

Вознюк О.В., Заброцький М. М., Овандер Л. М. Архітектоніка світобудови: людське “Я” і Всесвіт у контексті феноменологічної редукції і формальної логіки // Вісник Житомирського інженерно-технологічного інституту. Фундаментальні та гуманітарні науки, проблеми освіти. – 2000. – № 10. – С. 38-49.

УДК 122/129.13

О.В. Вознюк, вчит.

Середня школа № 3 м. Житомира

М.М. Заброцький, к.пед.н., проф.

Житомирський обласний інститут післядипломної освіти

Л.М. Овандер, д.ф.-м.н., проф.

Житомирський інженерно-технологічний інститут

АРХІТЕКТОНІКА СВІТОБУДОВИ: ЛЮДСЬКЕ “Я” І ВСЕСВІТ У КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ РЕДУКЦІЇ ТА ФОРМАЛЬНОЇ ЛОГІКИ

Аналізується архітектоніка світобудови у контексті квантової фізики, феноменологічної редукції та формальної логіки. Доводиться, що людина та світ тотожні.

Найбільша перемога на світі – перемога над самим собою.

(1) Людська особистість, у відомому розумінні, є сукупністю суспільних відносин. Цей висновок буде бездоганним, якщо його інтерпретувати логічно. Дійсно, **логіка визначення** вчить: визначити предмет можна тільки в процесі його співвіднесення з іншими предметами, кожний із яких при визначенні підлягає подібній же логічній процедурі. Тому, у формально-логічний “склад” будь-якого предмета входять усі без винятку предмети та явища нашого світу, подібно тому, як кожна елементарна частка, по суті, складається з усіх елементарних часток (М.А. Марков). Подібним же чином властивості окремого предмета не існують самі по собі, а виявляються лише в процесі співвідношення, взаємодії цього предмета зі своїм оточенням. Тобто, предмет не існує як щось ізольоване, а інкорпорується в загальний буттєвий контекст Всесвіту і, по суті, є цим Всесвітом, що помітно на фундаментальному квантовому рівні світу, де він є “єдиним нерозривним комплексом” (І.З. Цехмістро), який співвідноситься з поняттям “голографічного універсуму” (Д.Бом), або **Цілого**. Синергетика, наука про нелінійні відкриті системи, вчить, що навіть хаос є упорядкованою сутністю (С.П. Курдюмов).

Таким чином, з позиції логіки визначення предмет, що визначається, представляє собою цілісний світ (клас) предметів, у якому існує, подібно до того, як елементарна частка, принаймні теоретично, є цілісним мікросвітом.

Потрібно сказати, що ідея **цілісності** не є дещо оригінальним, тому що вона покладалася в основу філософської та релігійної думки мудреців старожитності. Повернення до уявлень про цілісність, як до добре забутого старого, відбувається на новому виткові розвитку сучасної цивілізації, що постає перед нами як архіскладна система. Тим більше, надзвичайним є те, що ця складна система виявляє риси цілісності, керованої кількома загальними законами, відбитими в декількох фундаментальних, а тому найпростіших, уявленнях, гносеологічні початки яких ми знаходимо у сфері **міфологічного мислення** [1].

(2) Людське існування, відповідно до філософської традиції розглядати світ як триєдину сутність, можна уявити у вигляді гештальтпсихологічної тріади: **Я, не-Я (внутрішнє – зовнішнє, суб’єкт – об’єкт, людина – світ) і межа між ними**. Дана схема відбиває феномен фундаментальної розбіжності полярних членів тріади, що виявляється у сфері **межі**, яка має парадоксальне значення, тому що неможливо сказати точно, якому з двох полярних членів тріади вона належить – першому, другому, їм обом або ні тому, ні другому [2].

Отже, межа найбільш повно виражає парадоксальну категорію Цілого, що можна визначити як “єдність станів єдності протилежностей та їхньої боротьби”.

Я людини, з погляду філософського аналізу, двоїсте, тому що, з одного боку, Я і не-Я виявляються взаємно прозорими, *являють собою єдиний нерозривний комплекс* (якщо межа належить їм обом), а з іншого боку – Я опозиційно не-Я, вони *постають як контрарні, окремі сутності* (якщо межа виступає як щось самостійне).

Суб’єкт-об’єктні відношення, що теоретично втілюють у собі будь-які два взаємодіючі елементи нашого світу, не є суто умоглядною моделлю дійсності, оскільки, як вчить сучасна фізика, Всесвіт на його фундаментальному квантовому рівні (на рівні **мікросвіту**) являє собою єдиний нероздільний комплекс, суб’єкт-об’єктні складові якого координуються так званими непричинними імплікативними синхронічними зв’язками, виявляючи реальність цілісної (синхронічної) причинності. З іншого боку, **макросвіт** постає у вигляді конгломерату відносно непроникних матеріальних форм, що причинно регулюються принципом класичного лінійного (діахронічного) детермінізму і взаємодіють за такою схемою суб’єкт-об’єктного відношення, де

суб'єкт і об'єкт є окремими сутностями. Таким чином, як у сфері гносеології, так і онтології виявляються дві теоретично принципово рівноправні схеми суб'єкт-об'єктних відношень, у рамках однієї з яких суб'єкт і об'єкт інтегровані в одне симфонічне ціле, а в рамках іншої – вони виступають дискретними сутностями.

З одного боку, *Я вже за своїм визначенням розуміється нами як щось самостійне, відособлене, самодостатнє та ідентичне собі*, як щось, за допомогою чого людина може вільно й автономно приймати рішення та виявляти свою “вільну волю”, яка в ідеалі знаходиться вище детермінізму світу. З іншого боку, *Я людини є результатом її онто- та філогенетичного розвитку, тому поведінка Я повинна обумовлюватися зовнішнім середовищем і впливати з множини життєвих чинників (та їхнього результату – множини психолого-світоглядних установок), що генетично передують цій поведінці, коли людська істота постає у вигляді “біологічного робота”*. А її *Я* в даному випадку можна визначити як те, що “трапляється” (П.Д. Успенський). Тут *Я* варто розуміти як *флуктуаційну точку перетину “екзистенціальних полів” у просторі природного та соціального космосів*, що характеризується колосальним подійним розжаренням, швидкоплинністю та динамізмом. Ми бачимо, що особистість людини, її *Я* не є чимось самодостатнім і унікальним, вона – “перехрестя” функцій середовища.

Даний висновок підтверджується так званим *парадоксом розвитку (виникнення, або телеологічним парадоксом)*, котрий полягає в тому, що якщо щось нове (у нашому випадку – *Я*) виникає зі старого, то воно вже повинно утримуватися в ньому в потенційно-можливому, віртуальному стані і, тому, не є “радикально” новим у повному змісті цього слова. У К.Маркса даний парадокс виявляється в тому, що капітал виникає в обертанні й одночасно не в ньому. У Ч.Дарвіна новий вид виникає зі старого й одночасно не з нього [3]. *Отже, Я повинне розумітися як те, яке містить в собі цілий світ, що як цілісність еволюційно передує Я*.

Проте *Я* вже за своїм визначенням як щось *вільне й автономне* повинно бути вище детермінізму світу, бути “поза світом”, бути, як пише В.Франкл, самотрансцендентним, самовідстороненим [4]. Тому що, якщо, відповідно до логіки визначення, *Я* людини визначається через зовнішнє середовище, тобто через світ (і є цим світом з позиції аналізу парадокса виникнення та логіки визначення), то самотрансценденція *Я* означає й відстороненість від світу в цілому. *Тобто, бути “щирим” Я – значить бути вище світу, походити з не-світу, ототожнювати себе з тим, що світом як щось існуючим не є (тобто ототожнювати себе з Ніцо!?)*.

Спроби такого розуміння особистості характерні для деяких психологів, котрі вважають, що джерело особистості варто шукати не усередині об'єкта, а в його відношеннях з іншими об'єктами – у навколишньому середовищі [5]. Тут “особистість виносить за рамки не тільки індивідуального суб'єкта, але й актуальних зв'язків цього суб'єкта з іншими індивідами, за межі спільної діяльності з ними” [6]. Особистість при цьому можна трактувати як сукупність відношень людини до самої себе, як до деякого “іншого” [7].

(3) Ілюзорність людського *Я* виявляється у феномені множинності *Я* людини, який втілюється в різних аспектах нашого життя. Як відзначає Г. Гурджиев, у кожнім з нас уживаються різні особистості. Багато вчених-психологів і нейрологів підтверджують цю думку Г. Гурджиева, який вказував, що *Я*, котре жагуче і з насолодою займається любов'ю, здається відмінним від *Я*, котре багато і посилено працює, а також від *Я*, котре іноді виходить із себе за незначними приводами. Особливо явно особистісна множинність виявляється в людині в моменти екстремальних ситуацій. Крім того, кожна з особистостей в одній людині відповідає окремому типу мозкових хвиль, подібно до того, якби дослідники переносили електроди з одного випробуваного на іншого. Як пише Р. Уилсон в книзі “*Квантова психологія*” (1999), можна говорити про окремі особистості як “ситуативні інформаційні системи”.

