



**yes**  
**I want morebooks!**

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн - в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов!  
Мы используем экологически безопасную технологию "Печать-на-Заказ".

Покупайте Ваши книги на  
**[www.morebooks.de](http://www.morebooks.de)**

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at  
**[www.morebooks.de](http://www.morebooks.de)**

OmniScriptum Marketing DEU GmbH  
Bahnhofstr. 28  
D - 66111 Saarbrücken  
Telefax: +49 681 93 81 567-9

[info@omniscrptum.com](mailto:info@omniscrptum.com)  
[www.omniscrptum.com](http://www.omniscrptum.com)

OMNIScriptum 