

Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України
відділ історії зарубіжної філософії
сектор історії східної філософії

31 травня 2016, 16:00
к. 327

СЕМІНАР ДОСЛІДНИКІВ СХІДНИХ ФІЛОСОФІЙ

Засідання ХСVІ

Тема доповіді:

«Проблема виявлення антропологічних
інваріантів містичних та релігійних систем»

Доповідач:

Ярослав Любивий, д. ф. н., пров. наук. спів.,
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ

ЗАПРОШУЄМО УСІХ ЗАЦІКАВЛЕНИХ!

Див.:

www.tdsf.kiev.ua/

http://community.livejournal.com/ukr_asia_philos

<http://www.facebook.com/OrientalPhilosophiesSeminarKyivUkraine>

Проблема виявлення антропологічних інваріантів містичних та релігійних систем.

В сучасну добу глобалізації та ситуації Постмодерну стає все інтенсивнішою взаємодія різних культур, вірувань, способів освоєння дійсності. Однак, ще понад два тисячоліття тому в Стародавньому Світі склалися такі духовно-медитативні, релігійні та філософські системи, що мали певні спільні елементи, зумовлені антропологічною інваріантністю релігійно-містичного життя та його відображення у певних концептуальних системах на величезних просторах індоєвропейського ареалу цивілізацій. Серед таких систем можна назвати насамперед Біблію, включаючи й Новий Заповіт, вчення Плотіна про Першоєдине, вчення Арістотеля про Першодвигун, твір Діонісія Ареопагіта «Про Небесну Ієрархію», Кабалу, Кундаліні-йогу, Класичну йогу Патанджалі, Даосизм та деякі інші містичні, релігійні та філософські системи. З першого погляду ці системи здаються настільки різними, що буцімто в них неможливо віднайти нічого спільного; проте, компаративістський аналіз показує, що вони мають ознаки антропологічної інваріантності.

Одне з великих джерел духовності, Біблія, дуже часто виправдовує популярну сентенцію «у Біблії все є». Це «все» стосується глибинних філософських прозріннь стосовно будови світу й сутності людини, життєвої мудрості, способів актуалізації духовності. Так, пророцтво Єзекіїля починається з символічного опису дивного явища вітру з півночі, що пригнав велику хмару з палаючим вогнем і сяйвом, що виходить з середини цього вогня; а з середини цього сяйва висвічує подоба чотирьох тварин, що мали олюднений вигляд. У кожного з них – чотири крила й чотири обличчя, котрі дивилися прямо у різні сторони; а під крилами – руки як у людини. Під час ходи своєї вони (подоби тварин – Я.Л.) не оберталися, а йшли у напрямку, куди дивилося обличчя. А подоба їхнього обличчя – обличчя людини та обличчя лева з правого боку в усіх чотирьох; а з лівого боку – обличчя тільця та обличчя орла в усіх чотирьох [Єз 1:4-10]. І йшли вони кожен у свій бік, котрий перед лицем його; куди дух бажав, туди і йшли, не оберталися в ході своїй. І подоба цих істот була як вид палаючого

вугілля з вогню, вони палали подібно до смолоскипів; вогонь перекидався між істотами. І вогонь сяяв і з вогню виходила блискавка. Ті живі істоти бігали й верталися немов блискавка. На землі при цих істотах – по одному колесу перед чотирма їхніми обличчями. Вигляд тих колес та їхня будова – як вигляд хризоліту, і подоба всіх чотирьох одна й та ж; по вигляду й будові здавалося ніби колесо знаходилося в колесі. Вони ходили в свій ході на чотири боки, не обеталися в ході своїй. А обіддя коліс були високі та страшні; і їхнє обіддя докола в чотирьох їх було повно очей. І коли ходили ті живі істоти, ходили й ті колеса при них; а коли ті істоти підіймалися над землею, підіймалися й ті колеса. Куди бажав дух ходити, ішли, куди мав той дух іти; і ті колеса підіймалися з ними, бо в колесах був дух істот [Єз 1:12-20]. Над головами тих істот була подоба небозводу, ніби сяючий кришталь, розтягнений над їхніми головами згори. А згори небозводу, що над їхньою головою, була подоба престолу на вигляд каменю сапфіру. А на подобі трону була подоба на вигляд людини, на ньому згори. І бачив я ніби блискучу мідь, на вид вогню в середині його навколо, від виду стегон його й вище, а від виду стегон його й до долу я бачив вогонь та сяйво навколо нього. Як вигляд веселки, що буває в хмарі в дошовий день, такий був вигляд сяйва навколо нього. Це був вигляд подоби господньої слави [Єз 1: 22,26-28]. Голос подоби вигляду людини дає Єзикіїлю настанови, котрі він повинен виконати. Дещо далі по тексті розкривається, що зображуване вище явище є херувимом [Єз 9:3 і далі]. Зображуване в пророцтві Єзикіїля явище досить подібне тим образам, які описують у кундаліні-йозі так звану енергетичну структуру людини – ауру (сяйво подібне до райдужного), чакри (колеса) та тонки тіла (нижчі з яких є біологічною природою людини – тваринний дух). Херувим є такою самою сяючою енергетичною істотою у набагато більш потужному об'єктивованому прояві. Людина у цьому сенсі є мікрокосмосом, а херувим одним з проявів живого макрокосмосу. Коли ж людина осягає Царство Боже всередині самої себе, то аналогією херувиму у мікрокосмосі, як свідчить Діонісій Ареопагіт, – є глибоке філософське розуміння істини буття (гл.VII, §1)(5, с.26).

