

8. Голованов В. Аплодисменты и одобрительные возгласы: тщательно управляемая драма в магазинах Apple / В. Голованов // Habr [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. (1 файл). – Режим доступа: <https://habr.com/ru/post/434518/>.

9. Чудинов А.П. Дискурсивные характеристики политической коммуникации / А.П. Чудинов // Политическая лингвистика. – 2012. – № 2(40). – С. 53–59.

Плавич Володимир Петрович – доктор філософських наук, академік, Заслужений діяч науки і техніки України, завідувач кафедри загальноправових дисциплін та міжнародного права Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

УДК 340.12: 351.91

ДУХОВНА ОСНОВА ПРИРОДНОГО САМОКОНТРОЛЮ СУБ'ЄКТА

У статті розглядається духовна основа природного самоконтролю суб'єкта і перспективи подальшого розвитку і вдосконалення його максимального використання. Автором виявлені трансцендентні, ірраціонально-помежові основи суб'єктивно-свідомого «внутрішнього світу» людини. Виникла можливість розглянути характерні першооснови сутності динаміки духовного буття культури мислення, здійснити аналіз інтенцій діяльності мислення та його іманентних апріорних структур в людському існуванні.

Ключові слова: природний самоконтроль, «душа» як субстанція суб'єкта, правове регулювання, екзистенційна субстанційність, субстанційні властивості «душі», феномен душі.

ДУХОВНАЯ ОСНОВА ПРИРОДНОГО САМОКОНТРОЛЯ СУБЪЕКТА

В статье рассматривается духовная основа природного самоконтроля субъекта и перспективы дальнейшего развития и усовершенствования его максимального использования. Автором выявлены трансцендентные, иррационально-помежовые основы субъективно-сознательного «внутреннего мира» человека. Появилась возможность рассмотреть характерные первоосновы сущности динамики духовного бытия культуры мышления, осуществить анализ интенций деятельности мышления и его имманентных априорных структур в человеческом существовании.

Ключевые слова: природный самоконтроль, «душа» как субстанция субъекта, правовое регулирование, экзистенций субстанцийность, субстанциальные свойства «души», феномен души.

SPIRITUAL BASIS OF THE NATURAL SELF-CONTROL OF THE SUBJECT

The article deals with the spiritual basis of the natural self-control of the subject and the prospects for further development and improvement of its maximum use. The author reveals the transcendental, irrationally-shredded foundations of the subjective-conscious "inner world" of human. There was an opportunity to consider the characteristic fundamental principles of the essence of the dynamics of the spiritual life of the culture of thinking, to analyze the intentions of the activity of thinking and its immanent a priori structures in human existence.

Key words: natural self-control, "soul" as subject's substance, legal regulation, existential substance, substantial properties of "soul", phenomenon of the soul.

Вступ. Сьогодні постає необхідність виявити яким чином творчість, інтелект, мислення,

а разом з ним знання і наука у своїй діяльності обумовлюють продуктивний поступ суспільства та його соціальних інститутів в реалізації тих завдань, які ставить глобальний світ. Формування стратегічно-орієнтованої національної політики довгострокових трансформацій держави передбачає філософське осмислення духовної основи природного самоконтролю суб'єкта в контексті соціокультурної реалізації та цілісного самовираження.

Постановка проблеми. Науковою проблемою дослідження є системне виявлення перспектив розвитку мислення суб'єкта, його діяльності в умовах сучасної соціокультурної реальності. На основі соціокультурного досвіду інтерпретацій філософсько-правових дискурсів та їх розуміння розкриті в сутності духовної основи природного самоконтролю суб'єкта. Розглянута душа як особливий феномен культури пізнання і мислення. Важливим моментом дослідження є виявлення трансцендентних ірраціонально-помежових основ суб'єктивно-свідомого «внутрішнього світу» людини. Визначено характерні першооснови сутності динаміки духовного буття культури мислення, здійснено аналіз інтенцій мислення та його іманентних, апіорних структур в людському існуванні. Осмислені кореляції іманентних, екзистенціальних та персоналістських інтеракцій як детермінантів мисленевої діяльності в цілісності духовно-культурного буття. Охарактеризовано поняття «душі» і «душевного» через які активізується духовне життя індивіда; душа є суб'єктом духовності, а не її самістю. Там, де є «дух» і «душа» починається активна діяльність індивіда. «Душа» як субстанція діє через матеріальне тіло, одинично духовне та вседуховне.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Науково-теоретичною основою даного дослідження стали праці міжнародних вчених, які досліджували питання духовної основи природного самоконтролю суб'єкта. Зокрема, слід виділити роботи «представників філософії життя» таких вчених, як: А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, А. Бергсон, В. Дільтей, Г. Зіммель та інші.

Мета статті полягає в розкритті сутності духовно-онтологічних особливостей мислення про душу на основі соціокультурного досвіду і інтерпретацій філософських дискурсів та їх розуміння.

Завдання статті – розкрити основні інтерпретації феномену «душа» і шляхом систематизації та аналізу накопичених знань зробити спробу виявити значення поняття душі та її меж у духовному досвіді людства.

Об'єкт дослідження – природний самоконтроль суб'єкта в духовному досвіді людства.

Предметом дослідження є особливості природного самоконтролю суб'єкта в процесах соціальних практик людства.

Виклад основного матеріалу. Для юриспруденції управління природним самоконтролем суб'єкта, зокрема для кримінального процесу та криміналістики, максимальне використання природного самоконтролю має важливе значення [1].

