Михайло Бейлін (Харків)

ОНТОЛОГІЯ ДУШІ ЛЮДИНИ: СЕКУЛЯРНЕ І РЕЛІГІЙНЕ

Криза духовності у світі неминуче призводить до усвідомлення того, що соціально-економічний розвиток суспільства неможливий без його духовного зростання. Нині центральною темою гуманітарних наук стає проблема внутрішнього світу людини, її душевного й духовного стану. Очевидною є необхідність дослідження еволюції уявлень про душу для розуміння глибинних змін у свідомості людини у сучасному інформаційно-технократичному суспільстві, враховуючи специфіку розуміння душі в межах релігійної метафізики та секулярної антропології, та виявлення точок їхньої дивергенції та можливості концептуального діалогу.

Питання про природу душі протягом тисячоліть було центральним для філософської рефлексії. Проблема онтології душі людини є однією з фундаментальних і у сучасній філософії та теології. У різні історичні епохи поняття душі інтерпретувалося як метафізична сутність, носій свідомості, або ж як символічна конструкція, що відображає внутрішній світ людини.

У сучасному світі спостерігається співіснування двох основних підходів до інтерпретації душі у секулярному та релігійному контекстах. Секулярна традиція прагне пояснити душу через призму свідомості, психіки та нейрофізіологічних процесів, тоді як релігійна розглядає її як трансцендентну, безсмертну сутність. Це породжує проблему узгодження або розмежування цих підходів у межах єдиного онтологічного дискурсу. У сучасну епоху спостерігається гострий конфлікт між релігійним баченням душі як безсмертної субстанції та секулярним підходом, що редукує її до психофізіологічних функцій або продуктів нейробіологічної активності. Онтологічне осмислення душі вимагає виходу за межі вузького сцієнтизму, звертаючись до цілісності людського досвіду. У сучасній інтелектуальній культурі значну роль відіграє світоглядна позиція сцієнтизму, яка абсолютизує наукове знання як єдино можливий спосіб пізнання реальності. Сцієнтизм в його класичному варіанті прагне пояснити всі аспекти людського буття виключно через природничо-наукові підходи. Такий редукціонізм викликає низку філософських проблем, оскільки обмежує багатовимірність людського досвіду. Сцієнтизм розглядає душу не як самостійну онтологічну реальність, а як похідне від фізичних процесів і передусім діяльності мозку. У цьому контексті душа фактично ототожнюється зі свідомістю або психікою, які пояснюються через нейронні механізми, біохімічні реакції та інформаційні процеси. Такий підхід має значні досягнення у сфері когнітивістики, однак він схильний ігнорувати суб'єктивний вимір досвіду, «внутрішнє життя» людини. Сцієнтизм не здатний дати вичерпне пояснення феномену свідомості, зокрема її якісні характеристики щодо переживання, смислів та інтенції. Людський досвід не зводиться лише до об'єктивно вимірюваних параметрів; відчуття болю, радості, любові чи страху мають не лише фізіологічний, але й екзистенціальний вимір, який виходить за межі суто наукового опису [12].

Крім того, редукція розуміння душі до біологічних процесів призводить до втрати смислотворчого аспекту людського існування. Душа традиційно розуміється як центр цінностей, свободи та відповідальності, у той час як вузький сцієнтизм схильний трактувати людину як складну, але все ж детерміновану систему, що функціонує за законами природи. У такій перспективі постає питання: чи залишається місце для свободи волі, морального вибору та духовного розвитку?

Водночас не можна заперечувати значення наукового підходу у дослідженні людини. Проблема полягає не в самій науці, а в її абсолютизації. Сцієнтизм ігнорує філософську, релігійну та художню форми пізнання, які дозволяють осмислити ті аспекти людського буття, що не піддаються кількісному виміру.