Ієрархією є, на думку Ареопагіта, священний чин знання та діяльність, що по можливості уподібнюється Божественній красі, і при осяяні, що сходиться на

неї згори, спрямовується до можливого Богоуподібнення (гл.3, §1)[5, с.15]. Чин ієрархії означає, що одні очищаються, інші очищають; одні освічуються, інші освічують; одні вдосконалюються, інші вдосконалюють, кожний, скільки це можливо, уподібнюючись Богу (гл.3, §2) [5, с.15-16]. Чини ієрархії, або ангели, перші отримують Божественне осяяння, і через них нам даються одкровення (гл.IV, §2) [5, с.20]. Небесна ієрархія потрібна для того, щоб трансформувати для нас божественне знання, яке ми, обтяжені нашою земною природою, не зможемо безпосередньо і безпечно для нас отримати від Бога. Бога безпосередньо ніхто не бачив і ніколи не побачить, зазначає Ареопагіт, посилаючись на Старий та Новий Заповіт (Буття, 3:8, 18:1;1 Іоан 4:12) (гл.IV, §3) [5, с.20]. Слово Боже, як зазначає Ареопагіт, позначає небесні істоти дев'ятьма іменами та поділяє їх на три потрібні ступені; ті, що мають перший ступінь завжди знаходяться перед Богом (Іс 6:2-3; Єз 1) тісніше, та поєднані з ним без посередництва інших, це – Престоли (Єз 1), Серафіми (Іс 6:2-3) та Херувіми (Єз 1) (Ареопагіт – гл.VI, §2) [5, с.24-25]. Найменування небесних Розумів, зазначає Ареопагіт, розкриває Богоподібну властивість кожного з них. Святе найменування Серафімів, єврейською мовою означає тих, що полум'яніють або горять, а назва Херувімів – численість пізнання або виявлення мудрості... Палаючими ж Престолами та виливами мудрості називають небесні Розуми тому, що імена ці виражають їхні Богоподібні властивості. А те, що стосується наменування Серафімів, продовжує Ареопагіт, то воно ясно вказує безперервне й щомиттєве їхнє устремління до Божественного, їхню горячковість та швидкість, їхню запальну, постійну, неослабну й неухильну стрімкість – також їх здатність дійсно підносити нижче у вище, збуджувати й запалювати їх до подібної жаги; рівною мірою означає здатність, опалюючи та спалюючи їх таким чином очищати, – завжди відкрити, незгасаючу, завжди однакову, своєрідну й просвітлюючу силу їх, що проганяє та знищує будь-яке затьмарення (гл. VII, §1) [5, с.25-26]. Ареопагіт наводить мантру херувімів з Біблії «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, уся Земля повна слави Його!» (гл. VII, §3) [5, с.31]. Але Ареопагіт не зазначає, що ця мантра є символічним вказанням на устремління Серафімів до Бога та їхнє завдання піднести нас до Бога, а не буквальне значення її. Про очищуючу функцію

Серафимів йдеться далі в Ісаї: «І прилетів до мене один з Серафимів, а в руці його вуголь розпалений якого він взяв щипцями з жертovníка. І він доторкнувся до уст моїх та сказав: «Ось доторкнулося це до твоїх уст. І відійшло беззаконня твоє, і гріх твій окуплений». (Іс 6:6). Серафим відрізняється від Ангелів нижчих чинів (наприклад, від Начальств, Ангелів та Архангелів) своєю здатністю духовно очищати людину. Дійсно, полум'яне і всім власним єством устремління людини до горнього очищає її у духовному сенсі.

Тут запрошується досить переконлива аналогія Серафимів, як вони описані у Біблії та у Діонісія Ареопігита з найвищою чакрою у Кундаліні-йозі – Оримандрою (в деяких джерелах вона ще йменується Сахасрарою). Знаходиться ця чакра згори голови на тім'ї. Її функція полягає у трасценденції – запальному, вогняному устремлінні до Бога (як у своєрідному бхакті), до Брахмана, до богоподібної Безмежності, яка знаходиться у процесі еволюції. Інтерпретацію антропологічної структури людини за посередництвом чакр (коліс) використовують декілька індійських релігійно-містичних систем, тому неможливо дати однозначне тлумачення того, до чого спрямовує ця чакра – до Бога, порожнечі, чи до Бога що поступово вдосконалюється. Згідно, наприклад, з однією з версій езотеричного буддизму (книга «Дзіан»), репрезентованого О.П.Блаватською, світ ще не досконалий, але він просувається до все більшої та більшої досконалості, і через низку Манвантар (послідовних циклів розгортання та згортання космосу) досягне врешті-решт цієї Богоподібної досконалості [2, с.35-59 та ін.].

Чакри (своєрідні «колеса») у індійській езотеричній традиції є енергетичні центри людини (мікрокосма), які в цілому відповідають енергетичній структурі об'єктивної реальності світу (макрокосму). Індійська езотерична традиція, наприклад, виокремлює сім чакр: Оримандра, Аджна, Вішудха, Анахата, Маніпура, Свадхістхана та Муладхара [4]. Перші три, так звана верхня трійця, – Оримандра, Аджна та Вішудха керують духовною та духовно-інтелектуальною діяльністю людини. Наступні чотири, так звана нижня четвериця – Анахата, Маніпура, Свадхістхана та Муладхара керують тілесною діяльністю людини.