Через поняття «душі» і «душевного» актуалізується духовне життя індивіда. Там, де є «дух» і «душа» починається активна мисленева діяльність. Аналіз процесу самореалізації у сфері евристичного мислення показує, що воно задає стратегію творення нового, буде цілісний образ соціокультурної реальності. Потік мислення і образів завдяки своїм власним потенціям ускладнюється і спонтанно відбудовує себе: відбувається самозростання цілого з частин в результаті само ускладнення цих частин [2].

Актуальність феномену «душі» обумовлена тим, що в ньому зійшлися інтереси класичної і некласичної філософії, психології, юриспруденції, етики, мистецтва і власне науки. Системний аналіз показує численні звернення до проблеми «душі» видатних мислителів різних епох, починаючи з античних філософів: Геракліта, Сократа, Платона, Парменіда, Аристотеля, Р. Декарта, Б. Спінози, Дж. Локка, Г. Гегеля, Павла Флоренського і багатьох інших. І в мистецьких пошуках – її певна «візуалізація» є в роботах В. Кандинського, П. Філонова, П. Пікассо та інших митців.

Основи пропозицій концепту, який пов'язаний з пізнанням духовного, і, зокрема, «Душі», після його трактування у П. Абеляра, запропоновані в роботах Н. Д. Арутюнова, С. А. Аскольдова-Алексеева, С. Г. Воркачева, Д. С. Лихачева, С. Х. Ляпіна, В. П. Нерознака,

М. В. Піменової, Н. В. Іванової, Ю. С. Степанова та інших.

Одна із проблем в пізнанні феномену «душі» пов'язана з методологією філософського пізнання в цілому, на що звертають увагу, зокрема Р. Рорті, П. Стросон, Г. Щедровицький та інші. Так, зокрема, Р. Рорті зазначає, що «ніхто повністю не впевнений являються чи питання, які обговорюються, необхідними питаннями, або просто випадковими побудовами [3]. За думкою Р. Рорті, «ми повинні утверджувати себе через вираження порівняно кращих запитань, а не засобом порівняно кращих відповідей на вічні «глибокі», «фундаментальні питання», на які наші попередники відповідали погано» [3].

Безумовно, мати таке бачення і вести такі судження, це великий ризик і ще більша відповідальність, бо існує же позиція, у якій твердо і безповоротно сказано – щось людина має знати, а щось їй не дано знати. Так, зокрема, Г. Щедровицький зауважує, що «...це взагалі не наша з Вами прерогатива, як там в об'єкті знає Господь Бог, але ніколи не говорить. В крайньому випадку цим може займатись такий інститут як Наука...» [4]. Актуальна думка і про соціальну природу пізнання феномену «душі» у Г. Щедровицького, що «...в ненормально організованому суспільстві, там абсолютний дух...співпадає з масовою культурою...І тезис мій тому більш невизначений – усвідомлено я роблю його більш невизначеним. Не «абсолютний дух», а «дух – і душа» [4].

Так як питання «душі» фактично індивідуальне – особистісне, що слідує із історії її тлумачення, то фактично велика проблема суспільства сьогодення відображається в проблемі однієї людини, адже кожна людина – це частка всього і із часток складається вже цілісне людство. Іншими словами – високодуховне суспільство, це кожна високодуховна людина, і кожна високодуховна людина, об'єднуючись із іншими, створює високодуховне суспільство.

Але ж, як би там не було, які протилежні думки не були б, саме втрата традиції осмислення феномену “душі” спонукає до зворотнього спрямування роздумів людини в сторону відродження, реконструкції (змін, правок старих понять з метою відкриття і придання нових властивостей в майбутньому), деструкції (заперечення традиції з ціллю виявлення прихованого смислу), або ж деконструкції (розуміння засобом руйнування стереотипу або включення його в новий контекст) всього осмисленого надбання людства.

Процес формації самого поняття “Душі” доповнювався теорією анамнезісу (пригадування того, що “Душа” знала до свого народження в Божественному світі), тобто природа “Душі” вже за часів Платона розглядалась теоретично із протяжністю у всьому можливому для людини часовому спрямуванні. Саме момент “мислення” “Душею” вже в Сократа є місцем зустрічі з істиною: “...душа стикається з істиною...коли вона пробує що-небудь разом із тілом, то воно, як видно, вводить її в оману” [5, С. 163].

Аристотель на початку своєї роботи “Про Душу” пише, що “признаючи пізнання справою прекрасною і гідною, але ставлячи одне значення вище другого або по ступені досконалості, або тому, що воно значення про більш високе і дивне, було б вірним по тій та іншій причині приділити дослідженню душі одне із перших місць” [6, С. 371]. На питання про те, що таке моя “душа”, відповідь Аристотеля звучить так: “Добитись про душу чого-небудь достовірного у всіх відношеннях і безумовно найважче всього” [6, С. 371]. В цій відповіді присутня думка Аристотеля про внутрішню силу, що очевидно виходить із його слів: “...душа і що вона таке; ...відноситься чи вона до того, що існує, або, скоріше, є деяка ентелехія...” [6, С. 327].

В прагненнях, у стремліннях душі може бути представлено щось загальне, і в цій якості душа протистоїть тілу як чомусь окремому, одиничному.

Аналіз проблеми “душі” у Платона пов'язаний з проблемою “ідеального”, поставленою Сократом, і одержує космічний масштаб. Цей поворот в платонізмі визначив образ європейської культури і здійснив вплив на християнство. Вчення Платона, що “світ ідей”, з одного боку містить досконалі зразки речей, а з іншого – ідеали людської поведінки, добротності (добра). Потрібно уточнити, що можливість розмістити родову сутність речі в ідеальному світі вже міститься в існуванні особливих речей, створених людиною для людини,

про які часто згадує Платон. Народження і побудова Всесвіту здійснилася за зразком, який заданий деміургом як першотворцем. Саме деміург, згідно Платону, створив живе тіло і душу світу, а також окремо небо, зірки, час, землю і чотири роди живих істот. Три – смертні, а четвертий рід – безсмертний, до якого відносяться боги. Люди намагаються бути схожими в своїй діяльності на діяльність богів.

