

## ФЕНОМЕН ДУХОВНОСТІ (філософсько-антропологічний аспект)

Миколаївський державний гуманітарний університет ім. П. Могили

*Ядро духовності складає духовна практика. Традиційна парадигма філософії свідомості виключає з поля зору феномен тілесності в духовно-практичному аспекті його застосування. Духовність – це процес самовдосконалення особистості, у ході якого здійснюється розвиток, гармонізація і синхронізація усіх рівнів антропо-буття. Символотворчий процес здійснюється у формі ритуальної дії. У ході духовної практики тілесність є розгортанням змісту психосоматичних процесів.*

### Вступ

З кризою раціоцентризму філософії свідомості у ХХ столітті постає питання про пошуки альтернатив щодо визначення дискурсу філософування. Коло основних проблем окреслюється навколо того, що саме слід вважати сутнісною характеристикою буття. Новий онтологічний поворот, що здійснився у філософії першої половини ХХ століття, загальний контекст якого був окреслений феноменологією, герменевтикою, екзистенціалізмом та філософською антропологією, задав головний вектор подальших розробок – це природа людини. Вістрям цього вектора можна визначити тезу М.Шелера, сформульовану філософом при аналізі ідей І. Канта: “Будь-яке предметне буття як внутрішнього так і зовнішнього світу слід сочатку співвіднести з людиною. Усі форми буття залежать від буття людини. Увесь предметний світ і способи його буття не є “буттям у собі”, але зустрічний начерк, “зріз” цього буття у собі, *співрозмірний загальній духовній і тілесній організації людини* (вид. моє – А.О.)” [1, с. 11]. При цьому єдність духовної і тілесної організації людини засновник філософської антропології вбачав у тому, що “буття людини як *мікротеоса* є також *перший доступ до Бога*” (вид. моє – А.О.) [1, с. 12].

### Аналіз досліджень

Дослідження природи духовності і тілесності знайшли чільне місце у творчості як зарубіжних (М.Фуко, Р.Уолш, П.Козловський, М.Мерло-Понті, Н.Катуніна), так і вітчизняних (С.Кримський, В.Кулініченко, О.Гомілко, І.Степаненко, І.Цехмістро тощо) філософів. Крім цього, питання духовності і тілесності розробляються у окремих галузях гуманітарних наук: психології (О.Тхостов, Д.Бескова, О.Лоуен), психосоматики (А.Менегетті, К.Уілбер, І.Малкіна-Пих), мистецтвознавства (М.Ямпольський, А.Менегетті). Дослідження цих питань знаходять своє відображення у багатьох збірках, колективних дослідженнях [2]. Серед багатоманіття підходів у розумінні природи духовності і тілесності та їх взаємозв'язку, а також методології аналізу цих феноменів, можна виділити такі, з якими у найбільшій мірі співвідноситься наша точка зору. Серед них, зокрема, можна вказати на розробки С.Хоружого [3] та І.Биховської [4, с. 88-94], які відповідають філософсько-антропологічному підходу у вирішенні вказаної проблеми.

### Постановка завдання

Метою статті є визначення головних засад розуміння природи духовності: її онтологічних засад, роль тілесності у трансформації рівнів єства людини, місце символу у символотворчому процесі духовних практик, що відповідало б духу вчення Г.С.Сковороди і розвивало б його концепцію про дві природи і три світи [5, с. 142] у контексті досягнень сучасної науки і філософії.