Нижня четвериця аналогічна чотирьом істотам, описаним у пророцтві Єзикаля, що уособлюють тваринний дух. Аналогічною до системи чакр в кундаліні-йозі є система сфірот у кабалі. Сфіроти утворюють конфігурацію, котра у вертикальному зрізі охоплює небесний, моральний та мирський трикутники, у горизонтальному – три стовпи: суворості, милосердя та ніжності. Сефіри розташовані у наступній послідовності (починаючи з найвищої): кетер (корона, найвище начало, яке неможливо однозначно вербалізувати), хохма (мудрість), біна (розуміння), хезед (вдячність), гібура (сила), теферет (краса), нетцах (перемога), ход (розкіш), есод (основа), малькут (царство) [7; 8; 9].

Проте, насправді чакри подібні не стільки до колес, скільки до спіралеподібних вихорів (мабуть тому в колесах, згідно з Єзикалем, багато «очей»). Учень А.Ейнштейна видатний фізик Д.Бом вважав, що в природі на найрізноманітніших її рівнях форми процесів є досить подібними. Круговерть, що утворюється течією річки, або при виливанні води з ванни, коли витягнуто пробку, або утворення спіралевидних ураганів при дії коріолісових сил, або спіні елементарної частки, що символізує її обертання навколо власної осі, утворення спіралеподібних галактик або утворення спіралі ДНК – форми прояву перерахованих вище та багатьох інших фізичних та інших природних процесів є досить подібними. Геометричні прояви форм цього типу процесів можна успішно виразити за допомогою чисел Фібоначо (XIII ст.) – числового ряду, в якому кожне наступне число є сумою двох попередніх.

Концепція чакр застосовується тоді, коли на прояви життєдіяльності людини в усій сукупності духовно-тілесних аспектів хтось Інший, котрий володіє нестандартними надздібностями дивиться «зі сторони». Тоді цей Інший може спостерігати чакри або візуально як світіння кольорів райдуги (про що і згадується в пророцтві Єзикаля), або аудіально як схоплення певної піфагорейської музики сфер. Проте, можливий і погляд через посередництво внутрішнього досвіду людини. Крок до цього зробив і Ареопагіт, проте раніше нього було зазначено: «Боже Царство всередині вас!» (Лк 17:21). У внутрішньому досвіді людини є відчуття життєвої енергії крізь призму певних

сторін, сфер або аспектів життєдіяльності. Функціонування нижньої четвериці чакр дає людині звичайна повсякденні відчуття, пов'язані з фізіологічною життєдіяльністю її організму. Задіяння верхньої тріади – дає людині відчуття укоріненості у бутті, повертає її до осмислення смисложиттєвих проблем, до бачення глибинної сутності світу і свого місця у ньому, до екстатичного трансцендування до вищих вимірів буття. Саме тут виявляються самовіддані моральні вчинки людини, її вищі духовно-естетичні прагнення, містико-релігійні поривання й філософські прозріння. Саме тут реалізуються базові екзистенціали людського існування.

Опис духовно-тілесної структури людини за посередництвом чакр не є повним і має бути доповненим системою тіл (або принципів), що виявляє багатовимірність людського єства. Такими принципами (або тілами) є фізичне, ефірне, емоційне (астральне), ментальне, духовне (про тіло духовне є і у апостола Павла – 1 Кор 15:44), нірванічне та монадне [4; 2, с.201,205 та ін.; 3, с. 447]. Кожна з чакр має послідовно розташовані одне в одному як шари цибулини (або подібно до матрьошки) принципи або тіла. Інтерференційно взаємодіючи, вкладені одне в одного тіла, котрі випромінює кожна з чакр, синтезуються в цілісну ауру (біополе є проявом її нижчих рівнів) людини. Послідовне перетинання кожної чакри з кожним тілом виявляє певні антропологічні духовно-тілесні особливості людини, хоча і не кожній особі вдається в повній мірі реалізувати, або навіть хоча б усвідомити їх протягом власного життєвого шляху. Цю складну багатоярусну систему чакр і тіл можна вважати своєрідною системою категорій, своєрідною дуже розгалуженою мовою, мереживом понять для пояснення глибинної природи людини для самої себе й засобом вираження власного внутрішнього досвіду для інших особистостей.

Ми аналізуємо власний внутрішній медитативний досвід за допомогою відповідної сітки понять (як це розумів, наприклад, Ф. де Сосюр) і, виражаючи його у зазначеній системі понять, сподіваємося віднайти іншу особистість, внутрішній медитативний досвід якої буде резонувати з нашим. Іноді це вдається. Тоді ми у власному внутрішньому досвіді зможемо відтворити

складний внутрішній досвід Інших, і відповідно Інші можуть передати приблизно такий же їхній досвід. Ефекти глибинної комунікації особистостей або колективні медитації (у самому широкому смислі слова) засвідчують, що це можливо. Дуже важливо при цьому, щоб кожне поняття і термін були зрозумілими й виражали реальні стани та розрізнення цих станів у внутрішньому досвіді людини. В іншому разі, коли ми не можемо засвоїти відповідну термінологію і відтворити внутрішній екзистенціальний досвід Інших, то пошуки адекватних медитативних істин перетворюються на пусту схоластику.