Теза множинності *Я* підтверджується і психологією. Як пише Ж. Годфруа у книзі “*Що таке психологія*” (1996), в різних психологічних станах, в різних життєвих обставинах люди, по суті, з'являється перед нами як окремі особистості зі своїми установками, як особистості, що просто не пам'ятають себе в оболонках інших особистостей. А інформація, яку людина запам'ятовує в одному специфічному стані, вона не може згадати в іншому стані.

(4) Ілюзорність *Я* у плані теоретичному виявляється в наступній обставині. Гегель, Шопенгауер, Гьодель показали неможливість довести несуперечність формальної системи засобами самої системи. Таким чином, теза матеріалізму про об'єктивне існування зовнішнього світу приймається матеріалістичною теорією в якості очевидної, а не логічної істини, тому що, як довів К. Гедель у теоремі про неповноту, у досить багатій формалізованій мові маються щирі твердження, які принципово неможливо довести за допомогою засобів, формалізованих у межах даної мови. Таким чином, питання про реальність нашого світу не входить у прерогативу чистої теорії (Р. Карнап). Як писав В. Гейзенберг, значення всіх понять і слів, що утворюються за допомогою взаємодії між світом і нами самими, не можуть бути точно визначені, тому шляхом тільки раціонального мислення не можна прийти до абсолютної істини. І якщо неможливо теоретично об'ґрунтувати реальність нашого світу, то не піддається такому доказу і теза про існування *Я* людини як частини цього світу.

(5) У теоремі К. Гьоделя про неповноту вказується на те, що несуперечливий характер функціонування будь-якої формально-логічної моделі принципово не може бути доведеним у рамках цієї моделі, а повинний істотно спиратися на допущення посилки, що береться дослідником з більш глибокого рівня, а для цього рівня, у свою чергу, із ще більш глибокого і так далі ad infinitum. У даному випадку ми маємо регрес у нескінченність,

невизначеність. З даної позиції стає зрозумілою неможливість пояснити сутність фактора, що керує нейрофізіологічними процесами людського мозку. У деяких досить детально розроблених концепціях роботи мозку гомункулус (маленька людина, яку середньовічні алхіміки прагнули одержати штучно) виникає як остаточна інстанція, відповідальна за цілісне сприйняття нейрофізіологічних процесів і керування ними. Але для того, щоб пояснити діяльність самого гомункулуса, необхідно звертатися до ще більш фундаментального і глибинного гомункулуса, що сидить у першому, і так до нескінченності.

Модель свідомості, що приводить, з майже математичною логікою, саме до такої нескінченної прогресії, можна знайти в книзі Дж. У. Дана *“Всесвіт як серія”*, де в результаті аналізу виходить нескінченна серія “розумів”: я спостерігаю, що в мене є розум, що може спостерігати розум¹. Назвемо цей самоспостерігаючий розум “розум²”. Розум², що спостерігає розум¹, може, у свою чергу, стати об’єктом спостереження. Спостерігачеві розуму² теж треба дати якийсь ім’я, тому будемо називати його “розум³”. І так далі, до нескінченності. Парадокс “дурної регресії” ілюструється “катастрофою нескінченного регресу” фон Неймана, який зводиться до того, що ми можемо додавати нескінченне число інструментів дослідження світу до наших вже існуючих інструментів і все ж таки не позбудемося деякого ступеня непевності і невизначеності.

(6) Ілюзорність Я людини виявляється в сучасній фізиці в принципі нелокальності мікрооб’єктів (див. теорема Белла, що оперує поняттям “схованої перемінливості”, парадокс Ейнштейна-Подольського-Розена, вчення Д. Бома про нелокальність, феномен торсіонних полів). Отут можна згадати парадокс Ейнштейна-Подольського-Розена, суть якого в тім, що осколки складного ядра, що розлітаються в різні сторони, миттєво мають інформацію один про іншого. З цього приводу Ю. Б. Молчанов у статті *“Парадокс Ейнштейна-Подольського-Розена і принцип причинності”* (1983) пише наступне: “Виміривши і визначивши стан якоїсь матеріальної системи, ми повинні миттєво одержувати знання про будь-яку іншу матеріальну систему незалежно від того, взаємодіяла вона раніш з нею чи ні. А взагалі говорячи, ми повинні в принципі одержувати знання про весь Всесвіт, на зразок лейбніцівських монад. Це знання обумовлене миттєвим зв’язком розглянутої матеріальної системи зі всім Всесвітом. Діючи на цю систему, ми не тільки взаємодіємо зі всім Всесвітом, але й одержуємо відповідну реакцію на цю взаємодію...”. Даний висновок, власне кажучи, збігається з езотеричними істинами, що прийшли до нас із глибини сивої давнини, одна з яких, що приписується Гермесу Тримегісту, лаконічно говорить: те, що знаходиться внизу, подібно до того, що знаходиться нагорі, і навпаки, те, що знаходиться нагорі, подібно до того, що знаходиться внизу заради виконання чуда єдності.

(7) Якщо базовою підставою кристалізації Я є людське мислення, ідеальна сфера думки, то *бути Я в контексті вищевикладеного означає мислити себе поза зв’язком зі світом, тобто мислити щось, що є “поза світом”*.

З іншого боку, Я людини формується на основі світу, в його надрах, а тому не має самобутнього існування. Тут людське Я як би розчинено у світі та відсутнє у суворому розумінні як щось самодостатнє, автентичне і те, що зводиться тільки до самого себе.

Вищенаведена двоїстість Я робить *людину мислячу* парадоксально-антиномічною сутністю, що актуалізується на межі двох типів Я і сполучає у собі амбівалентні тенденції, котрі взаємовиключають одна одну та відомі як древнім, так і сучасним мислителям. З одного боку, людина жадає стати Я (чимось відособленим та самостійним), а з іншого боку – не проти відмовитися від свого Я як інструмента вибору та відповідальності, бажаючи повернути “втрачений рай” абсолютної єдності з середовищем свого існування, деякий натяк на який нам дає стан ембріона в материнському організмі, з котрим цей ембріон складає симфонічне ціле.

П.І. Сорокін, досліджуючи проблему “злочину і покарання” у примітивних соціумах, писав, що для дикуна питання про покарання не є актуальним, тому що він реагує тільки на те, що безпосередньо входить в орбіту дійсного моменту його життєдіяльності. Дикун майже *не спроможний мислити про майбутнє*, існуючи в екзистенціальному просторі “раю” – “тут і тепер” (не-Я), та інтегрований у свій соціум і не володіючи спроможністю до саморефлексії. Тобто, дикун є позбавленим Я і практично не має можливості подивитися на себе з боку (що в психології називається функцією “рефлексивного”, “відбитого” Я). В міру ж розвитку процесів соціально-економічної поляризації примітивних суспільств їхній патріархальний космос розпадається, породжуючи явище, ім’я якому – “легіон”, або “соціально-класова стратифікація”, що відчиняє безодню індивідуально-особистісного буття, спрямованого на майбутнє, коли даність замінюється на можливість, виявляючи стан *“фундаментальної тривоги”*, що Ф.Перлз визначив, як “пролом між зараз і тоді”. Людина поступово зрощує своє Я та починає діяти, як щось відособлене від світу, егоцентричне, внутрішньо розколоте та наскрізь конфліктне, що лягає важким каменем на все її життя. Проте, як пише А.Фромм у книзі *“Психоаналіз і релігія”*, “людина прагне перебороти свій внутрішній розлад, вона мучиться бажанням *“абсолютності”*, тієї гармонії, яка б зруйнувала прокляття, що відчужує її від природи, самої себе, інших людей”.

Можна сказати, що розвиток Всесвіту йде шляхом *вищоування “активних точок” простору і часу* – людських Я, що споконвічно занурені в усесвітнє Я і, по суті, не мають самодостатньо-самостійного значення, подібно до того як, відповідно до індуїстського канону, Атман (індивідуальне Я) відокремлюється від Брахману (усесвітнього Я).

(8) Отже, первинна реальність для людини є його Я. Людину робить людиною спроможність мислити (мислити абстрактно-логічно), що дозволяє їй подивитися на себе з боку та співвіднести саму себе зі світом, тобто мати ідею про своє Я. Виходить, що людина характеризується двома наріжними модусами – Я і мисленням.

Тому кардинальною формою життєдіяльності людини буде аналіз Я, мислення в контексті Я. Отже, питання про те, чим є Я – це головне питання людського життя, а процес його вирішення (тобто, самоусвідомлення, за Декартом) – його головна форма.

Можна говорити про два головні аспекти аналізу Я. Ставлячи питання про Я, ми вирішуємо його на шляхах співвідношення Я зі світом і з'ясовуємо питання про походження Я.