### Основна частина

Необхідність у філософсько-антропологічній реконструкції духовності впливає з того, що природу даного феномену необхідно розглядати у більш широкому контексті, ніж у дискурсі *філософії свідомості*. “Зрозуміти духовний устрій і *вміти володіти* ним (вид. моє А.О.)” [3, с. 191-192], – ця направленість усвідомлення у духовній практиці, наприклад, ісихазму, виявляє масштаби і повноту виміру антропо-буття, котрий задіюється у духовному процесі, акцентуючи аспект оволодіння людиною самою себе. Саме *практика* духовності виокремлює цей онтологічний аспект осягнення природи людини. Але форма такого осягнення не є *відображенням* дійсності буття об'єкта у дійсності буття суб'єкта. У духовній практиці як антропо-вимірному дискурсі, має місце *творення* дійсності у єдності суб'єктно-об'єктного процесу. Це творення – не результат активності однієї із сторін, – це спів-творення. Як таке, воно є процесом піднесення антропо-буття, на більш високий рівень організації (а тому – і появи нових властивостей людини). *Лише змістовна* сторона духовності (у формі ідей і концепцій) не може бути точкою відліку у аналітиці природи духовності. Концептуально-теоретичний аспект духовних практик акцентує *раціонально визначені* духовні інтенції адепта, котрі, хоча і відіграють важливу роль у здійсненні самоконтролю над процесом (усвідомлення мотивацій, фіксування станів і відповідно до цього – їх екстраполяція на орієнтири подальшого руху), але їх акцентуація залишає поза межами уваги статус *онтологічного* процесу, зводячи його до протилежності – ідей і понять свідомості. Тому можна погодитись із тезою про те, що “сама формула “духовний процес” не зовсім адекватна: має місце *антропологічний процес*, побудова усього людського єства, його *тілесних енергій* (вид. моє – А.О.), поряд з душевними і духовними” [3, с. 206-207]. Цілісність людського єства передбачає гармонійну взаємодію і взаємовплив *усіх рівнів антропо-буття*, таких як: а) тіло людини з його біологічними та фізіологічними процесами; б) емоційно-відчуттєвий рівень, який однією своєю стороною сягає попереднього рівня і тому функціонує у несвідомому й підсвідомому вимірі, а іншою – може бути опанованим людиною; в) розумово-аналітичний рівень, який забезпечує здатність абстрагувати і узагальнювати; г) аксіологічний, котрий фіксує художньо-естетичні і морально-

етичні цінності; д) рівень світоглядних переконань і постулатів; е) і вищий рівень антропо-буття – рівень Абсолюту, який виступає всезагальним дискурсом єства людини як людини-духовної, – конститує її *відкритість* до Невідомого, бажання і здатність “спілкуватися” з Ним. Одним із основних факторів цього взаємопроникнення є *усвідомлення* співвідношення рівнів антропо-буття у їх *синхронічній єдності*, за рахунок чого виникає *інтегруючий* стан психіки, котрий виводить адепта духовності за межі есенціональних визначень, епістемологічних протиставлень об’єкта і суб’єкта як дискретних одиниць. Взагалі усвідомлення є складовою свідомості, але його форми можуть відрізнятися своїми інтенціями. До останніх можна віднести: мотивації до усвідомлення (його підґрунтя) в залежності від об’єкта усвідомлення (що усвідомлюється), засоби усвідомлення (як усвідомлюється), мета усвідомлення (ціннісна направленість). Усвідомлення у духовних практиках має широкий спектр і вмотивоване духовним вдосконаленням. Об’єктом усвідомлення є сталі рівні антропо-буття, актуалізовані по усьому спектру їх прояву. Засоби усвідомлення завжди відповідають багатоманіттю спектру прояву рівнів антропо-буття і постійно корелюють з ними по мірі розширення їх обсягу. Метою усвідомлення є злиття індивідуально- та універсально-значущого, – Людини і Всесвіту, духовне розкриття універсального значення сенсу життя особистості.

Духовні практики здійснюються у формі символічної діяльності, однією з головних функцій якої є гармонізація співвідношення між мотиваційною, об’єктною, інструментальною та внутрішньо-цільовою інтенціями усвідомлення. Метою духовних практик є особистісне самовдосконалення, яке здійснюється у процесі *взаємодії адепта духовності із символом*. Структура символу відповідає структурі рівнів антропо-буття. Форма практик залежить, зокрема, від характеру цієї взаємодії, обумовленого типом символів, які, у свою чергу, корелюються із психосоматичними особливостями особистості. Будь-яка взаємодія із символом (у формі певної символічної дії-ритуалу), ґрунтуючись на фізичній дії органів тіла людини (активізація тілесності), включає у символічний процес усі рівні антропо-буття у їх гармонійній взаємодії.