Аналогічно до накладання системи чакр на систему тіл в кундаліні йозі, відбувається взаємодія системи сфірот з системою «посудин» (клі) у Кабалі [7; 8; 9]. Зокрема, переливання, перетікання енергії (світла) від однієї сфіроти до іншої аналогічно циркуляції енергії у чакрах. Блискавки між колесами та наявність своєрідних очей в колесах у приведеній вище пророцтві Єзекиля виражає складне багатовимірне перетинання чакр та тіл (у термінології кундаліні-йоги), або складне багатовимірне перетинання сфірот та «посудин» (у термінології Кабали).

Повернімося до компаративістського аналізу Небесних Розумів у Ареопагіта та системи чакр в кундаліні-йозі. Ареопагіт зазначає, що найменування Херувімів означає їхню силу знати та споглядати Бога, здатність приймати вище світло й споглядати Божественну красу при самому першому її прояві, мудре їх мистецтво – передавати й повідомляти щедро даровану їм самим мудрість (гл. VII, §1) [5, с.25-26]. Тлумачення Херувімів у Ареопагіта дещо відмінне від їх тлумачення у Біблії, наведеного вище. У Біблії Херувім є важливою складовою Єлохім, Божественної ієрархії, Макрокосму, у Ареопагіта у розглядуваному контексті Херувім є складовою не лише Макрокосму, але й Мікрокосму та інтеплетується в категоріях вищого знання, вищого розуміння та вищого споглядання. В кундаліні йозі херувімові відповідає чакра аджна, функція якої полягає у глибинному баченні сутності та мудрості світу, філософському погляді на нього, але переважно у невербальний спосіб. У людини відкривається певне яснобачення та яснорозуміння власної космічної

місії, подібне до знання Дао у китайському даосизмі. Природа Дао така, що якщо його якимось чином намагатися визначити, то сутність його вислизає.

Проте, вищими і за Сарафімів і за Херувімів є Престоли. Як зазначає Ареопагіт: «Палаючими ж Престолами та виливом мудрості називаються небесні Розуми тому, що імена ці виражають їхні Богоподібні властивості... найменування найвищих та високомовних Престолів означає те, що вони цілковито вилучені від будь-якої низької прив'язаності земної, що вони постійно підносяться над усім долішнім, мирно прагнуть до горнього, та всіма силами непорушно й твердо приліплені до Істоти істинно Найвищої, приймаючи Божественне Його переконання в будь-якій безпристрасності й неречовинності; означає, що вони носять Бога, та раболіпно виконують Божественні Його повеління» (гл. VII, §1) [5, с. 25,26]. Як вже процитовано вище з першої книги Єзикаля, над головами зазначених вище міфічних істот була подоба небозводу, ніби сяючий кришталь... А згори небозводу, що над їхньою головою, була подоба престолу на вигляд каменю сапфіру (Єз 1:22). В Біблії Престоли зображені у вигляді образів дорогоцінного каміння (сапфіру), Ареопагіт же дає теологічне пояснення цього поняття, і, відповідно до тієї реальності, яку воно позначає.

Три перші й найвищі ступені Ієрархії – Престоли, Серафіми й Херувіми є найближчими до Бога, володіють виключно простим знанням найвищого Світла й й наділені, по можливості, спогляданням вихідною, першопочатковою, неосяжною й Трипостасною красою, мають найближче спілкування з Божественними й людськими якостями Ісуса (гл. VII, §2) [5, с.28]. Перша Ієрархія небесних Розумів, що посвячені від Самої Першодосконалості, тим, що вона безпосередньо спрямована до Нього, – наповнена, наскільки можливо, найсвятішого очищення, щедрого світла та найдосконалішого освячення, ... беручи участь у першопочатковому знанні та віданні (гл. VII, §3) [с.29].

Середній ступінь Ієрархії небесних Розумів є Панування, Влада й Сила (гл. VIII, §1) [с. 32-33]. Нижчий ступінь Ієрархії охоплює чини ангельські й складається з Богоподібних Начальств, Архангелів та Ангелів (гл. IX, §1) [с. 36]. Про Панування, Владу й Силу, а також про Начальства є в посланнях Павла (1

Кор 15:24; Еф 1:21; Кол 2:10); згадування про Анголів, Влади та Сили є в апостола Петра (1 Пет 3:22), хоча Ареопагіт у цьому творі на Петра та Павла не посилається. Більш детальний розгляд Середнього та нижчого ступенів Ієрархії виходить за межі завдань цього тексту.

Абсолютні стани людини, що єднають її з буттям досліджував пізньоантичний філософ Плотін, який жив і творив у III ст. Він не прийняв християнство, хоча його ідеї були цілком сумісними з цим вченням. В цей же час християнство концептуально, за допомогою категорій, вироблених давньогрецькою філософією, формувало ідею трансцендентного Бога. Згодом християнство запозичило багато ідей з філософії Плотіна. Сам же Плотін спирався не лише на Платона та Арістотеля, але й на східні традиції зороастризму, брахманізму, а також має багато спільного з класичною медитативною йогою – Раджа-йогою Патанджалі.