Міркуючи про *походження Я*, ми виявляємо парадокс розвитку та говоримо, що Я, яке розвивається зі світу, є цим світом і тому не є Я як щось незалежна, яке волевиявляє себе, спроможна здійснювати вільний вибір. Тому, якщо Я випливає зі світу, то будь-який вчинок Я виникає з цього ж світу. Але тоді, якщо Я не є унікальним, то його просто немає, воно *трапляється в точці перетину окремих видів біосоціальної активності*, коли усвідомлення людиною себе фрагментарне та прив'язане до конкретної ситуації, у якій вона відіграє ту або іншу роль – батька, сина, покупця, директора... Розмірковуючи таким чином про своє Я, людина раніше або пізніше дійде висновку, що Я не існує, що вона – “зомбі”, що для того, щоб бути Я, їй необхідно здобути незалежність, свободу від світу в плані детермінації, бути понад світом, мати походження не від світу. Це перший висновок людини, яка досліджує питання про своє Я в контексті його походження.

Але залишається ще питання *співвідношення Я та світу*. Тут, після того, як людина пізнає парадокс виникнення та зрозуміє, що *Я є світом*, вона рано або пізно доросте до питання про походження світу. Говорячи про світ, людина розуміє, що визначити світ вона може тільки тоді, коли порівняє, співвіднесе його з чимось іншим, відмінним від світу, із тим, що цим світом не є. Тобто, при логічному визначенні світу його необхідно співвіднести з Ніщо, або “Х”.

Даний висновок ілюструється парадоксом Б. Рассела “*Брадобрій*”, що пояснює суть парадоксів математичної теорії множин, а також і всіх інших відомих людству апорій і парадоксів. Парадокс звучить так: *сільський брадобрій має право голити тільки тих жителів села, які самі не голяться. Питається, чи має він право голити самого себе? Якщо він буде голитися, тобто якщо він голиться, то він не має права голити самого себе і, таким чином, не буде голитися. Але якщо ж він не буде голитися, то він буде мати право голити самого себе. Таким чином, брадобрій одночасно і буде, і не буде голити самого себе.*

Суть даного парадокса в тому, що жителі села не мають права голитися, тобто логічно визначити самі себе, але тільки брадобрій, щось зовнішнє стосовно них, може це робити. Але брадобрій, що “визначає” жителів села, сам є жителем, і, за умовою, не може себе визначити. Тут брадобрій поставлений у такі умови, коли він знаходиться у світі (селі) і поза світом одночасно, виявляючись *граничною сутністю*.

Щось подібне має місце й у відношенні до людського Я. Ми говорили, що людина робить висновок, що логічно визначити світ можна тільки за умови порівняння його з “Х”, з чимось поза світом, із чимось цілком вільним від світу. Тому, якщо людина усвідомить себе як Я, як щось автономне та вільне (а тому абсолютне), то вона, перебуваючи у світі, повинна ототожнити Я з не-світом, із Х, з **Абсолютом**.

(9) **Абсолютне** тотожне самому собі, унікальне та неповторне, відсторонене від світу і тому, як писав Гегель, “проста вихідна тотожність абсолютного невизначена, або, вірніше сказати, у цій тотожності розчиняється будь-яка визначеність суті та існування, або буття в цілому...” [8].

Ейнштейн говорив, що привести усе у сферу визначеності неможливо, так само, як усе визначити і довести, тому при будь-якому доказі варто використовувати щось, справедливості чого визначається без доказу. Так і усе відносно пов'язане з чимось самостійним, Абсолютним. “Твердою вихідною точкою є Абсолютне, потрібно тільки вміти знайти його в потрібному місці”, – писав Ейнштейн [9].

Якщо Абсолютне тотожне лише собі, то в цьому розумінні воно є чимось невизначеним, тому що процес визначення припускає процедуру співвідношення, порівняння певного предмета з іншими. Проте, якщо Абсолютне неможливо співвіднести ні з чим, то, виходить, воно вже визначається, конкретизується (“уречевляється”) за допомогою властивості бути невизначеним і “незрівняним”. У цьому випадку Абсолютне суперечить своєму статусу і тому, щоб перестати бути визначеним через невизначеність, логічно “повинно” включитися в процес порівняння з іншими предметами і повинно при цьому бути визначеним, тобто бути подібним до одного з предметів світу. А для цього Абсолютне “змушене” постійно “обертатися” між двома своїми статусами – визначеністю та невизначеністю, перетинаючи деяку МЕЖУ, котру на Сході називають “Тайцзі” (“*Велика Межа*”).

Ми бачимо, що Абсолютне виявляє три іпостасі – *невизначену, визначену і межу* між ними, біля котрої Абсолютне обертається. Тут Абсолютне можна співвіднести зі “словом” О.Ф. Лосєва (яке покладається між суб'єктом і об'єктом пізнання [10]), а також із сутністю, що, відповідно до Леніна, “знаходиться посередині між буттям і поняттям” [11].

Проте, *Абсолютне як щось унікальне є не тільки надсвітним, але і світовим явищем*, оскільки предмети світу концептуально об'єднуються в класи предметів за допомогою відділення (абстрагування) від їхніх специфічних властивостей на основі деякої всезагальної для них властивості [12].

Якщо говорити про всі предмети світу в цілому, ті усі вони об'єднуються в клас предметів нашого світу на основі деякої універсальної особливості (властивості), яка притаманна абсолютно всім предметам і за допомогою цього вона є абсолютною сутністю, оскільки її неможливо зафіксувати, визначити, через інші властивості завдяки її унікальності, неповторності, “незрівнянності”. І в той же час ця унікальна особливість цілісна, всюдисуща, подібно матерії або просторові.

Як писав Гегель, *ціле* є умовою частин, але в той же час воно саме обумовлюється частинами [8, т. 2, с. 154], при цьому кожний елемент *цілого* принципово необхідний йому, оскільки без нього ціле вже не буде собою, тому *ціле онтологічно рівняється частинам, а частини – цілому*. Даний висновок ілюструється квантовими постулатами Н.Бора, котрі покладаються в основу теорії атома і показують, що перехід атомів з одного стану в інший є груповою операцією, тому атом – це цілосукупність елементів, що обумовлюють один одного.

Потрібно також сказати і те, що світ як універсум постає як щось єдине, де кожний предмет або явище є невід'ємною частиною *цілого*, тобто є тим, без чого світ, як ціле, існувати не може. Тому кожний елемент світу є унікальним і має абсолютну цінність для світу в цілому і для кожного окремого його елемента. Ми бачимо, що **кожна річ у Всесвіті, та й сам Всесвіт, постають перед нами як щось абсолютне і надціннісне.**

Відзначимо, що в плані вічності (як хронального аспекту цілого, або Абсолюту) всі окремі відмінні один від іншого відрізки часу стосовно *цілого* (як і стосовно нуля) є рівними, тотожними. Звідси виникають принципи “*все у всьому*” (абсолютна взаємна тотожність предметів і явищ Всесвіту, що досягається на “рівні” Абсолюту, який “врівноважує” усі предмети між собою) і “*єдності світу*” у всіх його проявах, що досягається через Загальну Сутність, яка виступає універсальним підґрунтям єдності всього існуючого.

Отже, Абсолютне тріадичне: воно у вигляді Я “перебуває”: 1) поза світом, 2) є світом і 3) покладається як межа Я і світу (порівняйте з фрейдівськими Я, Воно, Понад-Я, а також зі стадіями розвитку суспільства, згідно з П.О. Сорокіним: чуттєвою, понадчуттєвою та проміжною ідеалістичною).

Повертаючись до проблеми Я, повторимо, що *людина є Я як щось довільно-автономне лише тоді, коли вона думає про Абсолют (Бог), коли вона ототожнює, ідентифікує себе з Ним*. У всіх інших випадках людського Я просто немає, а є тільки окремі функції (“ролі”) світу. Але усвідомлюючи себе Богом і одночасно діючи у світі та перебуваючи цим світом, Я потрапляє в двоїсте, парадоксальне становище, тому що два аспекти людини (“Я поза світом” і “Я як світ”) логічно виключають один одного. Тому Я людини виявляється *парадоксальним*. Це один із основних висновків вищевикладених міркувань. *І якщо Я є вінцем людського буття, то такими одночасно є Абсолют і парадокс.*

(10) Отже, людина спроможна усвідомлювати Абсолют і бути Я тільки в тому випадку, коли вона *спроможна мислити поза межню, парадоксально*. Ми бачимо, що на певному рівні розвитку Всесвіту в ньому *незбагненим чином “пробуджується” якась точка, що доросла до рівня внутрішньої розщепленості, парадоксальності, за допомогою чого вона починає усвідомлювати себе як людське Я*.

Це усвідомлення означає: по-перше, що людина має *волю*; по-друге, одночасно з пробудженням волі, що робить людину автономно-незалежною, *визначеною* та виявляючою Я, воля якого повертається назад, за своєю природою діючи “від противного”, немов дракон, що кусає свій хвіст, – дане Я починає заперечувати себе, усвідомлюючи себе як щось нереальне, нещире, починає мислити себе в зв'язку з якимось справжнім поза межню Я. Маємо два моменти: наявність *визначеності та волі, які сповнені духом самозаперечення*, що ми покажемо нижче.