“А чого б не дав кожен з вас за те, щоб бути з Орфеєм, Гесіодом, Гомером” [13, С. 95], – говорить Сократ в своєму останньому слові в суді.

Потрібно розрізняти “кращі” і “гірші” душі. Згідно “Федону”, гірші душі сходять в Аїд, а кращі в “істинну Землю”, і часто там і залишаються, одержуючи воздаяння за заслугами. Долучення до ідей “занебесних” дозволяє душам, керуючись одержаним знанням, змінювати речі. Зрештою, у вченні Платона душа за рахунок згадування, (“анамнезис”) підносить, возвеличує людей в їх тілесності над речами. Душа людини рухлива, і вона є своєрідний посередним між двома світами, грань між якими вона намагається подолати за допомогою руху. Потрібно враховувати різницю між розумною і нерозумною душею. Розумна частина душі поміщається в душі людини. Місцем для нерозумної душі є тіло, а між головою і тілом боги створили перепону у вигляді шиї. Розумна частина душі є безсмертна, а нерозумна душа смертна завдяки своєму зв'язку з тілом. Позбувшись тіла і його безрозсудності, ми здатні опинитися там, де можна споглядати “речі самі по собі самою по собі душею” [14, С. 18].

Філософ вважає, що потрібно бачити в душі активне начало, яке зводиться до природних стихій і взагалі до чогось, що нагадує тіло. В душі присутня єдність, яка відрізняє її від стихії. Але при цьому душа, постійно повторяє Арістотель, не може бути чимось подібним до тіла. Інакше наявність душі в тілі буде означати присутність в одному і тому ж місці двох тіл. Душі не можуть складатися з тих чи інших природних начал. Душа не здатна до руху і саморуху і, відповідно, не може займати певне місце в просторі. Допустивши переміщення душі самою по собі, пише Арістотель, ми тим самим допускаємо, що, вийшовши з тіла, вона може потім повернутися в нього “З цього слідувало б, – вказує мислитель, – що живі істоти, померши, могли б ожити” [15, С. 378]. Зважаючи на вищесказане, душа не може повідомляти тілу рухи ззовні, будучи в чомусь подібною йому. До неї не можуть бути застосовані ніякі тілесні характеристики. І, тим не менше, душа безпосередньо пов'язана з тілом. В першу чергу, душа постає як ентелехія тіла. Тобто вона здійснює сутність живого тіла. Іншими словами, душа як здійснена сутність є сутністю живого тіла в дії. Структура і облаштування живого тіла несе в собі можливість життя, і душа перетворює її в дійсність. Звідси загальне визначення душі в Арістотеля: “Душа є перша ентелехія живого тіла, яке володіє органами” [15, С. 395].

“Мислячій душі, душі, яка розмірковує, - пише Арістотель в трактаті “Про душу”, - уявлення ніби замінюють відчуття. Стверджуючи або заперечуючи благо чи зло, вона або уникає його, або прагне до нього; тому душа ніколи не мислить без уявлень, а подібно тому, як повітря певним чином діє на зрачок, а сам зрачок – на інше... (так само уявлення впливають на мислячу душу)”. І далі він робить висновок: “Таким чином, мисляче мислить форми в образах... Іноді за допомогою образів, які містяться в душі, або мислячи розумом, начебто бачачи очима, міркує і приймає рішення про майбутнє, виходячи з теперішнього” [15, С. 438-439].

В трактаті “Про душу” мова йде про осягнення зовнішньої форми речей через відчуття, осягнення їх загальних властивостей через “загальне почуття” і, нарешті, про знання субстанціональної форми, котре пов'язане з розумом. “Тому праві ті, - пише в зв'язку з цим Арістотель, - хто говорить, що душа є місцезнаходження форм, з тією обстановкою, що не все душа, а мисляча частина, і має форми не в дійсності, а у можливості... “Те, що ми називаємо розумом в душі, до того, як воно мислить, не є що-небудь дійсне з існуючого (я розумію під розумом те, чим душу мислить і судить про щось). Тому немає розумної основи вважати, що розум поєднаний з тілом” [15, С. 433-434].

Визнання, що душа, інтелект, мислення і існують окремо від тіла, виходить з розуміння

душі як ентелехії, і, зрештою, й спрямоване на укорінення душі в самому живому організмі. Іншими словами, в аристотелівській трактовці життя і відчуття, властивих живому організму, домінує підхід до душі як способу життєдіяльності тіла. До цього ж відноситься наступне міркування Арістотеля: “Якщо мислення є певна діяльність уявлення або не може відбуватися без уявлення, то і мислення не може бути без тіла” [15, С. 373].

В цьому контексті Арістотель звертається до аналізу розуму, особливо до його діяльного виміру. Діяльний розум відтворює ті форми, які недоступні досвіду. Такий розум може користуватися образами уявлення. Але це не змінює його сутності як розуму (інтелекту) “самого по собі”. Адже своєрідність діяльного розуму (інтелекту) полягає в тому, що він творить знання загального, спираючись не на зовнішнє джерело, а на свої внутрішні сили і можливості. Мова, по суті, йде про особливості теоретичної діяльності, яка здійснюється розумною душею за рахунок своїх власних можливостей, відкриваючи шлях до активної мисленнєвої діяльності.

