

ДУХОВНА ПРАКТИКА ЯК СПОСІБ РЕАЛІЗАЦІЇ ЦІЛІСНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

АНАТОЛІЙ, ОСИПОВ¹

Анотація

У даній роботі дається аналіз ролі духовної практики як форми вдосконалення особистості; досліджується роль тілесності як важливого фактора реалізації цілісності особистості. Філософія оперує поняттями, думкою, – *однією* із сутнісних сил людини і тому не має інструментарію для здійснення їх єдності з метою реалізації цілісності особистості. Духовна практика ґрунтується на культивуванні *усього спектру* сутнісних сил людини у їх єдності і взаємодії: тілесність, відчуття, почуття, думка, цінності, світоглядні принципи і Абсолют. Трансформація тілесності в духовній практиці є визначальним фактором реалізації цілісності особистості. Представлено теоретичні основи розуміння природи духовності, які ґрунтуються на ідеях філософсько-антропологічної антропології про єдність сутнісних сил людини, сформульованих Максом Шелером; на позиції необхідності включення екзистенційно-феноменологічного і інтерпертативного (філософська герменевтика) виміру буття людини як форми досягнення змісту духовних надбань. Наявність великої кількості публікацій, присвячених *окремим* аспектам буття людини, породжує потребу в необхідності досягнення сутності людини як цілісної істоти, показати динаміку розгортання її сутнісних сил. Розглядаючи дану динаміку, проаналізовано духовні практики шаманізму, де було вичленувано ядро тілесно-духовного синтезу, розвиток якого у подальшому проявився в духовних практиках періоду упанішад і сутр. На прикладах аналізу упанішад і сутр виявлені ознаки переходу від духовно-практичного досягнення дійсності, коли тілесність в духовній практиці зберігає свою функцію утримання в цілісності усіх сутнісних сил людини, – до поступового надання переваги думки. Показано, що духовно-практичний синтез був замінений логічним синтезом, що призвело до втрати цілісності особистості.

Ключові слова: духовна практика, тілесність, сутнісні сили людини, цілісність людини, шаманізм, містериальні практики, предметно-практична діяльність.

Питання про сутнісну особливість людини неодноразово ставилось в історії філософії і культури. Відомо, що Макс Шелер у роботі «Положення людини у Кемосі» (Scheler) виділяв три підходи розуміння базових особливостей людини у її виникненні і розвитку: юдейсько-християнський, греко-латинський та сучасного природознавства і генетичної психології. При цьому філософ наголошував, що цілісної концепції людини на той час не існує. Маючи на меті створити таку концепцію, Шелер ґрунтувався на базовому положенні про єдність в людині матеріального і духовного аспектів її буття, спрямованих у напрямку духовного зростання особистості. Розробка Шелером питання про *духовну* природу людини, власне, і була спробою поєднати вказані три підходи, тобто з'ясувати природу синтезу сутнісних сил людини. За Шелером крайніми позиціями сутнісних сил виступають, з одного боку, фізичний аспект буття людини, який виростає з процесів життєдіяльності рослинного і тваринного світу, а з іншого боку – аспект морально-

духовних цінностей і переконань, які опосередковуються діяльністю мислення. Синтез даних аспектів, без будь-якого домінування одного над іншим, означатиме набуття цілісності особистості на шляху її духовного розвитку.

Сучасний стан досліджень духовної природи людини ще знаходиться на шляху подолання множинності методологічних підходів до вивчення різних аспектів духовної природи людини; ґрунтуються на теоретичній парадигмі філософії свідомості і не приділяють достатньої уваги ролі культивування тілесності – духовної практики, як джерела і інструменту надбання нових форм, змістів і вимірів духовності. Так, вивчення природи людини, у своїй більшості, спрямовані на окремі властивості людини в усьому багатоманітті їх проявів: емоцій, звичок, цінностей, етнічних і культурних особливостей (Андрос Є., Шалашенко Г., Загороднюк В., Лютий Т.). Дослідження ж, присвячені питанням духовності, стосуються або загально-теоретичних проблем, наприклад, (Харченко, 2015), або здійснюються у контексті сучасних інтерпретацій в душі філософії свідомості (Степаненко, 2011). З іншого боку, аспект вивчення тілесності, популярний в аналізі художньої літератури, наприклад, (Яременко, 2021), тілесно-орієнтованої психоте-