На відміну від цього *розумово-теоретична* діяльність “знімає” у собі як рухи тіла людини, так і емоційно-чуттєвий матеріал, який у науково-теоретичному баченні дійсності слугує лише *засобом* формування істини поняття та думки у цілому і *підпорядковується* Cogito. Так еволюція релігій, починаючи з світових релігій, здійснювалася під усе зростаючим впливом на культуру у цілому (і релігію зокрема) *корітального* фактора. Якщо вилучити із сучасної релігії раціональну складову, то це означало б позбавлення релігії теологічного підґрунтя, богословської систематики і врешті-решт – догматики. Хоча і можна погодитися, що богословська традиція розвивалася у руслі *есенціонального* дискурсу елінійської метафізики (сутності, ідеї, начала, телоси), а східній православній традиції притаманний *енерґійний* дискурс (енергії, прагнення, імпульси, воління) [3, с. 12-13], але ні традиційну західну, ні традиційну східну течії християнства важко уявити без догматичної їх частини, орієнтованої на *вербально-логічний* дискурс і направленої на *систематизацію* матеріалу. Яскравим проявом такої точки зору може бути, наприклад, позиція П.Тілліха, котрий стверджує, що метою його роботи “було дати *метод і структуру* богословської *системи*, написаної з апологічної точки зору, яка знаходиться у *постійній кореляції з філософією*” (вид. моє – А.О.) [6, с. 7-8].

Релігія без догматико-богословської частини втрачає свої етнокультурні особливості, свою “індивідуальність”. Зміст релігійних вірувань не може бути визначеним без метафізично-есенціональної форми свого виразу. У цьому відношенні не існує принципової відмінності між наукою, філософією і релігією.

“*Поняттєва* мова філософії (вид. моє – О.О.) була єдиним засобом перетворити смислообрази Письма (яке створювалося протягом багатьох століть у замкненому етнокультурному середовищі) у надбання усієї цивілізованої ойкумени, виявити їх універсальне значення” [7, с. 24].

Однак *серцевиною* релігійного життя є релігійна *духовна практика*, у ході якої і здійснюється богопізнання й обоження. Форма релігійної практики обумовлює характер метафізико-догматичної частини релігії, хоча по мірі розвитку релігії догматична сторона може мати зворотний вплив на релігійну практику. Але саме релігійна практика виступає засадою духовного зростання особистості, богопізнання, наближення людини до Бога. І лише практика духовного зростання як *символічна ритуальна дія*, у яку включений *увесь* організм людини, має своїм інструментом вдосконалення людини – *тілесність*.

З цієї точки зору не має значення, *що саме* говорить про тілесність, про тіло людини, її плоть релігійна догматика, яке місце займає тілесність у ієрархії сутнісних підпорядкованостей віровчення. Головне, з чого необхідно виходити, – це виявлення ролі тілесності у символотворчому процесі ритуального дійства (адже будь-яка релігія має свою ритуально-дієву частину). Саме у аспекті ритуальної дії, підґрунтям якої є тілесність (задіяна у тій чи іншій формі, активізована на певному рівні глибини її просякнення у єство людини), можуть виявлятися такі ірраціональні форми богопізнання як одкровення, осягання тощо, які принципово неможливо звести до вербального визначення у суб’єктно-предикатній формі.

Дійсна єдність душі і тіла, піднесення тіла духом має місце у релігійній *практиці*, як би вона (ця єдність) не констатувалася *теоретично*, не *доводилася* б у догматиці. “При створенні будь-якої частини не зявилося одне раніше іншого – ні душа раніше тіла, ні навпаки – ... Тоді якщо одне передіснувало, а інше з’явилося після, то виявиться певна недосконалість сили Творця, недостатньої для миттєвого створення усього” [8, с. 117].