На досвіді ґрунтується усе наше знання, від нього в кінці кінців воно виходить [7, С. 128]. На цих засадах Дж. Локк трактує “Душу” як “*tabula rasa*”. По відношенню питання про матеріальну і нематеріальну природу “Душі” він вважає, що “...немає настирливої необхідності вирішувати питання в той чи іншій бік. На мій погляд, це питання знаходиться за межами нашої свідомості...” [7, С. 529].

Г. В. Ф. Гегель помічає: “Отже, тією мірою, якою дух, упевнений у собі, - як прекрасна душа, - не має сили відчужити знання про себе, яке він тримає в собі, він не може досягнути будь-якої тотожності з відкритою свідомістю...” [8, С. 456].

Спірітуалістична концепція “душі” “обґрунтовується” інтроспективним методом психологічного дослідження і “обґрунтовує” останній. Уявляючи “Душу” замкнутим світом, доступного тільки самоспостереженню, вони заперечують можливість об’єктивного дослідження в психології. Стверджуючи, що все пізнається “через призму нашого духа”, Л. М. Лопатин робить висновок: саме тому те, що звершується в самій “Душі”, пізнається без всякої “посередницької призми”, тобто інтроспективно [9].

Первинні поняття про феномен “Душі” виходили із емпіричних спостережень за життям, а конкретно за людиними його циклами – народженням, життям і смертю.

Традиційно феномен “Душі” вивчається не стільки розумовим осягненням, скільки з допомогою Віри або екзистенційного переживання Вічного, що створює картину соціальної причетності кожної людини і людства до чогось такого, що є водночас і суб’єктивним і об’єктивним для всіх. В кожен період формувалась своя гіпотеза бачень “Душі”, яка в якійсь мірі задовольняла і набувала обрису традиційності. А так як людина почала формувати поняття про “Душу” з її властивостей, які спостерігала під час свого життя, то доцільно підкреслити, що взагалі мова про властивості “Душі”, якими вона була наділена навмисно і ці властивості були поглядами та уявленнями самої людини. При такому розгляді за допомогою ідеалізації “Душі” в якийсь сталий об’єкт “Душі” проявляється гіпотетично в двох спрямуваннях в роздумах: перший – “Душа” як субстанція зі своїми властивостями з погляду людини, другий – “Душа” як субстанція істина і має властивості, які людина не може пізнати.

При використанні метафізичного підходу, “Душа” як субстанція розглядається статично у своїй статиці (без змін, розвиток не береться до уваги), і “Душа” є сталою наповненою силою, але не дією, тобто вона є, а не діє. Такий стан не діючої “Душі” зустрічається у людей, які не знають або забули про “Душу”. І так відокремивши “Душу” від усього, не враховуючи суперечності, все ж за для пошуку абсолютної істини “Душі” спостерігається діалогічна недієвість, тобто “Душа” діє на “Душу” завжди, але “Душа” не включена на діалогічну дію з “Душею”. Використання ж діалектичного методу дозволяє виявити, що “Душа” благодійна субстанційна форма.

Ближче до пізнання феномену “душі”, до певної міри, еклетична методологія. Спроба використання елементів еклетики для пізнання феномену “душі” – це “довільне” поєднання різних і розрізаних фактів, ідей, концепцій, понять мало призвести до певних

правдоподібних результатів. Цей метод при своїй удаваній і навмисній “дробленості”, мав окремі переваги, бо зацікавив певні стереотипи, що формувалися на протязі історії пізнання феномену “душі”. Потім він наповнювався певними структурованими твердженнями, набуває якості неоклектичного (як синтезований результат еkleктики) – перехід до передбачуваної відносної істини судження. При цьому, усе зайве відкидається і залишається тільки залишкове істинне – структуроване для “Душі” – духовне і по змісту, і по сутності, що відповідає одному із завдань для людини – духовне гармонізувати з тілесним.

Таким чином, на основі історичних сходжень до пізнання феномену “душі”, стало можливим об’єднати певні її частини на основі установаження їх концептуальних елементів. При цьому, насамперед, потрібно спробувати підійти до розгляду питання “Душі” з розгляду духовної і соціальної вагомості. Науково-теоретичний розгляд спроможній зважено і точно, без “декоративності з її прикрасами”, дати певний результат суджень. В доповнення слід враховувати, що тема “Д” має прекрасне висвітлення завдяки методам підходу до теми, органічного поєднання попередньої інформації, уваги до особливостей, уяви, стику протилежних точок зору і узагальнення.

Концепт – це акт “схватування” сенсу речей (проблеми) в єдності мовного вислову. Термін “концепт” введений у філософію П. Абеяром у зв’язку з аналізом проблеми універсалій, що потребували розщеплення мови і мовлення. В цілому, концепт – це певне уявлення про фрагмент світу або частини такого фрагменту, що має складну структуру, яка виражена різними групами ознак, що реалізуються різноманітними способами та засобами [10, С. 121].

Вся істина при пізнанні “Душі” “закрита”, а “відкрита” – до певних меж, тільки та її частина – “Духовний пласт”, яка і потрібний людству в його пошуках сокровенного. При цьому характерно, що інформація про “Душу” взагалі настільки багатомірна, що розглядати її в подальшому якби то і немає сенсу, але саме інформація, що основана на екзистенційному – духовному рівні, і дає відповідь на основні запитання людини про “Душу”, відкриваючи і певну методику її пізнання.