Corresponding author:

¹ Дніпровський національний технічний університет «Дніпровська політехніка» (Дніпро, Україна)
E-mail: anatolosipova2@gmail.com
ORCID iD: <http://orcid.org/0009-0005-9337-4734>

рапії Е. Марчер та ін., – у значній мірі методологічно самодостатній і не орієнтується послідовну вибудову зв'язків рівнів буття людини: тілесного з морально-етичним і світоглядним. Питання стоїть про те, *на яких засадах* повинен будуватися синтез рівнів буття людини-духовної, людини-цілісної?

У своєму дослідженні ми спираємося на методологічні засади вивчення духовної природи людини, сформульовані засновником філософської антропології Максом Шелером, ядро яких складає ідея єдності матеріально-духовних процесів; на вчення Е. Гуссерля про феномени як первинні змістовні одиниці, що виходять за межі поняттєвих визначень; на позицію Гайдеггера про те, що розуміння категорії буття повинно виходити з презумпції буття людини (екзистенція); на ідеях філософської герменевтики про роль інтерпретації духовних процесів при виявленні динаміки розгортання трансформації тілесності. Трансформація тілесності у ході духовної практики відіграє визначальну роль у формуванні шаблів духовного зростання особистості.

Мета дослідження полягає у вивченні особливостей вихідної безпосередньої єдності тілесно-духовного ядра, культивування якого у ході духовної практики призводить до трансформації тілесності і визначає подальший розвиток духовності.

Досягнення цієї мети визначається шляхом вирішення наступних завдань: 1) визначити особливості традиційного підходу до вивчення природи людини, який виходить з положення про протилежність матеріального і ідеального аспектів; 2) вивчити духовні практики шаманізму, які демонструють вихідну безпосередню єдність матеріального і ідеального аспектів буття людини, – ядра конституювання цілісності особистості; 3) на прикладах з упанішад і сутр дослідити поступове розгортання змісту і форм духовності, де зберігається єдність тілесно-духовних сил людини; 4) виявити параметри розвитку сутнісних сил людини, з виникненням яких їх безпосередня єдність тілесно-духовного аспектів втрачає свою функцію формування феномену людини-цілісної.

Виклад основного матеріалу

Споконвіку в історико-філософській традиції відбувалася дискусія між двома протилежними точками зору на природу людини – адже у ній поєднуються матеріальна і ідеальна (духовна) сторони процесу життєдіяльності. Вже сама

постановка питання про первинність чи то матеріальної, чи то духовної сторони свідчить про те, що у вирішенні питання єдності цих протилежностей філософи *вже виходили з позиції їх протиставлення*. Яким чином могло з'явитися подібне протиставлення, якщо єдність матеріально-ідеальної природи людини є фактом безпосереднього досвіду людини, зануреного в екзистенцію цілісності антропобуття?

1. Теоретична філософія: мислення як інструмент осягнення цілісності людини на теренах її єдності з Абсолютом