Вихідною основою буття згідно з Плотіном є Першеєдине (Плотін називає його також Богом). Першеєдине, шляхом еманції (витікання) породжує Світовий Розум (діяльність якого проявляється як Дух); з останнього тим самим способом породжується Світова Душа (Anima Mundi), аналогічно з останньої породжується безформенна матерія. Плотін дотримується принципу космічно-антропологічної відповідності (співпадіння Макрокосму та Мікрокосму). І в людині як часточці космосу є тіло, душа й розум, проявом якого є Дух. (Порівняйте у апостола Павла: людина є тріадою духа, душі й тіла (1 Сол 5:23)). Згідно з Плотіном, людська душа, свідомо не користуючись поняттями як інструментами розуму, у стані екстазу може буттєво злитися, ототожнитися з Першеєдиним. І після виходу зі стану екстазу вона може, пригадуючи цей стан лише з певним наближенням, певним чином охарактеризувати Першеєдине. Але, згідно з Плотіном, будь-які спроби позитивно-концептуально визначити Першеєдине лише спотворює його природу. Необхідно лише константувати, що жодне з категоріальних визначень Першеєдиного («досконале», «найкраще», «неперевершене» тощо) не може предикатуватися йому, оскільки Першеєдине є незрівняно вищим за всі ці визначення, тому помилково це робити. Першеєдине

стоїть навіть вище суцього, це означає, що його не можна уявляти собі як щось визначене, не можна нічого стверджувати про нього, не можна навіть приписати йому будь-яке ім'я, а можна казати про нього лише апофатично, вказуючи, що він є ні те, ні це... (V, 5) [10, 175]. Однак істинним є безпредикативний (в тому числі і невербальний) стан піднесеного екстазу душі, при якому вона нічого, ніякого змісту не усвідомлює, крім самої енергії екстазу.

Екстатичне злиття душі людини з вищим, раціонально непізнаним началом – началом буття – свідчить, що енергійно для Плотіна світ є єдиним, тобто існує взаємодія різноякісних рівнів буття, однак ця взаємодія відбувається лише по певних високоенергійних каналах (або параметрах) і не відбувається, або майже не відбувається, по низькоенергійних. Так, вступити в контакт з Першоєдиним можна лише у високоенергійному екстатичному стані душі людини, але неможливо досягнути його більш-менш адекватно дискурсивним розумом.

Спираючись на працю Арістотеля «Про душу», Плотін вважав, що людині притаманна ієрархія пізнавально-буттєвих здібностей, за допомогою яких вона спочатку отримує вказівку на Першоєдине як об'єктивне, а на більш високому рівні пізнавально-буттєвого відношення зливається з ним у певній єдності. Повсякденною укоріненістю людини у світі є душа. Душа є субстанцією, що походить від Духа, то і сама духовна й розумна; розумність же свою проявляє у дискурсивному мисленні (V.1) [10, с.126]. Душа усвідомлює себе за допомогою вищого за себе начала – Духа, прилучаючись до нього; Дух же усвідомлює сам себе у своїй власній стихії за допомогою власних засобів – ейдосів (V, 1; VI, 5) [10, с.129, 131-132, 249]. Дух є спогляданням, причому, спогляданням самого себе; він є потенцією, що самоактуалізується ... А бачення Духа є самобачення ... (III, 8) [11, 108]. Душа людини, прилучаючись до Духа, отримує здатність мислити дискурсивно, і тому може самоусвідомлювати сама себе. Однак досягнути Першоєдине дискурсивно за допомогою Духа вона не може. Для цього необхідно вийти в стан екстазу. Згідно з Плотіном, і розум, і мислення, і мислиме становлять одне ціле (V, 2) [10, с. 139]. Однак у самому акті мислення, навіть у

твердженні, що Я є Я, або еси-еси, цей акт самомишлення містить у собі розрізнення (V, 3) [10, с.153].

Першоєдине ж вище за саморозрізнюючий Дух, себе не мислить, як відбувається у Дусі шляхом розрізнення через ототожнення та ототожнення через розрізнення, а споглядає себе у чистому акті інтуїції; це його споглядання є енергією його власного буття. Першоєдине спрямовує свій погляд і насолоджується самим собою, тим найчистішим світлом, котрим він є сам (VI, 8) [12, с.119]. Він є такою енергією, котра вища за життя, розум, мудрість (VI, 8) [12, с.120]. він є енергія, котра досконаліша, аніж його сама сутність, ця енергія є найпершим. Він існував із самого початку весь у власній енергії, яка не залежить навіть від сутності... Його існування тотожне з його творчою енергією, з його вічним народження (VI, 8) [11, с.123,124]. Коли душа людини підноситься від центру своєї самості, дискурсивного мислення до розуму, то подальший шлях, до ототожнення з Першоєдиним у екстазі, можливе лише у стані самозабуття. У цьому стані екстазу людина саму себе не буде усвідомлювати, не буде усвідомлювати себе як індивідуальне Я, тому що воно занурюється у всеосяжне суще і сама нібито стає такою. У момент божественного екстазу, згідно з Плотіном, людина переживає власну невіддільну єдність з Першоєдиним, навіть не усвідомлюючи себе як самосвідомість та особистість. У цьому екстатичному стані душа настільки розчиняється в енергійно-космічному бутті Першоєдиного, так захоплена невимовним блаженством, що рефлексивно, засобами філософської рефлексії, не відображає цього стану і не виражає його за допомогою мови. Плотін зазначає, що в той самий момент, коли наш дух осяюється таким світлом, він не знає, звідки воно з'явилося це світло, ззовні або зсередини, а коли бачення припиниться, то духу здається, що світло було нібито всередині нього, а нібито і ні (V, 5) [10, с.177]. Тільки тоді коли людина вже виходить зі стану божественного екстазу, вона може усвідомити і сказати, що перебувала в цьому блаженному стані, і що Першоєдине є найдосканалішим, безконечним, абсолютним, цілісним, найпрекраснішим, неперевершеним, найвищим за все у світі і, водночас, є всім світом загалом.