Що стосується **визначеності**, то у філософії існує така сентенція: визначити щось, значить обмежити дане щось, а обмеження – це заперечення (С.І. Булгаков). Тому, визначати себе як Я – це обмежувати себе і, в остаточному підсумку, заперечити себе, оскільки визначити предмет, означає співвіднести його з деякою множиною, в орбіті якої він “обертається”, а тому – заперечити цей предмет задля утвердження зовнішньої, у відношенні до нього, множини (класу) предметів, коли предмет, що визначається, як би логічно “вироджується”, втрачає унікальність і визначеність, тому що усе, чим він характеризується, виявляється притаманним і деяким іншим предметам. Унікальним може бути тільки Абсолют як щось неповторне та поза межню. Звідси і *сам акт визначення людиною свого Я через співвіднесення її з зовнішніми предметами є заперечення цього Я як чогось унікального*.

Пояснимо даний парадокс. У Діамантовій Сутрі, наріжному психологічному джерелі буддизму, говориться, що “прикрашаючий землі Будди – в дійсності не прикрашає їх. Це і називається прикрасою”. Або: “якщо свідомість перебуває в якомусь предметі, то саме тоді вона не має перебування”. Або: “коли ми говоримо про А як про не-А, то ми говоримо про А” [13]. Дані парадокси можна інтерпретувати таким чином: якщо ми говоримо про А (про якийсь предмет), тобто, якщо ми визначаємо даний предмет, ми, фактично, говоримо про інші предмети, що є зовнішніми до нього, і це називається “визначення предмета”. Ми бачимо: неможливо визначити предмет, виходячи з нього самого. Якщо ж спробувати визначити самодостатній предмет (поза межню Я), що міститься поза світом (класом предметів), то ми неодмінно потрапляємо в логічний “вакуум”.

Таким чином, можна говорити про парадокс “*визначення невизначеного*”, який полягає в тому, що ми не можемо визначити невизначене, тобто Абсолютне. Але одночасно не можемо не визначити його. Якщо ми скажемо, що Бог не визначений нами, то вже визначаємо Його даним правилом бути невизначеним. Як писав

Гегель, “якщо ми щось визначаємо як межу, то ми уже виходимо за дану межу”. Таким чином, Бог і визначений, і невизначений одночасно. Подібним же чином Він і збагнений, і незбагнений, і смертний, і безсмертний, і безкінечний, і кінцевий... (О. Клеман). Саме тому Бог може бути непізнаним і пізнаним, у тому числі і концептуальним шляхів. Дане розуміння Бога близьке екзистенціальному, де Бог розуміється як “протиіреччя у визначенні”, тобто суперечливе поєднання несумісних характеристик.

У зв'язку з вищевикладеним можна говорити про парадокс логічного пізнання та мислення: логіка як наука про вивідне знання, яке усе доводить і нічого не приймає на віру, сама базується на аксіомах логіки, що мають логічний імунітет, тому що їх неможливо ані довести, ані спростувати. Даний парадокс має багато проєкцій, одну з яких ми знаходимо в логіці визначення, про що ми вже писали: визначаючи щось одне, ми, фактично, визначаємо щось інше, потрапляючи в зачароване коло. Якщо ж ми спробуємо визначити світ у цілому, то повинні порівняти його з тим, що світом не є, тобто з Ніщо. Виходить, що світ у цілому визначається через Ніщо, а тому є цим Ніщо. Тобто, визначаючи світ, ми низводимо його до Ніщо, заперечуючи світ. Визначити ж світ із нього самого неможливо, що знаходить своє вираження в математичній теоремі про неповноту, доведену К.Гьоделем і передбачену більш ніж на сто років Шопенгауером. Повторимо, що вона говорить: в достатньо багатій формалізованій мові є вірні твердження, довести котрі за допомогою засобів, формалізованих у даній мові, принципово неможливо. Таким чином, процедура визначення не може мати самодостатньої підстави, тому що несе в собі “заряд” самозаперечення, незалежно від того, чи застосовується вона у відношенні до окремого предмета, людського Я, цілісного світу або Абсолюту.

Що стосується волі, то вона, як виразник автономно-вільного початку, є сутність вже за своїм визначенням позамежна, надсвітова. Даний висновок можна проілюструвати роздумами П.В. Сімонова, творця інформаційної теорії емоцій. Він пише, що воля, на відміну від феноменів нашого інерційного світу, де тіла від поштовху прискорюються, а перед перешкодою уповільнюються своє прямування, виявляє неінерційні (позамежні) властивості: від поштовху вони сповільнюються, а перед перешкодою прискорюються. Тут воля діє “від протилежного”: вона атрофується поза перешкодами та посилюється при їхній наявності. Так поведуться в уявному неінерційному світі тіла з уявною масою, подібної до “корінь квадратний із мінус одиниці”. Тобто, воля є сутність “позамежна”, що заперечує себе, і, як тільки у Всесвіту пробуджується Я, що володіє вільною волею, воно використовує вольовий потенціал для самозаперечення, тобто для заперечення “неістинного Я” на “користь” деякого щирого позамежного Я, яке може виступати Першопричиною, або “Програматором” світу, котрий характеризується парадоксальною природою, оскільки, діючи на світ, він сам піддається оберненому впливу вже тому, що включається в процес дії. Звідси виникає християнське поняття “кенозіс”, яке означає, що будь-який акт Бога, спрямований на світ, є приниження Всевишнього.

Для того, щоб проілюструвати дію механізму волі, наведемо висновки Б.Беттельгейма, який провів декілька років у фашистських концтаборах і написав книгу “Прояснене серце”. Він вивчив умови табірної середовища, де відбувається швидка деградація особистості: колективна відповідальність за проступки; знищення тих, хто якимось виділявся з юрби, що змушувало ув'язнених зливатися із загальною масою; і, що найголовніше, – позбавлення в'язнів самостійності, коли кожний самостійний крок карався; регламентація до дрібних деталей табірної життя. Автором книги був знайдений метод запобігання корозії особистості – створення сфери автономної поведінки, де можна самостійно діяти і нести за свої вчинки особисту відповідальність. Для цього потрібно було робити те, що в таборі не заборонялося, наприклад, чистити зуби.

Діалектичним антагоністом процесу розвитку волі є трансний фон життя, що ілюструється психологічними дослідженнями феномена швидкого сну. Відомо, що в стані гіпнотичного трансу активна права півкуля головного мозку людини [14], яка активна й у стані сну зі сновидіннями [15], де, до речі, має місце активізація статевої функції людини [16]. Таким чином, у стані швидкого сну, що виступає як сугестивний програмує чинник, у людини формуються психологічні установки, що і визначають її подальший сценарій життя. Саме тому сюжети сновидінь вповнюють роль пророцтв. Як бачимо, ми, по суті, постійно перебуваємо в стані “своєрідної післягіпнотичної драми нижчого рівня” [17], тобто, людина не є самосуццю, самостійною істотою, але діє як “загіпнотизований” зовнішнім середовищем автомат. Звідси можна зробити висновок, що образно-метафоричний (правопівкульовий) аспект соціальної дійсності, відображений у релігії та мистецтві, відіграє роль програматора людської поведінки, постаючи “віддуком” позамежного Я, вільного від детермінізму світу.

Ми бачимо, що сон із сновидіннями, з одного боку, постає як сугестивний чинник майбутнього поведінки людини, а з іншого боку, – є наслідком її минулого поведінки і виступає засобом гармонізації психічних процесів [16]. Тобто, причина (денне існування) та наслідок (сон із сновидіннями) є одним і тим самим, виявляючи феномен цілісної причинності: “Все, що несуть нам сон і бденьє – лише сновиденьє в сновиденьї” (Е.По).

(11) Отже, бути Я – значить бути відреченим від себе і мислити про Бога, “перебувати в Бозі”. Даний висновок підтверджується сутністю Христа, про яку в Євангелії від Іоанна сказано: “Я нічого не можу творити Сам від Себе. Як Я чую, так і суджу, і Мій суд справедливий – не шукаю бо волі своєї, але волі Батька, що послав мене... Якщо свідчу про Себе Я Сам, то свідчення Моє неправдиве...” [5, 30–31]. У індуїзмі ми зустрічаємося з чимось подібним. У Бхагавад-Гіті можна прочитати, що вищою долею тих, хто живе, є доля

самозабутнього служіння Божеству, а ціль життя людини – стати зняряддям божественної волі. У даосизмі ми зустрічаємося з божественним принципом недіяння, що заперечує маніпуляторно-індивідуальну природу людини в ім'я спонтанно-інтуїтивної поведінки “істинно мудрої людини”: “безмовний, перебуває в недіянні, але усьому причетний; незворушний, не управляє, але усе тримає у порядку. Те, що називаю “недіянням”, означає не випереджати ходу речей; те, що називаю “усьому причетний”, це слідувати ході речей; те, що називаю “усе тримає у порядку”, додержуватися взаємної відповідності речей” [18]. Порівняйте з біблійним принципом: “нехай твоя права рука не відає, що робить ліва”. У буддизмі метою людського існування є пробудження “вищої” природи. У її рамках людина переборює протистояння Я і не-Я, приймаючи принцип “анатта” (відсутність Я, квієтизм), відкидаючи бажання та волю, виявляючи “дзен” як виразник інтуїтивно-просвітленої поведінки, що відповідає стану самореалізації А.Маслоу, а також трансперсональному буттю, виявленому дослідженнями Ст.Грофа.