У християнстві, як і у інших релігіях та духовних практиках, можна виявити ядро, котре має не раціональну та метафізичну направленість, а орієнтоване на *дієво-практичне* (ритуальне) осягнення природи Бога і у цьому контексті – осягненні особистісно-духовного буття індивіда. Так, східній православній традиції, як зазначалося вище, притаманний *енерґійний* дискурс, основні характеристики якого можуть бути проявлені лише у дієво-ритуальному аспекті богопізнання і богоспілкування. *Метафізично-есенціональний* дискурс ні

в якій своїй формі (ні у науковій, ні у філософській, ні у релігійній) не може виконати функцію *дійсного синтезу*, “розглядаючи людину у її *буттєвому* (а не епістемологічному – А.О.) статусі і призначенні як єдине ціле (вид. моє – А.О.)” [3, с. 50].

Моралі *також* притаманний духовно-практичний аспект. Мораль є духовно-теоретичним осягненням дійсності у тій мірі, в якій вона застосовує до практики життя певні принципи, норми, закони як регулятиви поведінки. *Практична* ж сторона моралі полягає у тому, що принципи і номи, сформульовані на абстрактно-теоретичному рівні у вигляді вимог, сформульованих вербально, транспонуються на життєвий світ людини, на певні життєві ситуації. Це потребує певних *зусиль* волі, віри, направлених на *подолання звичок* (вкорінених у статурі психо-емоційного комплексу, і, таким чином – вкорінених у тілесність) особистості, які суперечать цим нормам і принципам. Норми, регулятиви моралі виступають *похідним* явищем від духовного спрямування людини. Духовність зводиться до моралі у тих випадках, коли вона позбавляється символічного дискурсу, вектором якого є Абсолют (Абсолют принципово неможливо визначити розумово-логічно) і прирівнюється до вкочання *обов'язку*, або ж іншого, сформульованого у *раціонально-логічній* формі принципу.

У цьому контексті цілком слушною є положення, що, зокрема, “у індійських релігійно-філософських вченнях виокремлюються три взаємопов'язаних рівня: доктринальний, логіко-дискурсивний (філософський) і психотехнічний (йогічний)” і що “саме психотехнічний досвід знаходиться у основі доктринального авторитету” [9, с. 183]. Тому природу духовності взагалі не слід зводити лише до змістовного визначення доктринальних положень чи то релігії, чи то моралі, а необхідно звертати увагу на коло символічних дій, підґрунтям яких є тілесність, котра виступає онтологічним підґрунтям духовності. Статус тілесності як онтологічного підґрунтя духовності суттєво відрізняється від класичного природничо-наукового контексту розуміння онтологічної проблематики.

Новий онтологічний поворот, здійснений у філософії ХХ століття, дає можливість виявити умовність і недостатність результатів наукових експериментів і досліджень для розуміння природи духовності. Традиційно-наукова парадигма у найбільшій мірі проявляє свою обмеженість у аналітиці духовності і тілесності. Ця парадигма ґрунтується на постулаті повторюваності факту, що з самого початку виключає з поля дослідження такі феномени (явища), які не можуть бути ні самототожними у часі, ні тотожними іншим фактам, або їм подібними. Сучасні дослідження процесів квантового світу, психіки людини розширюють межі класичної наукової парадигми. У цьому відношенні духовність часто виступає полем таких явищ, де “фізик, який поринає у глибини мікросвіту “елементарних частинок” і трансперсональний психолог, що рухається у глибини психіки, вигукнуть, зустрівшись у деякій точці перехресту паралельних прямих: “Цей атман (Суб'єкт) і є сам Брахман (світ як ціле)” [9, с. 379]. Дослідження квантових процесів приводять до висновку, що “у атомній фізиці вчений не може грати роль *стороннього спостерігача*, він приречений бути частиною світу, який він спостерігає до такої міри, що *він сам впливає на властивості об'єктів, які він спостерігає*” (вид. моє – А.О.) [10, с. 119]. У цьому відношенні показовим є феномен алхімії, де стан алхіміка тісно пов'язується із хімічними процесами Великого Діяння: “Він (індійський алхімік – А.О.) працює з мінеральними речовинами, щоб очиститись у пробудитись, іншими словами, щоб стати володарем божественної могутності, яка у *сплячому стані міститься у ньому самому*” (вид. моє – А.О.) [11, с. 206]. Однак феномен духовності, попри того, що його природа може бути *продемонстрована* на прикладах з квантової фізики, чи будь-яких інших наук, у своєму *дійсному* змісті розгортається лише на матеріалі самопізнання і самовдосконалення особистості у ході її духовного зростання, тобто лише тоді, коли єдність предметно-зовнішнього світу і внутрішнього світу виступатимуть компонентами *буття людини* у її цілісності й довершеності, ланками самоусвідомлення трансформації її власної тілесної організації.