Отже, екстаз і усвідомлення його як екстазу є станами та процедурами відокремленими одне від одного. Не існує, згідно з Плотіном, одночасного суміщення переживання екстазу і усвідомлення цього переживання з вираженням його у висловлюванні: «Ось цей мій стан є екстазом». Бо якщо виникає поділ на суб'єкт і об'єкт самосвідомості, то це вже не є абсолютним станом екстазу, так само як Першоедине себе не мислить, а лише споглядає. В абсолютному стані немає поділу на усвідомлююче і усвідомлюване, на суб'єкт та об'єкт усвідомлення, оскільки вони злиті в нерозривній єдності, тому і немає одночасної рефлексії цього стану, і неможливо під час екстатичного стану приписувати абсолютному суб'єкту будь-які предикати («абсолютний», «найвищий» тощо). Інакше кажучи, коли мислячий мислить самого себе, він не усвідомлює себе субстанційно окремим від свого мислимого, але, навпаки, у ньому ж і мислить, споглядає самого себе ... (V, 6) [10, 185]. Перше начало, тобто Першоедине не є мислячою істотою, друга істота (Дух) є першим мислячим принципом, а третя – другий або вторинний мислячий принцип (V, 6) [10, с.187], у тому розумінні, що Душа для дискурсивного мислення має прилучатися до енергій Духу, а для осягненні Першогоєдиного – ввійти в стан екстазу.

Інша справа, коли суб'єкт виходить зі стану чистого споглядання Першогоєдиного і починає усвідомлювати по пам'яті своє екстатичне злиття з Першоединим. Тоді вже можна сказати, що Першоедине є найдосконалішим, неподільним і т. ін. Тут вже закінчується екстатична фаза буття і починається дискурсивно-метафізична фаза пізнання світу, самопізнання Духа за допомогою ейдосів. Починається осягнення діалектики космосу: кінцевого на противагу нескінченному тощо. Цьому рівню буття і пізнання онтологічно відповідає рівень космічного розуму (або «нус» Анаксагора), а також Першодвигун (або «мислення мислення») Арістотеля.

У Плотіна рівні осягнення буття відповідають космічній ієрархії буття, від Першогоєдиного, котре еманує у космічний Розум, Розум еманує у Світову Душа, а остання в матерію. Тут важливо підкреслити, що згідно з Плотіном, інтелектуально-розумове, дискурсивно-метафізичне пізнання є менш

досконалим, ніж вище екстатичне пізнання, яке зливається з буттям, є вже не пізнанням у власному смислі слова, а злиттям з буттям у вищому переживанні.

Плотінівське розуміння екстазу мало значний вплив на середньовічних західноєвропейських містиків, на філософські школи Нового часу, на екзистенціалізм, зокрема на гайдеггівське тлумачення екстатичного переживання буття, та на багато інших філософських та духовно-практичних шкіл. Філософська творчість Плотіна є доказом того, що не тільки Схід, але й Захід мають потужну традицію, котра витворила моделі досягнення найвищих станів духовної самореалізації людини.

В індоєвропейській традиції подібною до неоплатонізму технікою досягнення вищих станів відзначається Класична Раджа-йога Патаджалі, хоча у часовому вимірі остання виникла набагато раніше за неоплатонізм. Недарма Плотін разом з римськими легіонами намагався потрапити на Схід, щоб ближче ознайомитися з індійською філософією, проте легіони зазнали поразки, і Плотіну довелося повернутися додому ні з чим. Незважаючи на цю ситуацію, філософія Плотіна має певні точки перетину з індійською медитативною філософією.

Згідно з Раджа-йогою, людина, для досягнення вищої мети повинна спочатку подолати стан прив'язаності до речей, котрі можуть збуджувати бажання заволодіти ними. Спосіб та відповідний стан і ступінь такого подолання має назву пратьяхара. Після цього людина може досягти станів (і, відповідно, ступенів) дхарани (концентрації) та дхьяни (медитації). Поєднуючи медитацію та концентрацію, людина може досягти найвищого стану – самадхи. Самадхи – позитивний стан космічного блаженства. Однак він має дуже чіткі межі. Коли душа людини перебуває у стані самадхи, то вона не усвідомлює як відмінність цього стану від стану нижчого за нього, так і самототожності самого цього стану (самадхи), оскільки для фіксації самототожності цього стану необхідно відмежуватися від відмінності шляхом заперечування останньої. «У того, хто бачить відмінності, припиняються всі міркування про власне існування ... Тоді свідомість розчинується у розрізненні й тяжіє до абсолютного уособлення» (гл.4, §25-26) [6, с.196]. Цим усвідомлюванням відмінності підкреслюється

якісна інакшість стану самадхи від інших станів душі людини, виявляється різноякісність як самого буття, так і буттєвих станів свідомості, укорінених у цьому бутті.