У сучасній філософії дедалі більше утверджується ідея необхідності інтегративного підходу, у якому душа розглядається як багатовимірне явище, що включає фізичні, психічні та духовні компоненти. Такий підхід не заперечує наукових досягнень, але доповнює їх, визнаючи обмеженість будь-якої одновимірної моделі. Сцієнтизм в осмисленні душі демонструє як силу, так і обмеження наукового раціоналізму, сприяє розвитку знань про людину, але водночас звужує її розуміння до суто матеріальних процесів. Подолання цього редукціонізму можливе лише через відкритість до різних форм пізнання, що дозволяють побачити людину у всій повноті її існування. Фундамент онтологічного розуміння душі заклали Платон, Арістотель та Тома Аквінський. У ХХ столітті до цієї проблеми з позицій феноменології та екзистенціалізму зверталися Е. Гуссерль (чиста суб'єктивність), М. Шелер (дух і порив), М. Бердяєв (екзистенційна свобода). Секулярний вимір душі крізь призму свідомості досліджували Д. Деннет та Д. Чалмерс. Попри розробку окремих підходів, недостатньо вивченим залишається питання душі у виміру людяності, який не охоплюється нейронауками, але вже не сприймається сучасною людиною суто в категоріях догматичного богослов'я. Саме цей «секулярно-сакральний» простір суб'єктивності потребує нового онтологічного опису.

Метою роботи є порівняльний аналіз онтологічних засад душі в релігійному та секулярному дискурсах. Що до проблеми онтології душі, то філософія то ставила її на порядок денний, то знімала, замінюючи іншими питаннями. Але при всіх атаках на цю проблему в ній завжди залишався певний зміст, що не редукується.

Гіпотетично на поверхні звичайної свідомості знаходяться два уявлення-антипода, що стосуються сутності та способу існування душі. Найбільш поширеним у європейському культурно-філософському просторі є уявлення про безсмертну безтілесну душу, яке органічно пов'язане з релігійним розумінням безсмертя, й безтілесний статус такої душі вперше був обґрунтований Аристотелем [5]. Його антиподом виступає природничо-науковий погляд на душу, яка в кращому випадку мислиться як функція живого тіла. Зазвичай, у природознавстві та орієнтованій на нього філософії проблема душі сприймається як псевдопроблема, спровокована релігійними забобонами. Осторонь протистояння цих двох уявлень про душу знаходиться її культурно-історичне розуміння, витоки якого виявляються у аристотелізмі.

Помилка світобачення безсмертя безтілесної душі з необхідністю виникає на основі цільової детермінації людської поведінки таким специфічним регулятивом як ідеал, що вперше виявив Сократ у своєму вченні про чесноту [2]. Така зумовленість одиничного загальним початком можлива лише у світі культури, де поведінка матеріального тіла здатна визначатися ідеальними мотивами; у класичній філософії зазначений тип детермінації, як правило, сприймався в мінливій формі детермінації матеріального тіла окремо існуючою ідеальною душею. Ідеальне розуміється як «зняте» матеріальне, й такого роду матеріалістична методологія передбачає позитивний сенс в обговоренні проблеми душі у класичній філософії та в її інтерпретаціях сучасною філософією та гуманітарною наукою.

Місце опозиції душі і тіла, з якої виходить філософський і релігійний ідеалізм, у культурно-історичній концепції душі, повинна зайняти протилежність власне матеріального (тварини) та ідеального (людського) способу життя та поведінки. Поведінка тварини безпосередньо визначається матеріальною органічною потребою, а в людини вона набуває культурної форми і опосередковується найвищими ідеальними потребами та цілями. Поняття душі, позбавлене помилкового світобачення, вказує саме на цю ідеальну спрямованість, а також на особливу діяльну єдність переживань і вчинків людини. З іншого боку, поняття душі характеризує відносну самостійність внутрішніх станів людини, які, тим не менш, неможливі без особливих тілесної основи і безглузді без практичної дії.