Варіанти різних проявів “Душі”, виходять із спостережень, а саме: із добрих дій людини – саме тоді щось внутрішнє в людині радувалось і відображалось в сьйві очей; із того стану, коли життя покидало людину, коли з тіла щось зникало, що ніколи не верталось тощо. Так, метод певної ідеалізації дає своєрідну відповідь у вигляді гіпотези, що “Душа” як об’єкт (субстанція) існує і вона трансцендентальна, і вона наділена властивостями.

“Душа” як субстанція діє через матеріальне тіло, одинично духовне та недуховне. Розглянувши дві ці основи “Д” стає безперечно зрозуміло, що “Д”, це духовна основа, вона невидима простим зором, і шукати її обриси, вагу потрібно в духовних діях, адже вона присутня у всьому благому, і не проявляється в нечемному відношенні до неї, через нечемність до інших.

Традиційно феномен “Душі” вивчається не стільки розумовим осягненням, скільки з допомогою Віри або екзистенційного переживання Вічного, що створює картину соціальної причетності кожної людини і людства до чогось такого, що є водночас і суб’єктивним і об’єктивним для всіх. У пізнанні “Душі” проявляється певна символічна “ідеалізація”, тому що “Душа” ззовні не проявлялась, і “душа” конструювалась як певна субстанція – субстанціональна структура, що наділена певними ознаками і властивостями – і все це розглядалось як спосіб її пізнання.

Існування методологічних засад і протиріч в пізнанні феномену “душі” сформувало уявлення про її екзистенційну субстанційність, що характерно відображено було вже при перших уявленнях і конструюванні первинних понять. Розгляд властивостей “душі” в структурі соціокультурного концепта дозволяє описувати субстанційну основу феномену “душі”, що дає змогу у визначених межах теоретично прослідкувати субстанційні властивості “душі” [11, С. 113].

Якщо Демокрит розглядає людину через призму речі, то Сократ дивиться на речі з точки

зору людини. Не кості і сухожилля визначають сутність людських вчинків, а уявлення про “справедливе” і “найкраще”. В людині є те “щось”, яке керується цими уявленнями. Цим “щось” постає душа, для якої мають значення не стільки тілесні бажання, скільки розум і мислення [12, С. 18].

В прагненнях, у стремліннях душі може бути представлено щось загальне, і в цій якості душа протистоїть тілу як чомусь окремому, одиничному.

Аналіз проблеми “душі” у Платона пов’язаний з проблемою “ідеального”, поставленою Сократом, і одержує космічний масштаб. Цей поворот в платонізмі визначив образ європейської культури і здійснив вплив на християнство. Вчення Платона, що “світ ідей”, з одного боку містить досконалі зразки речей, а з іншого – ідеали людської поведінки, доброчинності (добра). Потрібно уточнити, що можливість розмістити родову сутність речі в ідеальному світі вже міститься в існуванні особливих речей, створених людиною для людини, про які часто згадує Платон. Народження і побудова Всесвіту здійснилася за зразком, який заданий деміургом як першотворцем. Саме деміург, згідно Платону, створив живе тіло і душу світу, а також окремо небо, зірки, час, землю і чотири роди живих істот. Три – смертні, а четвертий рід – безсмертний, до якого відносяться боги. Люди намагаються бути схожими в своїй діяльності на діяльність богів.

“А чого б не дав кожен з вас за те, щоб бути з Орфеєм, Гесіодом, Гомером” [13, С. 95], – говорить Сократ в своєму останньому слові в суді.

Потрібно розрізнити “кращі” і “гірші” душі. Згідно “Федону”, гірші душі сходять в Аїд, а кращі в “істинну Землю”, і часто там і залишаються, одержуючи воздаяння за заслугами. Долучення до ідей “занебесних” дозволяє душам, керуючись одержаним знанням, змінювати речі. Зрештою, у вченні Платона душа за рахунок згадування, (“анамнезис”) підносить, возвеличує людей в їх тілесності над речами. Душа людини рухлива, і вона є своєрідний посередним між двома світами, грань між якими вона намагається подолати за допомогою руху. Потрібно враховувати різницю між розумною і нерозумною душею. Розумна частина душі поміщається в душі людини. Місцем для нерозумної душі є тіло, а між головою і тілом боги створили перепону у вигляді шиї. Розумна частина душі є безсмертна, а нерозумна душа смертна завдяки своєму зв’язку з тілом. Позбувшись тіла і його безрозсудності, ми здатні опинитися там, де можна споглядати “речі самі по собі самою по собі душею” [14, С. 18].

Філософ вважає, що потрібно бачити в душі активне начало, яке зводиться до природних стихій і взагалі до чогось, що нагадує тіло. В душі присутня єдність, яка відрізняє її від стихії. Але при цьому душа, постійно повторяє Арістотель, не може бути чимось подібним до тіла. Інакше наявність душі в тілі буде означати присутність в одному і тому ж місці двох тіл. Душі не можуть складатися з тих чи інших природних начал. Душа не здатна до руху і саморуху і, відповідно, не може займати певне місце в просторі. Допустивши переміщення душі самою по собі, пише Арістотель, ми тим самим допускаємо, що, вийшовши з тіла, вона може потім повернутися в нього “З цього слідувало б, – вказує мислитель, – що живі істоти, померши, могли б ожити” [15, С. 378]. Зважаючи на вищесказане, душа не може повідомляти тілу руху ззовні, будучи в чомусь подібною йому. До неї не можуть бути застосовані ніякі тілесні характеристики. І, тим не менше, душа безпосередньо пов’язана з тілом. В першу чергу, душа постає як ентелехія тіла. Тобто вона здійснює сутність живого тіла. Іншими словами, душа як здійснена сутність є сутністю живого тіла в дії. Структура і облаштування живого тіла несе в собі можливість життя, і душа перетворює її в дійсність. Звідси загальне визначення душі в Арістотеля: “Душа є перша ентелехія живого тіла, яке володіє органами” [15, С. 395].