Цікаво співставити стан самадхи зі станом нирвани у будизмі. Для будизму стан нирвани є звільненням людини від прив'язаності до грубих енергій бажань, які породжують її страждання. Вихід людини за посередництвом восьмиступеневого (або восьмикрокового) шляху до тонкоенергійного стану нирвани є піднесенням її на вищий онтологічний рівень буття, який людина не може досягнути концептуально (тут простежується переконлива аналогія з неоплатонізмом та даосизмом), крім того, що людина звільняється від нав'язливої сили бажань, котра є онтологічно нижчим рівнем буття. Для Будди головною метою було допомогти людям звільнитися від страждань. Метафізичні ж побудови стосовно того, як влаштований Світ, були для нього другорядним питанням; більше того, він навмисно ігнорував запитання учнів стосовно природи буття. Цей своєрідний позитивізм Бути зумовлений тим, що незалежно від того, якою є природа буття, найважливішим завданням є звільнення людей від страждання.

Може здатися, що нирвана у будизмі відрізняється від самадхи в раджа-йозі тим, що перший з цих концептів побудований на запереченні («звільнення від ...»), а другий на позитивних характеристиках вищого стану. Проте, щоб досягти самадхи, необхідно вже пройти шлях «звільнення від ...» прив'язаності до речей, що збуджують бажання, а також звільнення від низки практичних інтенціональностей та діяльнісних мотивацій, що сприяють оволодінню предметами, що мають задовольняти бажання. Крім того, розуміння самадхи як блаженства, позбавленого будь-якого розрізнявального ототожнювального й інтенціонального усвідомлювання дає змогу виявити духовно-антропологічну подібність самадхи до нирвани та неоплатонівського екстазу. Послідовне порівняння цих духовно-практичних систем показує, що в цих різних філософсько-світоглядних та смисложиттєвих концептах розкритий один і той

же буттєвий стан свідомості людини, який має життєво-практичний смисл. Це не виключає того, що є певні відмінності у цих вченнях.

Порівняння різних містичних та релігійних систем виявляє духовно-антропологічну подібність багатьох з них. В деяких аспектах вони більш подібні, в деяких – менше.

У розглянутих вище містичних, релігійно-містичних, та філософських системах є як спільне, так і відмінне. Спільним є подібність основних духовно-антропологічних інваріантних рис, які, в залежності від контексту пояснення та рівня культурної обробки та усвідомлення, можна назвати або архетипами, або екзистенціалами, або ще як не-будь інакше.

Практично в усіх розвинених культурах є архетип Вищого Божества (або екзистенціал трансцендування), який реалізується через певну укорінену вищу ієрархічну здібність людини. Це може бути екстатичне осягнення Першоєдиного в неоплатонізмі, або стан самадхи в раджа-йозі, або «включення» чакра орімандри в кундаліні-йозі, або активність сфіроти кетер у кабалі, або діяльність Старозавітного Серафіму, а також такого ж Серафіму, але вже проінтерпретованого теологічно Діонісієм Ареопагітом. Екзистенція може також переходити в інзистенцію (Гайдеггер) і набувати значення: «Божеє Царство всередині вас!» (Лк 17:21), духовної монади, зерна духа, з якого можуть реінкарнувати майбутні нові фізичні тіла (1 Кор 15: 35-38); подібним є і стан нірвани у будизмі. (Цікаво, що у 325 р. Нікейський собор постановив викреслити з Нового Заповіту ті місця, в яких згадується реінкарнація, але наведене вище місце з Першого послання Павла коринтянам не помітили).

Другим з таких архетипів є архетип Мудрого Старця, або екзистенціал глибинного містичного (або релігійно-містичного) одкровення, пізнання-осаяння глибинної сутності світу на грані життя та смерті та можливості існування у потойбічному світі. Цьому відповідають Херувіми у тлумаченні Діонісія Ареопагіта, що переповнені глибинного знання та премудрості, сфірот хохма у кабалі, чакра аджна у кундаліні-йозі, дух, що для самопізнання та

пізнання світу, користується власною стихією ейдосів у неоплатонізмі, а також жага до богопізнання в релігійно-містичних системах.

Третьою людською якістю є прагнення до систематичного пізнання світу як у його граничних (елементарних часток, Великого вибуху, коду ДНК тощо), так і у повсякденних (створення виробничих технологій та наукового соціального менеджменту) аспектах. В сучасних умовах ця сторона людської діяльності значно посилюється завдяки комп'ютеризації. Разом з тим, на цьому рівні можливий негативний ефект «колонізації життєвого світу» (Ю.Габремас). І цьому архетипу є відповідники у містичних та релігійно-містичних системах. Наприклад чакра вішудха як здатність до інтелектуального пізнання та естетичного переживання в кундаліні-йозі і т.д.