З точки зору аналізу природи духовності, різниця між такими психотехніками, як “гостична” (пізнання), “бхактична” (любов) і традицією, яка застосовує “методи психофізичної саморегуляції, що передбачає *включення у психотехнічний процес соматичного фактора*” (вид. моє – А.О.) [9, с. 375], обумовлена відмінністю методів набуття духовного досвіду, визначених у самій назві психотехніки, а не сутністю самої духовності. Перші дві традиції орієнтуються на змістовно-метафізичні визначення, а третя – апелює до психосоматичного досвіду. Однак, будь-яка духовна практика, у тій чи іншій мірі, пов'язана з культивуванням пізнання, любові і певних тілесних трансформацій. Кожна з цих трьох традицій, як цілісна система процесу духовності, обирає певний її *фрагмент* і, активно оволодіваючи *одним* (усвідомлюючи його функціонування), включає у дію *два інших*, які у ній латентно розгортають свої характеристики. Відмінність цих трьох традицій полягає у тому, що *саме* є об'єктом *усвідомлення* (гнозис, любов чи психосоматичний аспект), а що активізується у *латентній* формі.

Однак слід мати на увазі, по-перше, що оволодіння психофізіологічною саморегуляцією, задіяння соматичного рівня як об'єкта усвідомлення у більшій мірі підкреслює значення тілесності, ніж два попередні. По-друге, психотехніки, в яких свідомо-активно задіюється психосоматичний рівень, *більш розгорнуто*, ніж інші духовні практики, репрезентують *універсальний механізм формування духовності* через взаємодію тілесності із символами у ході символотворчого процесу (притаманний усім видам духовних практик) і свідоме задіяння усіх рівнів антропо-буття: “в людині є начало, яке організує і керує, яке взмозі і повинне скоординувати між собою *усі рівні і усі елементи людського єства* (вид. моє – А.О.), залучити їх усі до виконання завдання, вказавши кожному його особливу роль” [3, с. 118]. Активно-свідоме включення психосоматичних процесів у структуру духовної практики, усвідомлення значення соматичного елемента у процесі духовної еволюції є своєрідним як початковим, так і завершальним етапом “подорожі” свідомості по лабіринтам мікросвіту (людини), доведенням її до цілісності, а значить – і до єдності її із Абсолютом. Феномен духовності спочатку може бути проявленим лише через практику індивідуального *духовного*

пошуку самого дослідника (як його особистий досвід), і лише потім стати об'єктом наукового дослідження. Але "спочатку" і "потім" можна розділити лише умовно-теоретично як вихідні принципи методології дослідження, що передують самому дослідженню. У ході ж самого дослідження духовності ці моменти співіснують. І тут *гносеологія* (феноменологія) духовності і *практика* духовності є невід'ємними складовими методології пізнання духовності.

Іншими словами, об'єкт дослідження – духовність, досліднику необхідно спочатку створити у *своєму внутрішньому просторі буття*. Тобто об'єктом дослідження може бути, у першу чергу, власний досвід духовного самовдосконалення. Цей досвід може мати багато індивідуальних складових, котрі стосуються рівня самоінтерпретації, розуміння й усвідомлення самого себе у ході духовного розвитку. Результатом цього досвіду будуть рефлексії щодо методів досягнення духовного осяяння і вибору серед них найбільш доцільних і сприйнятливих для окремої особистості. На даному етапі можлива побудова певних *мета-духовних* конструктів, які можуть претендувати на універсальну істину і тим самим – у більшій мірі схилитися до гносеологізму науково-філософських конструктів.