“Мислячій душі, душі, яка розмірковує, – пише Арістотель в трактаті “Про душу”, – уявлення ніби заміняють відчуття. Стверджуючи або заперечуючи благо чи зло, вона або уникає його, або прагне до нього; тому душа ніколи не мислить без уявлень, а подібно тому, як повітря певним чином діє на зрачок, а сам зрачок – на інше... (так само уявлення впливають на мислячу душу)”. І далі він робить висновок: “Таким чином, мисляче мислить форми в

образах... Іноді за допомогою образів, які містяться в душі, або мислячи розумом, начебто бачачи очима, міркує і приймає рішення про майбутнє, виходячи з теперішнього” [15, С. 438-439].

В трактаті “Про душу” мова йде про осягнення зовнішньої форми речей через відчуття, осягнення їх загальних властивостей через “загальне почуття” і, нарешті, про знання субстанціональної форми, котре пов’язане з розумом. “Тому праві ті, - пише в зв’язку з цим Арістотель, - хто говорить, що душа є місцезнаходження форм, з тією обстановкою, що не все душа, а мисляча частина, і має форми не в дійсності, а у можливості... “Те, що ми називаємо розумом в душі, до того, як воно мислить, не є що-небудь дійсне з існуючого (я розумію під розумом те, чим душу мислить і судить про щось). Тому немає розумної основи вважати, що розум поєднаний з тілом” [15, С. 433-434].

Визнання, що душа, інтелект, мислення і існують окремо від тіла, виходить з розуміння душі як ентелехії, і, зрештою, й спрямоване на укорінення душі в самому живому організмі. Іншими словами, в арістотелівській трактовці життя і відчуття, властивих живому організму, домінує підхід до душі як способу життєдіяльності тіла. До цього ж відноситься наступне міркування Арістотеля: “Якщо мислення є певна діяльність уявлення або не може відбуватися без уявлення, то і мислення не може бути без тіла” [15, С. 373].

В цьому контексті Арістотель звертається до аналізу розуму, особливо до його діяльного виміру. Діяльний розум відтворює ті форми, які недоступні досвіду. Такий розум може користуватися образами уявлення. Але це не змінює його сутності як розуму (інтелекту) “самого по собі”. Адже своєрідність діяльного розуму (інтелекту) полягає в тому, що він творить знання загального, спираючись не на зовнішнє джерело, а на свої внутрішні сили і можливості. Мова, по суті, йде про особливості теоретичної діяльності, яка здійснюється розумною душею за рахунок своїх власних можливостей, відкриваючи шлях до активної мисленнєвої діяльності.

В епоху Відродження проблема розумної (мислячої) душі знаходить послідовний аналіз в філософії П. Помпонаці. В творах мислителя, серед яких важливе місце займає “Трактат про безсмертя душі”, показано, як вчення Арістотеля можна використовувати і для обґрунтування, і для критики християнства. В центрі уваги трактату – природа розумної душі, а її взаємовідношення з тілами слугує задачі обґрунтування або заперечення безсмертя душі людини. Головна ідея П. Помпонаці – індивідуальна і надіндивідуальна душа в Арістотеля, смертна або безсмертна. Важливим є те, що мислитель не заперечує існування надіндивідуальної розумної душі і відповідної різновидності діяльного інтелекту і активного мислення.

Якщо в Арістотеля душа в якості ентелехії “проростає” з тіла, то Фома Аквінський розуміє душу як духовну форму, яка, маючи потребу в тілі і будучи актом тіла, здатна, тим не менше, до автономного існування. Уточняючи Арістотеля, Аквінат навіть в розумній душі вбачає ентелехію тіла, і одночасно перетворює арістотелівську ентелехію із внутрішньої у зовнішню форму тіла (як у неоплатоніків) [263, С. 173].- 16.

Порівнюючи ідею душі з тілом, Д. Локк фіксує увагу на джерело їх руху. Тіло, як він зазначав, є просторова субстанція, рух якої повідомляється зовнішнім поштовхом. На протиположність тілу, душа здатна сама по собі збуджувати рух думкою і мисленням. А тому душу потрібно вважати мислячою субстанцією.

Безпосередній взаємозв’язок душі і тіла руйнується в міру того, як в людині прокидається дух. Саме життя духу, – вважає С. К’еркегор, – стаючи зосередженням індивідуальної душі, здатне піднести, “підняти” її над тілом. І тільки діяльність духу формує новий тип взаємовідношень, коли душа із залежної, такої, яку ведуть, стає ведучою, поводителем. Зовнішня детермінація душі змінюється на її самоідентифікацію [17, С. 37-38].

Християнство пов’язує душу з Богом-творцем світу, який наділяє безсметною душею тільки людину. Особливість наступного підходу до проблеми душі полягає в тому, що вона одночасно смертна і безсмертна. Саме тут душа постає не безтілесною субстанцією, а

унікальною єдністю дій і вчинків, які мають всезагальний духовний зміст і смисл. В цьому випадку світ культури концептуальним виразом якого є стратегії філософського мислення, набуває той субстанціональний зміст, який здатний увіковічити скінченне.

Завдяки поняттю “душі” і “душевного” актуалізується духовне життя індивіда. Там, де є “дух” і “душа”, починається активна мисленнева діяльність. Різні розуміння проблеми “душі” активізують різні способи мислення, що концептуалізує проблему творчості в сучасних умовах.