Культурно-історична методологія дозволяє інакше вирішувати і питання про безсмертя людини, яке можливе не у формі безтілесної душі, а за допомогою культурної спадщини, здатної обезсмертити тілесне та увічнити кінечне. Некласична філософія від екзистенціалізму С. К'єркегора [9] до постмодернізму Ж. Дельоза [6] стверджує, що «розкультурення» стало закономірним підсумком методологічних підходів у дослідженні феномену людини та її душі. Зробивши ставку на категорію одиничного, ця філософія послідовно позбавлялася ідеалів та ідеального, зрештою редукувавши душу до патологічних тілесних актів. Слід зазначити, що не тільки сама душа, а й її різні трактування та сприйняття, аж до масових ілюзій, можуть бути адекватно пояснені лише з певних культурно-історичних підстав. У класичній філософії виділяється три поняття душі: душа як безсмертна безтілесна субстанція (ідеальне – антипод матеріального), душа як ентелехія смертного тіла (ідеальна – похідна матеріального), душа як ентелехія тіла, що долає свою скінченність через «зняте» матеріальне.

Ідеальність душі вперше усвідомлюється в етичному раціоналізмі Сократа, де її безсмертя визначається не стільки «складом» і тілесною або безтілесною формою, скільки містить знання про чесноту. Душа у вченні Сократа ідеальна, оскільки чеснота як мета визначає тіло як персонально приватне. У світлі такої цільової детермінації традиційна критика етичного раціоналізму Сократа виявляється неправомірною. Адже Сократ виходить тут не з ідей, а з ідеалів, вперше виявляючи їхню роль у становленні душі.

Цільова детермінація, властива лише світові культури, будучи спроектованою Платоном на природу, дозволяє визначити початок душі як світ ідей. При цьому рух душі зі світу ідей у світ речей і назад у рамках платонізму

має просторові характеристики, оскільки безтілесною розумна душа людини виявляється лише у Аристотеля через її причетність до божественного Нуса. Оригінальність аристотелівського трактату «Про душу» становить розуміння душі як ентелехії тіла, але, виводячи живильну і відчуваючу душу з устрою тіла рослини і тварини, Аристотель не знаходить у тілі органу для розумної душі людини. Головним протиріччям аристотелівського трактату «Про душу» стає наявність у ньому ставлення до душі як ентелехії тіла і ставлення до душі як безтілесної субстанції.

В основі пристосування Фомою Аквінським аристотелізму до християнської ідеї спасіння душі лежить перетворення ентелехії із внутрішньої форми тіла на зовнішню форму, відокремлену від тіла. На противагу йому, в епоху Відродження П'єтро Помпонацці реалізує іншу можливість, що таїться в аристотелізмі, поширюючи ідею ентелехії як внутрішньої форми тіла на розумну душу людини. У результаті «органом» розумної душі у Помпонацці стає тілесна дія людини, здатна набути універсального і абсолютного характеру, коли вона відповідає чесноті, і це надає душі як ентелехії тіла нальоту безсмертя [13]. Таким чином, погляди Помпонацці на смертно-безсмертну душу людини в гуманістичній традиції Відродження наближаються до культурно-історичного розуміння душі, де ідеальне є «зняте» матеріальне.

Інакше до проблеми душі підходять філософи Нового часу, де найбільш оригінальним є Дж. Локк, який вирішує питання про її єдність як з традиційної християнської точки зору, так і в дусі власне емпіризму, де єдність душі (особистості) встановлюється рефлексивними діями «Я» [11]. У емпіризмі Дж. Локка розуміння душі не тільки двоїться, але навіть троїться. Проте оригінальність емпіричного погляду на природу душі висловилася у послідовному скептицизмі Д. Юма [4], який остаточно подолав християнський субстанціалізм і без якого був би неможливий трансценденталізм І. Канта, де загальні підстави душі вже не пов'язані ні з Богом, ні з Природою.

Саме при порівнянні поглядів І. Канта та неокантіанця В. Віндельбанда трансценденталізм постає як переддень культурно-історичного розуміння душі. Якщо Кант замінює душу на «трансцендентальну єдність апперцепції», то неокантіанці Баденської школи визнають, що трансцендентальна реальність є суть світу культури, зрозуміла в його абсолютному, а не історичному вигляді. А там, де Кант реабілітує поняття душі, неокантіанству співзвучний погляд на душу як на єдність, яка гарантує абсолютні регулятивні принципи [1;14].