Загалом, для людини, що прагне стати Я, актуальним є процес самовідчуження (*самозречення, орятування, звільнення, пробудження, просвітління, нірвани...*) від уявного, ілюзорного Я на користь якоїсь “поза межної Сутності”. На практиці даний процес має такий вигляд: ми формуємо тотальну відмову від свого Я, “відчуваючи” (“фіксуючи”) наявність Вищого Я, що “є присутнім” у нас. На Сході дана практика реалізується у заклик: “спустося і Я тебе наповню”. На Заході, в рамках християнства, з актом самозречення ми зустрічаємося, коли чуємо молитви, що закликають Святий Дух “прийти і вселитися в нас”. Метод самотрансценденції відрізняється від містичних практик тим, що в ньому наявний не простий “заклик Божества”, а принцип розширення свідомості до рівня *парадоксального бачення світу*, тому що “відчувати”, “фіксувати”, мислити поза межами – це відбивати його, використовуючи форми, поза межні світу. Єдиною ж такою формою є в плані образного мислення *Ніщо, Пустота, Велика Межа*, а в плані логічного мислення – *парадокс*. Єдиною ж формою людської активності, що сприяє “розумінню” Ніщо, є трансцендентальна (тобто, поза межна, “пустотна”) медитація (у християнській аскетичній антропології – “чиста молитва”, де відсутні як думки, так і образи), що дозволяє досягти “недуальності”, “розірвати узи концептуального мислення” [19], тобто звільнитись від принципу Я, ставши “істинно мудрою людиною”. Як говорять на Сході, Бодхисаттва (довершена Сутність) повинний перебувати в довершеному знанні, залишаючись у пустоті, його довершене знання порожнє, а мудрість зріє через “пустотність”.

Мотиваційний же чинник, що змушує медитувати, впливає зі сформованого парадоксального мислення, яке є результатом розвитку концептуального мислення, котре незмінно приходить до парадокса як до логічного завершення своєї еволюції.

Необхідно відзначити, що ставши Я через причетність до Абсолюту (через обожіння: “Бог став людиною, щоб людина стала богом”, – читаємо ми у вчителів християнської церкви), людина осягає і дві інші іпостасі Абсолютного (див. вище наш аналіз Абсолютного), тобто переймається повнотою реальності, поєднуючи *єдине (континуальне) та множинне (дискретне) у Ціле*, про що в книзі “Філософія імені” писав О.Ф. Лосєв.

Для того, щоб воля людини досягла критичного рівня розвитку і дозволила його Я учинити акт самозречення, вона повинна зустрітися з принципово непереборною перешкодою, яку вона прагне перебороти будь-яким чином. Що це за перешкода? Вона повинна впливати із найграндіознішого завдання Всесвіту, підвладного тільки Богу як абсолютній сутності. Що це за завдання? Це завдання створення, руйнації або порятунку світу. Створювати або руйнувати цілий світ мовби немає необхідності, а от задача порятунку світу є дуже актуальною. Ось чому буддист дає обітницю “звільнити всі істоти у Всесвіті, скільки б їх ні було”. Звідси виникає *нове розуміння феномена “спокутної жертви” Христа*. Воля Христа досягла рівня задачі по порятунку Всесвіту, коли Його вольовий потенціал досяг “критичної міри”, що призвело до акта самозречення, за допомогою чого Син людський піднявся до статусу поза межного Я – статусу Свого Батька. Ми бачимо, що задача Христа по порятунку людства була *принципово нездійсненою*, і саме в силу цього Він зміг стати Богом.

(12) Висновок нашої статті парадоксальний. Людина володіє вільним Я тільки тоді, коли відмовляється від свого Я, своєї свободи. Даний висновок узгоджується з Ж.-П. Сартром, який писав, що людина буває вільною тільки в умовах несвободи – у “концтаборі, в’язниці, під п’ятою окупантів”. Умови несвободи пробуджують волю як сутність, що діє “від противного”, як людське Я, що чинить *тотальну відмову від себе*, тотальне самозречення, на межі котрого виявляється щира природа Людини, “яка вмє вмирати”. Як писав М.Монтень у “Досвідах”, “міркувати про смерть, значить міркувати про свободу. Хто навчився вмирати, той розучився бути рабом. Готовність померти рятує нас від усякого підпорядкування. І немає в житті зла для того, хто осягнув, що загубити життя – не зло”. Смерть виявляється позитивним моментом нашого життя, про який завжди забувають. Л.М. Толстой відзначав: “Дивовижна непередбаченість людей, які не думають про смерть, а тому не думають про життя”. У Біблії сказано: “якщо пшеничне зерно, яке упало в землю, не помре, то залишиться одне, а якщо помре, то принесе багато плоду”. Або, як записано в Діамантовій Сутрі, “ти повинний призвести до знищення всі істоти; після ж їхнього знищення в дійсності жодне не буває знищено. І за якою причиною?”. Синергетика, наука про принципи саморуху матеріальних форм, учить, що розвиток реалізується за рахунок руйнації, коли, як пише І.Прігожин, система, перенасичуючись ентропійними продуктами розпаду, руйнується, що сприяє кристалізації нової системи, яка знаходиться на більш високому рівні розвитку.

Таким чином, *смерть Я є умовою його життя*. Звідси випливає релігійно-міфологічний комплекс “*смерті-воскресіння*”, що має принципово *граничну* природу. По суті, ми можемо розглядати два рівні Я, що співвідносяться з Брахманом і Атманом індуїзму: Я надсвітлове і Я як світ. Дану координацію ми зустрічаємо у В.С. Біблера, який життя та смерть розглядає в контексті корпускулярно-хвильового дуалізму, де виявляється парадоксальний факт: елементарна частка, з одного боку, є корпускулою, тобто чимось дискретним, обмеженим і локалізованим у просторі; а з іншого боку, вона є хвилею, що принципово не має чіткої просторово-часової локалізації, постаючи континуальною сутністю, а тому як би і не існуючої як щось окреме, визначене [20]. Єдність світу передбачає єдність й хвильового та корпускулярного його аспектів (що співвідносяться з потенційною й актуальною нескінченністю), які теоретично перманентно переходять один у одного через якусь граничну точку, що примиряє їх як протилежності, подібно до того, як, на думку Д.Бома, свідомість та матерія взаємозалежні, але між ними немає причинних зв’язків; вони являють собою вкладені один у одного проекції “більш вищої реальності”, що не є ні матерією, ні свідомістю в чистому вигляді. Такий погляд на предмети дозволяє перебороти класичну картезіанську парадигму мислення та пізнання світу і перейти до цілісно-причинного, тоталогічного, холистичного світорозуміння.

Подібним же чином, два типи Я – дискретно-автономний (Я позамежне) і континуально-цілісний (Я як світ, як “сфера Шварцшильда”) – постійно трансформуються один в одного через серію “*світлових переходів*”, подібно до віртуальних часток фізичного вакууму, що актуалізуються, очевидно, анаслідок принципу “смерті-воскресіння”. Саме за рахунок *логічного* самозаперечення Я, що пробудилося, переходячи в не-Я (світ, *природу*), перетинає МЕЖУ, що відокремлює Я і не-Я, у сфері якої виявляється “відблиск” Абсолюту (*духу*). Дану схему ми можемо знайти у Гегеля у вченні про Абсолютний Дух, що проходить три діалектичних рівні саморозгортання: “*Логіка – Природа – Дух*” (“в-себе-буття” – “іншебуття” – “для-себе-буття”).

Отже, Я постає перед нами в двох іпостасях: як цілісне недиференційоване Я (світ як цілісність, що співвідноситься з континуально-польовим його аспектом, як Бог-Дух, що за своїм визначенням як “дух” не має чіткої просторово-часової локалізації та відповідає принципу нелокальності сутностей мікросвіту); як Я позамежне (Вища Реальність, Бог-Отець, дещо дискретно-ізолюване і самостійне, що співвідноситься з корпускулярно-речовинним аспектом Всесвіту, із макросвітом). “Богом-Сином” (або монадою Лейбніца) можна було б вважати того, хто усвідомить дану координацію двох Я й існує на МЕЖІ Бога і Духа, яка за своїм визначенням як межа конститує *початок і кінець*.