Таким чином гносеологія духовності виступає аспектом самого духовного вдосконалення, духовної практики. Вона включена у життєві ситуації особистості. Це означає, що самі висновки гносеології духовності не є загальнозначущі у традиційно-науковому розумінні сенсу цього слова. Гносеологія духовності не може виступати у мета-позиції до самої практики духовності, тому що це означало б абстрагування, постійне винесення певного аспекту діяльності (тілесності), породженого цією діяльністю і генетично з нею пов'язаного, за межі породжуючого її процесу. (Власне, у такій гносеологічній операції і полягала природа та аспекти класичної метафізики, які критикувалися філософією ХХ століття).

Жоден з видів *епістемологічного* синтезу (логічний – у науці, почуттєвий – у мистецтві, віросповідний – у релігії), який своїм інструментом має *абстрагування й визначення* і, таким чином, *вилучення* із гармонійної цілісності одиничного і загального, несуттєвого і суттєвого, – не може бути довершеним, тому що він не сягає засад самого буття людини, – *тілесно-психосоматичної трансформації*. Адже у такому випадку він не охоплює собою буття людини у єдності його рівнів, а виступає лише його *аспектом*. Однією рефлексією, якщо вона пов'язана із абстрагуванням, неможливо "вхопити" ні крихти онтичного виміру її підґрунтя. Для цього епістемологічних засобів не досить. З іншого боку, *редукція* до матеріальної основи як традиційно-матеріалістична і природничо-наукова позиція узагальнюючого класично-філософського онтологічного дискурсу, не може бути застосованою у контексті особистісно-духовної реалізації єства людини як форми існування онтичного.

Осягнення тотальної єдності й цілісності буття особистості і Універсуму не може мати своєю засадою *розумово-логічну* процедуру, тому що тотальна цілісність ґрунтується на охопленні протилежностей у факті їх *дійсного* буття. "Аскетичній антропології ...властиві поняття, які означають *водночас дію людини і породжуючу її внутрішню настанову*" (вид. моє — А.О.) [3, с. 51]. Онтична модальність єства людини може бути схопленою лише у *дії* (а не когітально), вірніше – у дискурсі *вчинку*, але вчинку особливого, – метою такого вчинку є само-вдосконалення особистості, духовний розвиток, коли вчинок є "онтологічний акт перевищування, переборення фундаментальних предикатів наявного буття (буття-дії, що унаслідок уявляється у дискурсі енергії" [3, с. 300]. Тілесність виступає засадою, на якій розгортається дискурс антропо-буття як вчинку, дії, події духовного життя. "Думка про буття будь-якого сущого не минає тілесності як його, цього сущого, визначальної онтологічної властивості. Вести мову про метафізику тілесності – це встановлювати *тотожність тілесності й буття*" (вид. моє – А.О.) [12, с. 10]. Тотожність тілесності і буття найбільш адекватну форму свого конституювання має саме у *духовних практиках*. Аналіз тілесності у дискурсі духовних практик відкриває перспективу просування у напрямку нового онтологічного повороту, – відкриває перспективи створення нової онтології як *онтології духовності*.

Якщо "метафізика тілесності фіксує *поняття* (вид. моє – А.О.) тіла, у подвійному сенсі. По-перше, згідно гайдеґґерівським значенням метафізики, як універсальну форму, в якій існує цілокупна істина сущого. По-друге, як *феномен буття*" (вид. моє — А.О.) [12, с. 11], – то у аспекті духовних практик тілесність є синтезом цих двох аспектів. Даний процес особистісного переборення, перетворення і самотрансформації, стає виміром антропо-дії духовного самовдосконалення особистості та пізнання тотожності мікро- і макрокосму. "І якщо людина – протагоніст буттєвого акту, у якому здійснюється подолання гріха і смерті шляхом приєднання до Христа, – то цей акт не може бути *чисто духовним* (вид. моє – А.О.), у ньому у однаковій мірі приймають участь усі сили і усі частини складу людини, включаючи її *почуття і тіло* (вид. моє – А.О.). Це означає, що протягом усього шляху спасіння на кожному його щаблі по-своєму проходить "*дискурс тілесності*" (вид. моє – А.О.), щось відбувається із тілом людини і з її почуттями, засобами сприйняття" [3, с. 51].