Гегель у своєму вченні про суб'єктивний дух визначає душу в природний світ. Гегелівський історизм врівноважується преформізмом, а в результаті Гегель постулює ідеальність природної душі і навіть не ставить питання про її витоки. Єдність душі, як і її тотожність із тілом, визнається Гегелем лише на рівні чуттєвих проявів, які долаються разом із кайданами природного при переході духу на ступінь свідомості [8].

Еволюція некласичної філософії свідчить, що відбувається з уявленнями про душу, коли її основою визнають одиничне як гарант унікальності та неповторності людського «Я». У своєму протистоянні Гегелю некласична філософія не переростає його рівень, а лише змінює акценти. Якщо Гегеля цікавило особливе, у якому представлено лише загальне, то його антиподів

цікавить таке особливе, у якому відсутнє загальне і лише у чистому вигляді присутнє унікальне, неповторне, одиничне. Таким чином, некласична філософія кидається в іншу крайність, і це призводить до результату, протилежного до її початкових цілей. Зазначений методологічний підхід, відкрито заявлений С. К'єркегором, у Л. Шестова обертається «подоланням» ідеалів. Метаморфози віри в екзистенціалізмі Кіркегора і Шестова показують, що, втративши ідеальний зміст, душа розпадається на тисячу «частин» і «миттєвостей» і, зрештою, редукується до суто тілесних актів [3; 10].

Найбільш послідовну редукцію душі до тіла, коли унікальність «Я» виражається у фізіологічних патологіях, здійснив постструктуралізм і посмодернізм Ж. Дельоза. Історико-філософські дослідження «раннього» Дельоза є демонстрацією того, як класичні уявлення переплавляються в некласичні, у результаті ідеальне підмінюється матеріальним, а душа стає симулякром [7]. Постмодернізм кінця XX століття – це рух від філософії та культури до міфології та варварства, що стало інтелігентською позою. Проте аналіз теми «повторення» у творчості С. Кіркегора, Ф. Ніцше та Ж. Дельоза дозволяє виявити нові аспекти в діалектиці унікального та універсального, що дозволяє уточнити суть безсмертя душі в його культурно-історичному трактуванні.

Історико-філософський аналіз дозволяє показати, як у європейській філософії цільова детермінація людини ідеалом стала усвідомлюватись у формі детермінації тіла безтілесною душею. Якщо одні філософи виходили з поняття безтілесної душі як аксіоми, то інші намагалися подолати об'єктивну видимість безтілесної душі, пояснюючи її абсолютним характером ідеалу як регулятивного принципу людської поведінки. У руслі цих пошуків у філософії та психології склалася культурно-історична традиція, яка пояснює особливий характер ідеалу обертанням форми та змісту діяльності людини. Саме внаслідок такого обертання відбулося відокремлення духовної культури, де задоволення органічних потреб перетворилося на умову розвитку здібностей людини. У свою чергу, необхідною складовою душі як ідеальної стратегії в поведінці тіла стає внутрішній план уявлення, де ідеал постає як усвідомлений регулятив, а відносна самостійність цього плану є передумовою його статусу як безтілесної душі.

Висновок. Таким чином, філософське поняття «душа» має реальний зміст, і дискусії про природу душі є актуальними, як і раніше. Сьогодні душу продовжують сприймати як ідеальний антипод тіла або представляють як специфічну функцію тіла. Якщо перше поняття зближує філософію з теологією, то друге зближає філософію з природничими науками. Третє поняття душі, вироблене філософською класикою, можна визначити як культурно-історичне, коли душа постає як особлива стратегія в поведінці тіла за ідеальними підставами культури, що дозволяє подолати його скінченність і смертність. Таке поняття душі актуальне для гуманітарного знання, і, на відміну від поняття «особистість», воно виражає ідеальну спрямованість існування людини, що дає шанс особистого безсмертя. У релігійній онтології душа постає як субстанційна реальність, що має джерело в Божественному Бутті. Вона є носієм образу і подоби, що забезпечує людині вихід у вимір трансцендентного, де душа вважається не функцією тіла, а його «ентелехією», формою, що дає життя.