(13) *Межа, що виступає нейтральним, центральним моментом будь-якого відношення*, відбивається в структурі логічного судження. Справа в тому, що структура логічного силогізму універсальна та впливає зі структури старогрецького міфу [21]. У даній структурі (суб’єкт – зв’язка – предикат) зв’язка як межа між двома логічними термінами має вирішальне значення і є логічною та мовною універсалиєю, а виникнення логіки як науки залежить від тієї ролі, яку відіграє дана зв’язка [21]. Відомо також, що “людські гени відтворюють себе не в деякій загальній аморфній масі населення країни, регіону, континенту або світу в цілому, а саме в етнічних межах” [22]. Скажемо також, що життя “роїться” на межах трьох середовищ – океану, суші та повітря [23]. Про роль межі ми можемо дізнатися і з факту про так звані “третинні зони мозку” А.Р. Лурії (зони асоціативного перекриття), де вторинні зони, що реалізують специфічні функції, перетинаються, і де втрачається модальна специфічність. Саме третинні зони забезпечують чуття більш високого порядку [24]. Феномен межі ми знаходимо й у такому факті: “максимум клітин, що діляться, припадає на досвітні часи, коли ніч змінюється світловим періодом” [25]. Цікаво, що період від трьох до п’яти ранку багатьма езотеричними джерелами вважається моментом “Х”, коли космос і людина “стикаються” (Ю.М. Канигін). Чаклуни старожитності, як відзначав К.Кастанеда, називали час заходу та сходу сонця “щільною між двома світами”. Психологам відомо, що в стані переходу між сном і бадьорістю наявна парадоксальна фаза, що є шуканою ціллю духовних практик: “Грань между сном и бодрствованием условна; то и другое, сочетая в духе, ты в третьем состоянии обязан себя ввести” (В.Сідоров). У психології перехідні фази в процесі росту організмів називаються критичними, сензитивними, біфуркаційними, що відіграють вирішальну роль у виборі напрямку органогенезу й у формуванні психічних функцій. У концепціях вирішення проблеми, прийняття рішення межа може розумітися як “логічний вакуум” – невід’ємний атрибут усякого пізнання, що, розвиваючись стрибкоподібно, час від часу виявляє “логічні вакууми”, які заповнюються логічною думкою після процесу осяяння [26]. У екзистенціалізмі “граничній ситуації” між життям і смертю (що співвідноситься з такими культурологічними феноменами, як ініціація, посвячення, водохрещення і т. ін.) надається вирішальне значення в процесі прозріння людиною своєї сутності.

Парадокс межі вловив М.М. Бахтін, який писав, що “людина ніколи не збігається із собою... шире життя особистості здійснюється як би в точці цієї розбіжності” [27]. Новозаповітний Бог говорить про Себе як про “початок і кінець, Альфу й Омегу” (Іоан. 1, 8): “Тому що усе з Нього, Їм і до Нього” (Рим. 11, 36). Господь Крішна також визначає Себе як “початок, середину і кінець всіх утворень” (Бхагавад-Гіта, 6, 7). Тут просторово-часові межі Всесвіту сакралізуються, виявляючи парадокс розвитку, або виникнення, у контексті якого наслідок одночасно виникає з причини і не виникає з неї, даючи підставу говорити про наявність так званої *цілісної циклічної причинності*, в рамках якої причина і наслідок не диференціюються, переходячи один в одного й актуалізуючи *перманентну межу даного переходу*.

(14) Розуміння *циклічної причинності* можна поглибити, якщо розглянути категорію причини-наслідку в контексті співвідношення причинності та модусів часу і вічності. Можна сказати, що, як думав буддистський філософ

Гаудапада, причину і наслідок неможливо мислити як роз'єднаними в часі в силу їхньої внутрішньої співвіднесеності, так і існуючими одночасно, оскільки в даному випадку зникає відмінність причини-наслідку від зв'язків іншого роду, таких як взаємодія частин організму (синхронічні зв'язки), що надає йому статус цілісної системи. І якщо причинно-наслідковий ланцюг є лінійним, діахронічним, то без першої та кінцевої причини він "повисає в повітрі" (у контексті модусу вічності), а якщо даний ланцюг циклічний, синхронічний, то причина і наслідок не диференціюються, вони взаємообумовлюються, подібно "породженню батька сином" [28]. Якщо говорити про Всесвіт у цілому, то застосовувана до нього модель замкнутого світового часу (тобто циклічного детермінізму) веде до відступу від принципу причинності [29], до порушення аксіом часового порядку [30]. З іншого боку, теоретично час повинний бути кінцевим, принаймні, в напрямку до минулого [31], що виявляє принципово нерозв'язну проблему народження Всесвіту, який неможливо визначити як кінцеву, або безкінечну, в просторово-часовому відношенні річ. Тобто до світового простору і часу в цілому неможливо застосувати ні поняття метричної кінцевості, ні поняття метричної безкінцевості [32].

Тут межа Всесвіту виявляється парадоксально-невизначеною, у ній буття та небуття як би переходять одне в одне, коли небуття кінцевого предмета є теоретичною умовою його буття [31, с. 139]. А сутність явища чи предмета, як вважають деякі філософи, тут виявляється в точці вмирання цього предмета, на межі переходу його до небуття. (А.Ф. Лосев, А.В., В.А. Басенко) *Отже, позамежне Я, "що межує" зі світом, є теоретичною умовою буття Всесвіту, його генетичним початком.* Цікаво, що всі граничні (біфуркаційні) явища парадоксальні, тому що сама межа, як ми писали, може належати і не належати сутностям, між якими вона пролягає. Тут межа може розумітися як "перехрестя функцій", місце, де "накопичується структура" [33], тобто межа є *концептуальним фокусом буття*, що дозволяє зв'язати воедино те, що було (минуле, генетичні початки), із тим, що буде (майбутнє, еволюційну ціль), за допомогою чого кристалізується *структура як єдність її історії та перспективи.*

Даний висновок впливає з парадокса розвитку, виходячи з якого, світ розуміється як єдність потенційно-можливого й актуально-дійсного: як підтверджує квантова фізика, потенційно-можливий аспект Всесвіту є його невід'ємним фундаментальним атрибутом, а простір і час нерозривно пов'язані, коли, відповідно до геометрії Г.Мінковського, усе, що може відбутися, вже існує в майбутньому і продовжує існувати в минулому. Дійсно, розвиток як процес зміни передбачає виникнення чогось нового із чогось старого, що відстоїть від нового в лінійному причинно-наслідковому ланцюгу подібно до того, як причина передує наслідку. Але якщо нове виникає зі старого, то можна припустити, що або нове виникає з Ніщо, або це нове міститься у старому в потенційному стані. Але тоді воно не є принципово новим, а *сам наслідок не є, по суті, наслідком, тому що міститься в причині.* Виходить, майбутнє не є майбутнім у повному розумінні цього слова, тому що, знову ж, майбутнє виявляється як те, що міститься у минулому. Бл.Августин суть даного парадокса висловив таким чином: "Всяке минуле вже не є існуючим, а всяке майбутнє ще не є існуючим, отже, як минуле, так і майбутнє є хибамі в бутті". Виходячи з цього, можна зробити висновок: *реальність існує лише мить між минулим і майбутнім, у сфері межі (у точці біфуркації) між ними.* А мить, як думають деякі вчені, ідентична вічності.

Дійсно, виходячи з парадокса розвитку, можна сказати, що світ у потенційному, латентному, згорнутому, не проявленому вигляді містить у собі всі можливі власні метаморфози, план своєї еволюції, що поданий у ньому як потенційно-статична модель, або структура його подальшої еволюції. Виходить, що *структура системи тотожна структурі її еволюції.* Даний висновок відповідає поглядам як Арістотеля, так Канта і Гегеля, який писав, що розвиток живого заздалегідь визначений: "кінцеве, або результат, у такій же мірі є першим, із чого починається рух і власна ціль, що перетворюється ним у дійсність" [34, т. 4, с. 139]. Можна говорити разом із Т.П. Лолаєвим, що "породження причиною наслідку відбувається не від минулого до теперішнього (а від нього до майбутнього), а від того, що є, до того, що стає" [35]. Як пише Шрі Ауробіндо, творець "інтегральної йоги", "на початку... було Вічне, Безкінечне, Єдине. Усередині... знаходиться кінцеве, Множинність. Наприкінці... буде Єдине, Безкінечне, Вічне. Але коли ж був початок? Немає такого моменту в часі, оскільки початок існує кожну мить" [36]. *Отже, людське Я як світ у цілому перебуває в постійному становленні та розвивається в собі, із себе і через себе, що відповідає гегелівській діалектиці Абсолютного Духа.*

(15) Механізм *становлення Я як світу* має такі концептуальні обриси. Еволюцію людини і космосу можна розуміти як таку, що починається від деякого "нейтрального" центру (МЕЖІ) і проходить шляхом розщеплення його на "правий" і "лівий" модуси, причому, лівий модус поданий як потенційно-можливий (неентропійний), а правий – як актуально-дійсний (ентропійний).