Втрата безпосередньої єдності матеріально-духовної природи людини, яка мала місце на початковому етапі розвитку людства, компенсувалася тим, що філософія намагалася її *реконструювати* шляхом створення *за допомогою думки теоретичних конструктів* у вигляді: Єдиного (неоплатоніки), Субстанції (Спіноза), монади (Ляйбниць), Абсолютного Я (Фіхте), Абсолютної Ідеї (Гегель), філософії тотожності Шеллінга тощо. Власне, подібний підхід у конституюванні єдності даних протилежностей шляхом еманції з Первинної цілісності у *просторово-часовому масштабі* мав місце у багатьох релігіях, предметом яких є питання співвідношення людини як матеріально-духовної істоти і Бога як абсолютної духовної сутності – Абсолюту. Просторово-часова розгортка виявлення співвідношення єдиного і багатоманітного, у масштабі якої розглядалася як єдність людини і світу, так і цілісність самої людини, була результатом конституювання *мисленнево-опосередкованого* (теоретичного) способу осягнення дійсності, у межах якого розвивалася парадигма західної філософії і науки. Втрата безпосередньої єдності матеріально-духовних сил людини у християнстві усвідомлюється як стан гріхопадіння Адама і Єви та вигнання їх із Раю через ту ж саму причину – відокремлення *знання* від буття і перевага першого над другим.

З іншого боку, спроби повернутися до *вихідної безпосередньої цілісності* матеріально-духовної сутності людини мали місце у західно-європейській філософії, зокрема, наприкінці ХІХ-початку ХХ століть у творчості представників філософії життя, в першу чергу, Анрі Бергсона і Фрідріха Ніцше. Дані мислителі, кожен по-своєму, прагнули усвідомити «живильну могутність» природних сил (ідея життєвого пориву), що пронизують усе буття людини і спрямовують його до первинної цілісності співбуття людини і Природи.

Едмунд Гуссерль, з одного боку, визначивши поняття «життєвий світ», намагався максимально розширити поле процесів Універсуму і психіки людини, які виходять за межі логічних визначень і занурені у світ повсякденної донаукової свідомості. З іншого, – розробивши процедуру феноменологічної редукції, філософ запропонував методологію повернення людини до істини буття – *феномену* як усвідомлення істини безпосередньо даного, звільненої від нашарувань логічної опосередкованості. Як відомо, Мартін Гайдеггер, відшукуючи істину буття, звертався до первісних форм мови, що може бути свідченням того, що *мовленнєві практики* можуть бути інструментом осягнення безпосередньої єдності зовнішньо-внутрішніх співвідношень.

Однак, обидва ці підходи у спробі побудувати картину людини-цілісної в єдності матеріального і ідеального аспектів її буття, по-перше, підґрунтям для конституювання цілісності природи людини обирали *один* із сутнісних рівнів буття людини. У першому випадку – це *мислення*, функцією якого є абстрагування і на цих засадах здійснення аналізу, а у подальшому – і синтезу. Але мислення за своєю природою *не здатне* утримати у полі свого зору безпосередність, його абстрагуюча діяльність ґрунтується на опосередкованні і виявляє вже *лише логічну* сутність процесу. Внаслідок цього втрачається екзистенційно-ціннісний вимір буття людини у безпосередній єдності протиставлених сторін. У другому ж випадку таким сутнісним виміром є *інтуїція*, – феноменологія безпосереднього вживання і емпатії, утримування яких у первинному стані існування без інструментарію їх пролонгування у просторово-часовому вимірі залишатиметься лише як інтенція, як внутрішній стан езистенції буття, яка не має в собі онтичного підґрунтя.

Таким інструментарієм і таким підґрунтям утримування первинної єдності може бути *тілесність*, включена в активний процес трансформації під впливом духовних зусиль по самоусвідомленню особистістю єдності і цілісності своєї духовно-матеріальної природи. Цей процес може здійснюватись у межах *духовної практики*, в ході якої в рівновазі утримуються два аспекти: 1) обумовлено-теоретичний (споглядальний) у вигляді самоусвідомлення єдності і взаємодії усіх сутнісних сил людини (але без логічного обґрунтування і інтерпретації); 2) безпосередньо-практичний – у вигляді свідомо-активного перетворення структури тілесності і внаслідок цього – виявлення

нових онтичних вимірів духовності антропо-буття. І тут можна вже говорити про *духовно-практичний* синтез вказаних двох аспектів, – про *духовно-практичну* діяльність на відміну *предметно-практичної* діяльності.