Релігійна онтологія дарує людині вертикаль, нагадуючи, що вона не просто біологічна машина, а істота, чия гідність запечатана вічністю. Вона рятує нас від нігілізму, даючи надію, що наше «Я» не розчиниться в небутті.

Сакральний смисл душі полягає в її неусувній гідності та вічності, що робить моральне зусилля людини значущим у масштабах буття. Секулярна онтологія засвідчує перехід від «душі» до «психіки» або «свідомості». Душа десакралізується, стаючи об'єктом емпіричного вивчення. Проте навіть у найбільш радикальних матеріалістичних концепціях залишається феномен «кволіа» (суб'єктивного відчуття), який не піддається повному фізикалістському опису. Секулярна онтологія, навпаки, дарує людині відповідальність за кожну мить «тут і зараз». Вона націлює людину на те, що душа є не готовий дарунок, а щоденне зусилля бути людиною у світі, де немає зовнішніх гарантій індивідуального безсмертя. Секулярна «душа» тлумачиться як самоусвідомлена індивідуальність, яка шукає сенс у тимчасовості та соціальних комунікаціях. Секулярне і релігійне тлумачення душі стикаються у питанні особистості: якщо релігія рятує душу для вічності, то секулярна філософія намагається врятувати її для свободи тут і зараз. Проте без релігійного або метафізичного онтологічного коріння «секулярна душа» ризикує перетворитися на алгоритм, що актуалізує проблему захисту людського в епоху штучного інтелекту.

Література

1. Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та прим. І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2000. 504 с. (Філософська думка).
2. Платон. Діалоги / пер. з давньогрец. Й. Кобова, Ю. Мушака. Харків : Фоліо, 2024. 352 с. (Бібліотека світової літератури).
3. Шестов Л. Афіни та Єрусалим / пер. С. Вакуленка. Харків : Фоліо, 2007. 412 с.
4. Юм Д. Трактат про людську природу : спроба запровадження експериментального методу міркування в моральні суб'єкти / пер. з англ. П. Насади. Київ : Вид. дім «Всесвіт», 2003. 552 с.
5. Aristotle. On the Soul and Other Psychological Works / trans. with an introduction and notes by Fred D. Miller, Jr. Oxford : Oxford University Press, 2018. 288 p. (Oxford World's Classics).
6. Deleuze G. Difference and Repetition / translated by Paul Patton. New York : Columbia University Press, 1994. 304 p.
7. Deleuze G. The Logic of Sense / trans. by M. Lester, C. Stivale ; ed. by C. V. Boundas. New York : Columbia University Press, 1990. 393 p.
8. Hegel G. W. F. Philosophy of Mind / trans. by W. Wallace, A. V. Miller. Oxford : Clarendon Press, 2007. 320 p.
9. Kierkegaard S. Fear and Trembling ; The Sickness unto Death / translated by Walter Lowrie ; introduction by Gordon D. Marino. Princeton : Princeton University Press, 2013. 336 p.
10. Kierkegaard S. The sickness unto death : a Christian psychological exposition for upbuilding and awakening / Søren Kierkegaard ; edited and translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong. Princeton : Princeton University Press, 1980. xxiii, 201 p. (Kierkegaard's writings ; vol. 19).

11. Locke J. An Essay Concerning Human Understanding / edited with an introduction by P. H. Nidditch. Oxford : Clarendon Press, 1975. 808 p. (The Clarendon Edition of the Works of John Locke).
12. Nagel T. The View from Nowhere. New York: Oxford University Press, 1986. 244 p.
13. Pomponace P. Traité de l'immortalité de l'âme / texte établi, trad. et annoté par T. Gontier. Paris : Les Belles Lettres, 2013. 240 p. (Les classiques de l'humanisme).
14. Windelband W. Norms and Laws of Nature / trans. by B. Magnus. The Neo-Kantians : Essential Writings / ed. by N. De Warren, A. Staiti. London : Routledge, 2024. P. 112–134.