У сучасній філософії, антропології, психології процес еволюції живих форм також розуміється як явище розщеплення фундаментальної симетрії організмів і середовищ, як перехід від простого до складного [37] а результаті "біологічного вибуху" [38]. А мова відбулася через "великої лінгвістичної вибух". Сучасна космологія інтерпретує процес народження Всесвіту приблизно в такій же формі, коли вважає, що він виник в результаті "вибуху" із "симетричної" "праречовини" (фундаментальної вакуумної симетрії, сингулярного стану матерії тощо) за допомогою розщеплення її на речовинну та польову складові [39]. Як вважає Г.І. Наан, народження Всесвіту є процес розщеплення *Ніщо на Дещо і Антидещо* (на надлишкову і недостатню сутності, плюс і мінус), що призводить до актуалізації всіх відомих фізичних явищ [40]. Подібне ж розуміння ми зустрічаємо в сфері релігійно-міфологічній.

Так, у філософії даосизму існує розглядається як те, що народжується з деякого першопочатку (Тайцзі) за допомогою поділу його на дві елементарні форми (сили Ін та Ян). “Єдине в даосизмі означає Абсолют у стані невимовності, що передує всім явищам: його творчий початок реалізується через подвійний рух – через поділ одного надвоє і через новий синтез. З цих метаморфоз виникає безкраїсть” [41]. Микола Кузанський розробляв неоплатонічну ідею еманції, вічного породження необмеженим обмеженого, єдиним множинного, коли Бог, будучи необмеженою можливістю всього існуючого, абсолютною єдністю, виявляється таким, що містить у Собі в “згорнутому” вигляді всю безкінечну розмаїтість природного та людського світу, спроможного розвертатися, актуалізуватися. Релігійно-міфологічне мислення, що є виразником цілісно-синкретичного розуміння світу, проводить думку, що все існуюче створено Богом із “нічого” (2 Мак. 7, 28) за допомогою розщеплення (дихотичного поділу) його на світло і темряву (щось позитивне і негативне, чоловіче і жіноче).

Подальший розвиток людини і космосу йде від правого до лівого, від чого спостерігається прямування до синтезу правого та лівого. Це – повернення до Початку – парадоксально-граничної, двоїсто-антиномічної сутності, про яку В.Сідоров у статті “Сім днів у Гімалаях” пише так: “Форма і безформне. От що таке Абсолют. Ні форми, ані безформного. От що таке Абсолют. Вічне і кінцеве. От що таке Абсолют. Ні вічного, ані кінцевого. От що таке Абсолют. Смерть і безсмертя. От що таке Абсолют. Ні смерті, ані безсмертя. От що таке Абсолют. Нехай негативне і позитивне замкнуться в тобі і висіче іскру Вогню, згораючи в якій, ти знаходиш злиття з Абсолютом”.

(16) Вищевикладене є спробою логічного пояснення проблеми людського Я та його відношення зі світом і Абсолютом. *У рамках даного пояснення науково-теоретичний і релігійно-міфологічний аспекти відображення та освоєння дійсності людиною виявляються, у відомому розумінні, методологічно ізоморфними.* Саме тому при написанні даної статті ми застосовували “ненауковий” інформаційно-надлишковий метод **рекурсії** (періодично поверталися до головної посилки і розглядали її в різних контекстах), використовуваний у видатних художніх творах [42]. Як ми думаємо, сильною стороною нашого аналізу є те, що ми виходимо з принципу “леза Оккама” і не залучаємо “зайві” сутності для пояснення реальності, “даної нам у наших відчуттях”. Ця реальність трипостатна.

Ми можемо говорити про *три фундаментальні сутності*, розкриті нашим аналізом: **світ** (Я як світ, як юнгівська Самість, що виступає регулюючим центром колективного несвідомого, Бог-Дух), **Я** (Я позамежне, щось контрарне, протилежне світу, Бог-Отець), а також **межа** (Бог-Син), що інтегрує їх “неподільно і незлітливо”. Межа як парадоксальна сутність відбивається в понятті “еволюційної середини”, або “перехідної сходинки” від однієї якості до іншої, у сфері котрої старої якості вже немає, а нової – ще немає [43]. Її Арістотель, Гегель та інші філософи називали “середнім терміном” стосовно понять, що фіксують початковий і завершальний якісний стан об’єкта, розвиток якого аналізується. У філософській літературі відношення таких “*півпротилежностей*” називають *контрмедіальним*, на відміну від контрарного відношення, що відбиває “повну” полярну симетричну протилежність предметів та явищ (наприклад, тьма і світло, суб’єкт і об’єкт), і на відміну від контрадикторного відношення (темене – нетемне, тобто не несветле; суб’єкт і не-суб’єкт). Спробу аналізу цього контрмедіального, рівноважного, міжякісного шабля процесу розвитку ми знаходимо в гегелівській діалектиці [34]. Гегель розглядав стан індиференції, рівноваги протилежностей як ключову умову, “пусковий” момент переходу буття в сутність. Цей стан Гегель визначає як “форма безформного”, а сучасні філософи – як екзистенцію, або “буттям-у-проміжку” (inter-esse).

(17) У *екзистенціалістичному розумінні* людська реальність розглядається як така, котра має принципово *проміжний* характер, котра залежить від чогось іншого, що вже не є людиною. Екзистенція як *гранична сутність* розуміється філософами як щось внутрішнє, що постійно переходить у зовнішнє предметне буття, що виражає собою “справжнє існування”. Тут виявляється схема переходу до справжнього існування, що розробив С.К’єркегор. Він виділив *три головні стадії висхідного прямування до “справжнього існування”*, тобто до екзистенції: *естетичну, етичну і релігійну*. Принцип естетичної стадії – детермінація зовнішнім і орієнтація на насолоду. Принцип етичної стадії – обов’язок. Це вже самовизначення суб’єкта, здійснюване розумовою уявою. Дана абстрактність морального закону переборюється лише на релігійній стадії існування, коли людина *неймовірним зусиллям волі* відмовляється від старих навичок, приймає страждання як принцип існування, залучаючись до долі розп’ятого Христа [44]. При цьому людське існування виявляється наскрізь парадоксальним. Е.Гуссерль, творець феноменологічної редукції (у якій на перший план висувається змістовий зв’язок свідомості та світу і перегляд крізь нього всіх різноманітних відношень людини і світу, *що, до речі, ми і використовуємо у своєму аналізі*), говорить про парадокс людської суб’єктивності, що одночасно є і світом, який конститує суб’єкт, та існуючим у світі об’єктом, а також розширюється до парадокса універсальної інтерсуб’єктивності, що є людством, що містить в собі всю сукупність об’єктивного, є частиною світу й у той же час конститує весь світ [44, с. 94]. Ми бачимо, що подана Е.Гуссерлем “остаточна” координація реальності багато в чому схожа з нашою координацією фундаментальних сутностей, яку ми не просто декларуємо, а *логічно інтерпретуємо*.

(18) Ідея “позамежного Я, а також Я, розлитого у Всесвіті, знаходить своє вираження в явищі нелокальності фізичних процесів. Д. Бом в книзі “Цілісність і порядок, що домислюється” (1983) досліджував парадокс нелокальностей. Він розробив математичну модель нелокальних прихованих перемінних і постулює “явний” (explicate), чи розгорнутий порядок, що утворює чотирьохмірний континуум, відомий пост-ейнштейнівській науці. Цей порядок, який називається нами видимим світом, Д. Бом іменує явним, чи розгорнутим

(“виявленим”), тому що він розміщується в просторі-часі – кожна його частина має місце, тобто визначене положення в просторі-часі. Далі Д. Бом постулює порядок, що ми імплікуємо (implicate), чи згорнутий порядок, що пронизує, трансцендує чотирихмірний явний всесвіт Ейнштейна. Цей згорнутий (“невиявлений”) порядок такий, тому що він не міститься в просторі-часі – жодна його частина не має положення. Його неможливо знайти тільки в даній точці – він у будь-якій місці – ніде і скрізь. Його не можна локалізувати в часі – він у будь-якому часі і існує завжди. При цьому тільки явні прояви цього порядку виявляють локальність, він же сам залишається нелокальним. Цей явний порядок, згідно К. Прібраму, грубо відповідає апаратному забезпеченню комп’ютера чи нашому головному мозку.

На явно-развернутому рівні все має локальність і здається випадковим (поки не вивчені дрібні, квантові частини); на імпліцитно-згорнутому рівні усе має нелокальність і здається не випадковим.

У нелокальному згорнутому порядку інформація не можемо мати локальність, але трансцендує усі локальності. Вираження “інформація, що не має локальності”, багато в чому нагадує індуїстське поняття Брахмана (котрий не має особистісного буття), китайську концепцію Дао, “Великий Розум” О.Хакслі і “Свідомість Будди” буддизму махаяни. Схоже, що виявлений світ зараз виявляється за допомогою феномена так званих торсіонних полів (Г.І. Шипов, А.Є. Акімов). Відомий парадокс Лао-цзы (“величезне знаходиться в дрібному”) починає набувати змісту для західної людини після того, як вона починає розуміти поняття “нелокальної інформації”.