Спільним між предметно-практичною духовно-практичною діяльністю, на відміну від мислення як форми діяльності, є те, що вони передбачають долучення до процесу *матеріальної* складової у вигляді взаємодії людини із зовнішніми предметами за допомогою фізично-тілесних зусиль. Відмінність же їх полягає в різному визначенні функції тіла: у випадку предметно-практичної дії тіло виступає *засобом, формальним інструментом* для досягнення певних, сформульованих у формі думки, цілей, зміст яких *зовнішнім чином* співвідноситься зі станом «тут і зараз» самого тіла людини. У випадку ж духовно-практичної дії тілесність виступає, з одного боку, *джерелом нових змістовностей* духовного гатунку, осягнення яких перевершують потенціал вербально-логічного дискурсу їх усвідомлення, – вони сягають глибин підсвідомого, висвітлюючись у вигляді інтуїції, осягання і одкровення.

З іншого боку, тілесність, внаслідок її активізації у ході духовної практики, яка нескінченністю зав'язків сягає глибин Універсуму (адже істинно-актуальна нескінченність *пролягає через наше тіло* і продовжується у нескінченності матеріальних налаштувань Універсуму), – гарантує людині її вкоріненість у буття, що є найглибіннішою підставою єдності людини і Космосу, тотожності Абсолютного максимуму і Абсолютного мінімуму (Микола Кузанський). Тобто лише духовно-практична діяльність, духовна практика, де тілесність піддається глибинним трансформаціям, може виступати істинною підставою синтезу усіх сутнісних сил людини і на засадах цього процесу – бути інструментом набуття нових екзистенційних змістів, які органічно-життєво (а не лише логічно-узагальнююче, теоретично, шляхом наукового пізнання) влітаються у безпосередність спів-буття людини і Універсуму. Макс Шелер, засновник філософської антропології, своєю працею «Положення людини у космосі» [Scheler] у *теоретичній формі* (класичний варіант традиційної теоретичної філософії) окреслив гігантську за своїми масштабами картину появи вкоріненних у природу сутнісних сил людини, які через еволюцію рослинного і тваринного світів призводять, в решті-решт, до виникнення свідомості. ядром якої стає *самоусвідомлення*.

Однак *письмово-логічний* спосіб, яким Шелер викладає свої ідеї, не виходить за межі *мисленевого* дискурсу викладення змісту традиційної філософії. Ця проблема особливо яскраво постає у тих моментах, коли філософ намагається з'ясувати переходи від нижчих форм існування буття до вищих. Таким чином тактуальним постає питання про такий *синтез* різних форм антропобуття, який включав би тілесність як органічну складову конституювання цілісності людини-духовної.

Здійснення такого синтезу, на нашу думку, неможливе на *поняттєво-теоретичних* засадах у формі *писемного тексту*, як це має місце у будь-якому філософському дослідженні. І так, як у свій час Ж.-П. Сартр прийшов до висновку, що істину екзистенції можна передати в адекватній їй формі лише на матеріалі життєдіяльності людини і тому почав писати драматичні твори для акторського виконання, так і духовно-практичний синтез може здійснюватись на теренах активізації *тілесності самої людини у ході духовної практики*. Лише у такому випадку можна говорити про істину буття людини-цілісної і про дійсний синтез сутнісних сил людини. Дійсний синтез здійснюється у повсякденності *на теренах самого життя людини*. Інструментом валідності такого синтезу виступає тілесність, яка є гарантом і підставою *існування* життя. – але не на теренах *вербальної форми опису* цього життя. Одвічна дихотомія протиставлення «знати чи бути» (перфразуючи Е. Фромма) у питанні про істину буття, сформульована Христом, коли Хома його запитав: «Господи, ми не знаємо, куди ти йдеш. Тож як можемо знайти дорогу? Говорить йому Ісус: *Я є дорога, і правда, і життя. Ніхто не приходить до Отця, якщо не через мене*» (вид. моє А. О.) [Новий завіт, Євангеліє від Івана, 14:5,6, с. 134]. У вищій формі своєї досконалості (Ісус Христос) ця відповідь Ісуса переводить відповідь на питання про істину з гносеологічної площини в онтологічну, навіть іще глибше – в онтичну: необхідно *стати і бути* Христом. Лише у такому випадку – випадку *здіяння тілесності* з метою доведення її до стану, коли вона стає витонченим модулятором енергій думки і емоційних станів (здатність впливати на ці стани і водночас сприймати їх від явищ навколишнього світу) – можна говорити про досконалисть, довершеність і цілісність природи людини; можна говорити про набуття нових вимірів духовних змістів; можна говорити про розвиток змісту духовності та її форм.