Наступною людською якістю та екзистенціалом є милосердя. Демонстрував самовіддане милосердя у попередніх (перед останньою) реінкарнаціях Буда, милосерддю вчив учнів Ісус Христос, в ісламі Алах є великим й милосердним. У кундаліні-йозі милосердя зумовлюється високою активністю чакри анахати, а у кабалі – активністю стовпа милосердя (цей стовп складають сфіроти: хохма (мудрість), хезед (милосердя), нетцах (перемога)). У духовному серці людини відбувається боротьба добра зі злом. Серце може бути серцем добра і серцем зла. Із серця зла «... виходять лихі думки, душогубства, перелюби, розпуста, крадіж, неправдиві засвідчення, богозневаги» (Мт 15:19). Вже у ранніх патріархів чань-будизму (Китай) вважалося, що знання від вчителя до учня передаються «від серця до серця». Важливу роль духовному серцю відводили візантійський філософ Григорій Палама, а згодом і Григорій Сковорода.

Зазначені духовні містичні та релігійно-містичні системи можуть бути поділені, окрім іншого, на дві основні групи. До першої групи належать такі системи, в яких головний акцент робиться на світопізнанні. До них можна віднести неоплатонізм, раджа-йогу, деякі інші вчення. До другої групи відносяться системи, в яких домінують духовно-практичні та морально-етичні мотиви. До них можна віднести іудаїзм, будизм, кундаліні-йогу, християнство,

яке тут аналізувалося у світлі проблематики праці Діонісія Ареопагіта «Про небесну ієрархію». Зрозуміло, що без моральнісної духовної практики, укоріненої у спосіб життя, певної герменевтики суб'єкта, не відкриється вище філософське бачення, в тому числі (кому це потрібно) й богопізнання.

Однак, морально-етичні проблеми у певних вченнях можуть виступати і на перший план. Практикування високих моральних якостей особою наближує її до певних ідеальних антропологічних констант, кодів колективного несвідомого, до матриць програми еволюції Всесвіту. Якщо у повсякденному житті людині зазвичай вистачає гіпотетичного імперативу («якщо ти мені зробиш добре, то і я тобі теж зроблю добре»), то при наближенні до сфери священного, до таємниць буття неможливо уникнути певної аскези та певної жертви. Кожна більш-менш розвинута релігія не обходиться без ідеї жертви, без розіп'яття на хресті, або без бодхісатв, що відмовляються від досягнутої вже власної нірвани заради створення умов для просвітлення інших людей. Але, звільнившись від затьмарення бажаннями, пов'язаних з сансарою та реінкарнацією, людина, яка тільки-но встала на цей шлях, неминуче сприйме світ інакше, ніж до цього, побачивши й відчувши більш глибокі його виміри.

Жертовність та альтруїзм закладені генетично в поведінку не лише людини, але й ссавців. У різних представників однієї популяції альтруїзм проявляється не в однаковій мірі, – в одних представників проявляється більше, в інших – менше. Проте, ті популяції, в яких відносно більша кількість альтруїстичних осіб, мають певні конкурентні переваги. Деякі релігійні конфесії з меркантильних мотивів приватизують святість, жертовність, альтруїзм і менторським й моралізаторським тоном повчають свою паству, створюючи зручні для себе додаткові правила поведінки мирян. Насправді ж, високі моральні якості рівною мірою притаманні не лише служителям культу, але й мирянам, тому для досягнення високої моральності та рівності перед Богом в конфесії, священники мають вибиратися паствою, як це і було з часів Київської Русі [13, с.88; 14, с. 20]. Обрані священники захищають інтереси мирян, вищі соціально й екологічно зорієнтовані моральні цінності, а не плазують перед

владою й грошима. Соціуми, в яких переважає соціальна рівність, солідарність, здорова моральність й висока мораль, мають безперечні переваги в економічному, інноваційно-технологічному й соціально-демографічному розвитку.

Література

- 1.Біблія. – К.: 1992. 950+296 с.
- 2.Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки религии и философии. Том 1. Космогенезис. Часть 1. Космическая эволюция. – Л.: «Экополис и Культура», «Андреев и сыновья», 1991. – 361 с.
- 3.Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки религии и философии. Том III. – М.: ОСОО «Альтруист», 1991. – 493 с.
- 4.Брэннен Б.Э. Руки Света. – Санкт-Петербург, Общество ведической Культуры, 1992. – 126 с.
- 5.Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – М.: Сатис, 1995. – 66 с.
- 6.Классическая йога («йога-сутры» Патанджали и «вьяса-бхашья»). – М.: «Наука», Главная редакция восточной культуры», 1992. – 260 с.
- 7.Лайтман М. Кабала. Тайное еврейское учение. Ч. I – III. – Новосибирск.: АО «Интербук», 1993. – 105+169+166 с.
- 8.Лайтман М. Суть науки каббала. Том 1. – М.: ООО Издательский дом «София», 2006. – 442 с.
- 9.Лайтман М. Суть науки каббала. Том 2. – М.: ООО Издательский дом «София», 2007. 464 с.
- 10.Плотин. Эннеады. – К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995. – 392 с.
- 11.Плотин. Эннеады (II). – К.: «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – 236 с.
- 12.Плотин. Избранные трактаты в двух томах. Том II. – М.: Издательство «РМ», 1994. – 144 с.
13. Яроцький П.Л. Релігієзнавство: Навч. посібник. – К.:Кондор, 2004. – 308 с.
14. Яроцький П.Л. Релігієзнавство: підручник / Яроцький П.Л.– Кондор-Видавництво, 2013. – 442 с.