“Досократики” визнають душу керівною інстанцією по відношенню до тіла, що, до речі, не суперечить міфу. Але характер душі для них перебуває в прямій залежності від її складу. І в цьому новий пункт розуміння природи душі, який свідчить про своєрідність точки зору “досократиків”. Зокрема, Геракліт розрізняв душі людей за їх здатністю осмислювати і сприймати істину у формі Логосу. Для Геракліта Логос є космічним порядком і одночасно Словом, через яке промовляє сама сама істина про облаштування і порядок світу. Не людина відкриває тут істину зусиллям свого розуму і мислення, а навпаки, істина відкривається їй, точніше, оволодіває людиною, якщо вона має відповідну душу. До істини долучаються далеко не всі, оскільки володіють “варварськими душами”, в силу чого нездатні сприймати Логос.

Причина “варварства” в душах людей Геракліт вбачав саме в змісті цих душ, тобто в їх речовинному (матеріальному) складі. Справа в тому, що душі людей, згідно з Гераклітом, народжуються з вологи. “Душам смерть – воді народження, - говорить він, - воді смерть – землі народження, із землі вода народжується, з води – душа [18].

На відміну від “досократиків”, які поведінку і рух душі людини пояснюють, виходячи з природних причин і наслідків, Сократ розриває вказаний взаємозв’язок і вилучає людину зі світу найближчих природних зв’язків, розглядаючи її дії через призму того, що називається “найкращим”. Своєрідність точки зору Сократа полягає в тому, що поведінка людини виходить за рамки життєдіяльності організму. І знання про “найкраще” є розумінням причин вищого порядку, що виводить людей за межі природного світу. Якщо Демокріт розглядає людину через призму речі, то Сократ дивиться на речі з точки зору людини. Не кості сухожилля визначають сутність людських вчинків, а уявлення про “справедливе” і “найкраще”. В людині є те “щось”, яке керується цими уявленнями. Цим “щось” постає душа, для якої мають значення не стільки тілесні бажання, скільки розум і мислення [19].

У вченні Арістотеля про “душу”, як і у всій його філософії – енциклопедії античного знання, представлені паростки різних методологічних підходів. Саме у вченні Арістотеля, задовго до християнства, сформувався уявлення про безсмертну і безтілесну душу людини. Концепція Арістотеля відрізняється тим, що в ньому душа вперше репрезентована як ентелехія тіла. Під поняттям “ентелехія” розуміється певна життєва сила. Хоча це одне з багатьох, спрощених його тлумачень. Вважається, що у відповідності з поняття “ентелехії” Арістотель уперше ввів відмінність трьох різновидів душі: рослинної, тваринної і розумної. Питання про своєрідність індивідуальної душі вперше буде поставлена в неоплатонізмі. Стосовно Арістотеля, то він у вченні про “душу” хоче зрозуміти природу живого. Ознаками життя, говорить він у трактаті “Про душу”, є оживлення, зростання, продовження роду, відчуття, прагнення до пізнання. І всі ці прояви життя Арістотель хоче пояснити за допомогою душі. Живе в Арістотеля тотожне одушевленому.

У сфері метафізики, згідно з Д. Юмом, ми маємо справу з багатьма примарними і недосконалими ідеями. Головна фікція – це субстанція. З одного боку, в якості субстанції вважають Бога, з іншого боку, в якості субстанції постають окремі речі. І відбувається це за рахунок “три уявлення”, здатного подати множину (“пучок”) вражень в якості єдиного “щось” з незмінними якостями. “Безсмертна” душа людини, яку також звично мислять в якості субстанції, також викликає сумнів. Суть ілюзії душі в непомітності переходів між враженнями. І на цій основі уявлення формує видимість, начебто ми маємо справу з чимось єдиним. В своїх міркуваннях Д. Юм висуває аргументи проти ідеї душі як нематеріальної субстанції. При цьому філософ заперечує не лише душу як щось єдине і неділиме, але і не

визнає об'єктивності її змісту в загальноприйнятому смислі: співвіднесеність вражень між собою наявна, але ідея необхідного зв'язку вражень з об'єктивним матеріальним світом – чергова фікція.

У “Критиці практичного розуму” І. Кантом надано розуміння безсмертя душі, котре запропоновано приймати як постулат чистого практичного розуму. Характеристика цього постулату починається з визначення святості як повної відповідності волі і морального закону. В чуттєво-предметному світі така відповідність недосяжна, оскільки вона передбачає прогрес, який іде в бескінечність.

З точки зору теоретичного розуму, доводить І. Кант, душі як мислячої субстанції не існує, а є апріорна єдність самосвідомості. Об'єктивність такої самосвідомості безумовна, хоча і непізнана. З іншого боку, якщо перейти в практичну сферу, можна перекопатися в істинності традиційних поглядів. Не логіка, а мораль схиляють нас до існування Бога і безсмертя душі. У своєму трактаті “Релігія в межах тільки розуму” І. Кант, заперечивши п'ять відомих теоретичних доказів буття Бога, розгортає свій “шостий”, моральний доказ. Саме про це нагадує в романі М. Булгакова “Майстер і Маргарита” Воланд Берліозу: “Ви повністю повторили думку неспокійного старого Іммануїла Канта з цього приводу, - говорить Воланд. – Але от курйоз: він начисто зруйнував всі п'ять доказів, а потім, ніби в насмішку над самим собою, спорудив власний шостий доказ!” [22].

Душа як субстанція – це ілюзія, яку І. Кант впевнено розкриває. Але самодостатність морального абсолюту постає тією перепорою і об'єктивною видимістю, котра змушує його повернути повноваження безсмертній душі. Разом з тим, кантівська критика метафізики накреслює шлях до субстанціальності нового типу, про яку пізніше говоритимуть неокантіанці.