Включення тілесності у контекст філософського дискурсу вимагає суттєвих змін уявлень про природу і функції філософії і відповідно до цього – і методології філософських досліджень. Тілесність можна розглядати з різних позицій. Адже сам факт її асиміляції філософським дискурсом іще нічого не говорить про зміну цього дискурсу. По-перше, навіть феноменологічний дискурс, у контексті якого тілесність набула суттєвого значення у розумінні природи людини (Е.Гуссерль, М.Гайдеґґер), у виявленні прояву тілесності в життєдіяльності людини ґрунтується на споглядально-рефлексивних засадах. По-друге, людина у такому випадку розглядається як певна абстрактна сутність (власне, психологія і будь-яка наукова теорія, оперуючи узагальненнями, не в змозі вийти за межі абстрактного). При цьому не досягається рівень індивідуального, що у контексті аналізу людини означає відсутність особистісного виміру буття індивіда; і далі, виходячи з цього, – відсутність у методології дослідження природи людини головного орієнтиру життєдіяльності особистості – співставлення сенсу власного життя із сенсом буття Універсуму.

Процедура співставлення цих двох сенсів здійснюється не у вимірі епістемологічного (когітального) дискурсу, а, ґрунтуючись на тілесності, – впливає з онтичних предикатів. Відповідно до цих засад буття тілесності як антропо-буття необхідно визначити саму процедуру виявлення тілесності, адекватну її природі. При цьому слід виходити з того, що тілесність не може бути *одним із моментів* життєдіяльності особистості. Тілесність у *контексті духовності*, навпаки, є тією оґранкою, котра охоплює собою усі аспекти буття особистості, надаючи їй цілісності і довершеності. Така характеристика тілесності виключає розуміння її природи як *суто матеріального* процесу (хіміко-біологічні, фізіологічні процеси організму), до якого *редуються* психічні процеси та феномени свідомості, або який визначається похідним від свідомості. Аспектом, виходячи з якого виявляється активно-конститууюча природа тілесності та її визначальна роль у розвитку особистості, є розуміння людини як людини-духовної, коли установка на самопізнання, самовдосконалення виявляє новий горизонт сталостей антропо-вимірного буття, котрі складають підґрунтя духовності. Ці сталості – суть *символи* певного роду, первинним “матеріалом” для створення яких виступають не зовнішні предмети, образи тощо, а *тіло людини*. Тобто символом стає сама людина. У цьому випадку (людина як символ) цілісність і довершеність особистості є результатом самоінтерпретації, особливості якої, на відміну від усіх інших інтерпретацій, є те, що у ході духовного самовдосконалення інтерпретатор, об’єкт інтерпретації, засоби інтерпретації та зміст інтерпретації складають *єдине ціле – буття особистості*, яка знаходиться у стані перманентного духовного зростання. Тілесність у такому випадку знаходиться під постійним “наглядом” з боку свідомості, що означає, з одного боку, постійне “приведення розуму у тіло”: “Тим, хто навчився осягати себе в ісихії, обов’язково потрібно повертати і поміщувати свій розум у тіло, і особливо у те найвнутрішнє тіло тіла, яке ми зовемо *серцем*” (вид. моє – А.О.) [13, с. 44] і тим самим – до трансформації структур тіла, а з іншого, – знов набутий рівень розвитку тілесності стає новим підґрунтям для осягнення більш широких горизонтів тотожності мікро- і макрокосму, що і є процесом конститування духовності у постійній цілісній трансформації єства людини. Історія розвитку духовності є водночас історією все більшої активізації й піднесення тілесного елементу особистості, що вкупі формує процес становлення антропо-вимірного буття. Саме у *контексті духовної практики* особистість завжди знаходиться у єдності з Універсумом, а цілісність особистості є актом здійснення тілесності, у якому відбувається поступ її буття. Зважаючи на те, що символ виступає *одиницею і константою* духовності, ми розглядаємо тілесність складовою частиною статури антропо-вимірного буття. Більше того, саме тілесність виконує інтегруючу функцію поєднання рівнів антропо-буття у певну цілісність, що і є головною засадою духовності.