Е. Г. Уокер у своїй роботі “Квантовий антрополог” (1975) розвиває ідеї нео-бомівської моделі схованої перемінної, у якій свідомість не має локальності і здається нам локалізованою через помилки нашого сприйняття. У цій моделі наш розум не знаходиться в нашому головному мозку, а нелокально проникає-трансцендує простір-час у цілому. Наш мозок, таким чином, просто “настроює” цю нелокальну свідомість. Е. Уокер приводить математичну модель цього нелокального Я і з її допомогою пророкує частоту прояву психокінеза парапсихологів. Його результати збігаються з результатами тих, у кого найбільш успішно виходять експерименти з психокінезом.

Все вищесказане знаходить втілення в принципі антропологічної причетності світу, який вказує, що світ багато в чому такий, яким його конструює з ним взаємодіюча людина. Дж. Уілер говорить, що спостерігач створює Всесвіт, що спостерігається. Ілюстрацією даному твердженню можуть служити такі парадокси квантової фізики, як “Миша” Ейнштейна, “Кім” Е. Шредінгера. Розглянемо парадокс “Миша”: Ейнштейн якось сказав, що якщо, згідно квантової теорії, спостерігач створює чи частково створює те, що він спостерігає (коли спостерігач і що спостерігається складають єдине ціле; подібно до цього буддизм учить, що око і сонце, яке воно спостерігає, є “єдиним візерунком, цілісним нерозривним комплексом”), то миша може перетворити Всесвіт просто подивившись на нього. Оскільки це здається абсурдом, Ейнштейн вважав, що в квантовій фізиці міститься якась велика нерозпізнана вада.

(19) Окреслення вищенаведеної архітекtonіки світобудови містить у собі *людину, цілісну, граничну, абсолютну сутність, яка виявляється усією світобудовою та кожним її конструктом окремо*, що відповідає орієнтальному принципу “єдності жертви, того, хто приносить жертву і місця, де вона приноситься” (Р.Роллан), а також узгоджується з антропними космологічними аргументами (Фролов, 1983; Barrow, Tipler, 1986; Налимов, 1989; Гулыга, 1989), як і з новим розумінням фізичного вакуума. Єдність людини і світу, як і буття та свідомості, знаходить висвітлення в антропному принципі (який колись відіграв велику роль у філософії Арістотеля і в теологічній думці), що виходить із розуміння людини як активної та органічної частини космосу і Всесвіту. *Антропний принцип (антропні космологічні аргументи, принцип космологічного доповнення* [1, с. 12]) ґрунтується на факті, встановленому астрофізиками: виникнення розумного життя впливає зі структури фізичного світу й особливостей його розвитку. Але можливість виникнення цієї структури наближається до нуля, тому варто припустити [45], що або одночасно існують усі можливі світи, в одному з яких мав місце збіг, узгодження множини чинників і величин, або має місце якийсь прихований принцип, котрий організує Всесвіт певним чином. Справа в тому, що множина фізичних величин і констант, що характеризують наш Всесвіт, виявляються дуже тонко “підігнаними” одна до одної. Незначна зміна тільки однієї з них призведе до загибелі світу. Таким чином, світ існує в дуже вузьких фізичних рамках, коли зміна одного з його елементів неодмінно спричинить кардинальну зміну цілого світу (П.Девис). Тут ціле і частина виявляються тотожними, тому вся множина елементів Всесвіту повинна виступати проекцією *Єдиної Сутності*, інакше ці елементи не можуть бути так гармонійно узгоджені один з одним. У висновку наведемо слова Поля-Валері, що відповідають усьому вищесказаному: “Творець – це той, кого творять”.

ЛІТЕРАТУРА:

- 1.Казначеев В.П., Спиринов Е.А. Космопланетарный феномен человека. – Новосибирск: Наука, 1991.
- 2.Лосев А.Ф. Типы отрицания // Диалектика отрицания отрицания. – М.: Политиздат, 1983. – С. 149–170.
- 3.Югай Г.А. Философские проблемы теоретической биологии. – М.: Мысль, 1976. – С. 22–23.
- 4.Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – С. 77.
- 5.Марков Ю.Г. Функциональный подход в современном научном познании. – Новосибирск: Наука, 1982. – С. 239.

6. Психология развивающейся личности / Под ред. А.В. Петровского. – М.: Педагогика, 1987. – С. 13–15.
7. Ильенков Э.В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. – М., 1979. – С. 183–237.
8. Гегель Г. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. – М.: Мысль, 1971–1974. – Т. 2. – С. 173.
9. Зелиг К. Альберт Эйнштейн. – М.: Мир, 1964. – С. 67.
10. Лосев А.Ф. Философия имени. – М.: Изд. МГУ, 1990. – С. 19–22.
11. Ленин В.И. ПСС. – Т. 29. – С. 116.
12. Горский Д.П. Обобщение и познание. – М.: Политиздат, 1985.
13. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения Праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 47–69.
14. Каструбин Э.М. Трансовые состояния и “поле смысла”. – М.: КСП, 1995.
15. Голубева Е.А. Индивидуальные особенности памяти человека. – М.: Педагогика, 1980. – С. 44–53.
16. Лаберж С. Осознанное сновидение. – К.: София, 1996; Практика осознанного сновидения. – К.: София, 1996.
17. Психотерапия и духовные практики. – Минск: Вида-Н, 1998. – С. 34.
18. Литература древнего Востока. Тексты. – М.: Изд. МГУ, 1984. – С. 228, 259–260.
19. Хемфрейс К. Концентрация и медитация. – К., 1994. – С. 131, 148.
20. Библер В.С. Мышление как творчество. – М.: Политиздат, 1975. – С. 181–190.
21. Юдакин А.П. Развитие структуры предложения в связи с развитием структуры мысли. – М.: Наука, 1984. – С. 141.
22. Рычков Ю.Г. История как фактор генетического развития народонаселения // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – С. 168.
23. Голицын Г.А., Петров В.М. Гармония и алгебра живого. – М.: Знание, 1990. – С. 71.
24. Спрингер С., Дейч Т. Левый мозг, правый мозг. – М.: Мир, 1983. – С. 230.
25. Рыбаков В. Влияние непрерывного освещения животных на суточный ритм профилиративной активности их организмов // Журнал общей биологии, 1979. – Т. 11, № 5.
26. Алексеев П.В., Панин А.В. Теория познания и диалектика. – М.: Высш. школа, 1991. – С. 21–22, 184.
27. Как построить свое “Я” / Под ред. В.П. Зинченко. – М.: Педагогика, 1991. – С. 115.
28. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983.
29. Уиттроу Дж. Дж. Естественная философия времени. – М.: Мир, 1964. – С. 56–58.
30. Ахундов М.Д., Баженов Л.Б., Чудинов Э.М. Концепции пространства, времени, бесконечности и современная космология // Философские проблемы астрономии XX века. – М.: Наука, 1976. – С. 353–354.
31. Кармин А.С. Познание бесконечного. – М.: Мысль, 1981. – С. 176–181.
32. Мостепаненко А.М. Космологические антиномии Канта и проблема диалектического противоречия // Вестник Лен. ун-та, 1970. – № 11.
33. Петров М.К. Самосознание и научное творчество. – Ростов-на-Дону: Изд. РГУ, 1992. – С. 47.
34. Гегель Г. Сочинения. – М.: Изд. АН СССР, 1932–1958. – Т. 4. – С. 6; Т. 5. – С. 441, 445.
35. Лолаев Т.П. О “механизме” течения времени // Вопросы философии, 1996. – № 1. – С. 51–56.
36. Сатпрем. Шри Ауробиндо или путешествие сознания. – Л.: Изд. ЛГУ, 1989. – С. 259.
37. Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и комплексность в физических науках. – М.: Наука, 1985.
38. Морозов Л.Л. Поможет ли физика понять, как возникла жизнь // Природа, 1984. – № 12. – С. 38–48.
39. Новиков И.Д. Как взорвалась Вселенная. – М.: Наука, 1988.
40. Наан Г.И. Симметрическая вселенная (доклад на Астрономическом совете АН СССР 29 января 1964 г.) // Тартуская астрономическая обсерватория. Публикации. – Тарту, 1966. – Т. 56. – С. 431–433.
41. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. – М.: Искусство, 1975. – С. 215.
42. Анисимов А.В. Информатика. Творчество. Рекурсия. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 128 и сл.
43. Андреев И.Л. Происхождение человека и общества. – М.: Мысль, 1988. – С. 281–296.
44. Современная западная философия: Словарь. – М.: Политиздат, 1991. – С. 338.
45. Гулыга А.В. Космическая ответственность духа // Наука и религия, 1989. – № 8. – С. 32–34.

Подано 07.02.2000 р.