Послідовність: життя → душа → свідомість → самосвідомість можна уявити як певні етапи еволюції духу, його послідовного зосередження в самому собі, входження у внутрішнє самого буття (життя). Ця еволюція, з одного боку, передбачає поступове абстрагування, відволікання від зовнішнього тілесного, але, з іншого боку, вона супроводжується ускладненням, урізноманітненням цього зовнішнього, збагаченням форм тілесного буття та його зв'язків з буттям внутрішнім, духовним. “...дух може абстрагуватися від усього зовнішнього, як і від своєї власної зовнішності від свого наявного буття...Протилежність душі і тіла повинна, звичайно, бути встановлена. З цієї точки зору питання про можливість взаємозв'язку і спілкування душі і тіла постає цілком природним” [23], - писав Г. Гегель.

Разом з тим, в класичній традиції розгляду душі, вона постає в контексті загального. Увесь пафос західної філософії, починаючи вже з Платона, ставить завдання вивільнення духовного начала з тілесного, пафос, який є насправді лише вираженням потреби духу до власного розвитку і, отже, вивищення над суто природним органічним життям, над його формами. В некласичній філософії акценти переносяться на одиничне, на конкретну людину. Але проблема “душі”, при всіх змінах орієнтацій і напрямків філософських течій, душа залишається як предмет дослідження з певним, не редукованим змістом. І, що є найголовнішим, сьогодні відбувається перехід на нову систему мислення, оскільки класична і некласична філософії – це не два етапи на шляху, який йде по висхідній, а два різних шляхи у філософії.

Світ підлягає як логічному, закономірному порядку, так і внутрішньому сприйняттю «душі», рефлексії життя «на самого себе», на чому зосереджували свій аналіз представники «філософії життя» – А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, А. Бергсон, В. Дільтей, Г. Зіммель та інші. З введенням в культуру філософського мислення раціонально осмисленої категорії «життя», тісно пов'язаної з емпіричним суб'єктом, відбувається розширення мисленнєвої діяльності, що включає сферу раціонального, введення його нових типів і понять, засобів концептуалізації, а також принципів переходу ірраціонального в раціональне і навпаки, виводячи суспільне та індивідуальне життя на новий, сучасний рівень.

В ренесансний період «душа» визначається не в якості одиничного феномену, а саме

такого особливого, яке започатковує формування осмислення людини як особистості. Вона постає в якості специфічної єдності дій і станів, їх осмислення шляхом становлення власного «Я». Тим самим відбувається розвиток не лише філософського мислення, але і всієї духовної культури. Вчення про душу П. Помпонаці, Д. Бруно, а в ново часовий період Р. Декарта, Д. Локка, Д. Юма та інших зосереджуються на виясненні її «тіленої» або «безтілесної» природи, що є протиставленням емпіричного та раціонального методологічних підходів і способів мислення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Plavich V.P. Natural Sele control or the subjet: lunctioning and managent // The Genesis of genius, Geneva, Switzerland, March 2017, № 8. –Р. 169-176.
2. Іванова Н.В. Духовно-онтологічні стратегії мислення: соціально-філософський аналіз. Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня доктора філос. наук. Одеса, 2017. – С. 29; 30.
3. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Рорти Р. – М., 1998.
4. Щедровицкий Г.П. На досках. Публичные лекции по философии / Щедровицкий Г.П. – М., 2004. – 196 с.
5. Платон. Діалоги // Платон. – К.: «Основи», 1995. – С. 163.
6. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. // Аристотель: Ред. В.Ф. Асмус. – М., «Мысль», 1975. – С. 371.
7. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме / Локк Дж. Избр. филос. произв. Т.1. – М., 1956. – С. 60-61.
8. Гегель Г. Собр. Сочинений / Г.Гегель Т.3. – М., 1956. – С. 60-61.
9. Лопатин Л.М. Новые идеи в философии / Л.М. Лопатин Сб. 8. – СПб, 1913.
10. Абельяр П. Диалектика / В кн.: Абельяр П. Теологические трактаты. – М., 1995. – С. 121.
11. Куба В.В. Соціально-філософське пізнання феномену «душі» як соціокультурного концепту / Наукове пізнання методологія та технологія. Випуск 1(34), 2015. – С. 112-113.
12. Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии / Е.В. Мареева. – М.: Академический проект, 2003. – 400 с.
13. Платон. Парменид / Платон // Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 418-476.
14. Платон. Пир / Платон // Собрание сочинений в 4 т., Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 81-134.
15. Аристотель. О душе / Аристотель // Сочинение: В 4-х т. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – С. 369-450.
16. Іванова Н.В. Духовно-онтологічні стратегії мислення: соціально-філософський аналіз [текст]: монографія / Наталія Володимирівна Іванова. – Луцьк.: Вежа – друк., 2016. – С. 206 (Всього 420 с.)
17. Кьеркегор С. Или-или / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1991. – 420 с.
18. Декарт Р. Рассуждения о методе / Р. Декарт // Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 250-296.
19. Декарт Р. Сочинения. В 2 т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.
20. Ділі Дж. Основи семіотики / Дж. Ділі. – Львів: Арсенал, 2000. – 232 с.
21. Дильтей В. Введение в науки о духе / В. Дильтей // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Искусство, 1987. – С. 108-135.
22. Касавин И.Т. Познание как иносказание. Человек после крушения вавилонской башни / И.Т. Касавин // Вопросы философии. – 2001. - № 11. – С. 51-63.
23. Кассирер Э. Философия Просвещения / Э. Кассирер. – М.: Российская политическая энциклопедия. – 2004. – 400 с.