## Висновки

Підводячи підсумок сказаному вище, слід зазначити:

1. Ядром духовності виступає духовна практика. Духовність не слід зводити до концептуально-змістовного аспекту, до пізнавального способу відображення дійсності, який має конкретно-історичний і відносно-культурний характер. У духовній практиці конститується активний процес творення дійсності, мотиваціями якого є самопізнання й самовдосконалення особистості. Результатом цього є досягнення цілісності й завершеності людського єства.
2. Природа людського єства складається з багатьох рівнів (рівнів антропо-буття), серед яких людина сучасної епохи надає перевагу розумово-аналітичному рівню. Однак на засадах лише одного рівня неможливо досягти як цілісності й довершеності людського єства, так і єдності Людини з Універсумом. Природа духовності полягає у досягненні гармонійної єдності рівнів антропо-буття у їх синхронічному синтезі.
3. Синхронічний синтез рівнів антропо-буття формується у символотворчому процесі духовних практик. При взаємодії людини із символом у ході духовної практики активізується максимально широкий спектр рівнів антропо-буття і що найголовніше – створюються умови для артикуляції змісту тілесності (феноменології тілесності). Тим самим розширюється сфера усвідомлення психосоматичних процесів єства людини, у чому, власне, і полягає антропологічна природа духовного вдосконалення особистості.
4. Культивація психосоматичних процесів, яка має місце у духовних практиках, сприяє гармонізації рівнів антропо-буття, а також надає можливість духовно зростаючій людині усвідомити свою глибинну єдність із оточуючим її світом, Природою і, врешті-решт – тотожність мікро-і макрокосму як спосіб осягнення Абсолюту.
5. Конститування дискурсу феноменології тілесності у духовних практиках дає можливість сформулювати засади філософської антропології як онтології духовності, що було б розширенням нового онтологічного повороту, розпочатого у першій половині ХХ століття.

## Список літератури

1. Шелер М. *Философское мировоззрение*//Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – Издательство “Гнозис”, Москва, 1994. – С. 3-14.
2. Психология телесности. Между душой и телом. – М.: АСТ: МОСКВА, 2005. – 731 с. ; Логос живого и герменевтика телесности. Постигание культуры: Ежегодник. Вып.13-14. – Академический Проект; РИК, Москва, 2005. – 720 с.
3. Хоружий С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
4. Быховская И.М. Homo somaticos: аксиология человеческого тела. – Эдиториал УРСС, Москва, 2000. – 208 с.
5. Сковорода Г.С. Твори: У 2 т. Гарвардська бібліотека давньої української літератури. Корпус українських перекладів: Т. 2: Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. – АТ “Обереги”, Київ, 1994. – 480 с.
6. Тиллих П. Систематическое богословие. Т.1, 2, части 1,2,3.: Пер. с англ. – “Алетейя”, Спб, 1998. – 493 с.
7. Тертуллиан. Избранные сочинения: Пер. с лат. – Издательская группа “Прогресс”, “Культура”, Москва, 1994. – 448 с.
8. Нисский Г. Об устройении человека: Пер. с греч. – Аxioma, Спб, 2002. – 220 с.

9. *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – Центр “Петербургское востоковедение”, СПб, 1998. – 384 с.
10. *Капра Ф.* Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока: Пер.с англ. – Орис, Спб, 1994. – 304 с.
11. *Элиаде М.* Arsana artis. Избранные главы//Теория и символы алхимии. Великое Делание. – “Новый Акрополь”, ООО “Бронт – ЛТД”, Киев, 1995. – 288 с.
12. *Гомілко О.* Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – Наукова думка, Київ, 2001. – 340 с.
13. *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. – Канон, Москва, 1995. – 381 с.