Виникнення і розвиток психоаналізу у ХХ столітті, а у подальшому – практик психотерапії (гештальт-терапія, тілесно-орієнтована психотерапія, арт-терапія, розстановки по Хеллінгеру тощо), відкрило нову сферу змістів свідомості, які виходять далеко за межі вербальних визначень і логічних побудов і сягають глибин життя тілесних феноменів. Тим самим замкнулося коло послідовності розгортання сутнісних сил людини, початок руху по якому можна віднести до магічних практик за часів первісної людини у вигляді, наприклад, шаманізму. Їх основою було наслідування на тілесно-образному, емоційному рівні явищам дійсності (предметам – фетишизм; тваринам і птахам – тотемізм тощо), – тобто злиття людини з навколишнім світом через магічний акт її ототожнення з природними процесами, що призводило до усвідомлення людиною як свого внутрішнього духовного світу, так і до одухотворення природи.

У період виникнення і розвитку стародавніх цивілізацій можна спостерігати поступове зростання обсягу духовного змісту вірувань у як вигляді появи ідеї Бога, так і розширення кола сфер дійсності, яка охоплювалася цим духовним змістом. Ритуальна сторона діяльності людини у стародавніх містеріях (будь-який ритуал ґрунтується на дії тілесності у кооперації з певними ціннісними, світоглядними орієнтирами, – виступає своєрідною формою *духовно-практичного синтезу*) стає основою подальшого розгортання єдності змісту свідомості і дійсності у *формі символу*. Символічна діяльність своїм підґрунтям має єдність і активну взаємодію усіх рівнів сутнісних сил людини, – рівнів антропобуття (Осипов, 2008). У подальшому, з появою філософії і науки, із зростанням ролі технологій у виробництві і суспільному житті ядром розгортання змісту яких стає думка у формі понять, висловлювань і умовиводів, – *цілісність* символічного бачення світу у єдності його матеріально-духовних складових *розпадається* на протиставлювані одне одному мислення і матеріальний світ. На місце духовно-практичної діяльності приходять різноманіття форм діяльності: предметно-практична, розумова, вербальна, політична тощо, виникнення яких поступово затьмарює *необхідне підґрунтя* будь-якого процесу, суб'єктом якого виступає людина в *єдності* своєї матеріально-духовної природи, – на засадах культивування *тілесності*.

У майбутньому предметом спеціального дослідження може стати аналіз поступової дивергенції

різних форм діяльності людини, котра здійснювалася протягом історичного процесу розподілу праці, результатом якого було відображення у свідомості людини протиставлення матеріального і ідеального. Яскравим прикладом цього став, наприклад, дуалізм Р. Декарта, чи апіоризм позиції І. Канта. Однак, з розвитком ідеї підсвідомого (психоаналіз) і його вплив на свідомість, через культивування тілесності в різноманітних практиках психотерапії вже на новому рівні усвідомлення відновлюється первинний принцип синтезу безпосереднього і опосередкованого, матеріально-тілесного і духовного. У цьому контексті, як відомо, важливу роль відіграло зближення традицій Заходу і Сходу по питанню природи людини, яке відбувалося протягом усього ХХ століття, коли, зокрема, ідеї багатьох майстрів духовних практик Сходу (Крішнамурті, Вівеканада, Айенгар, Шрі Ауробіндо, Ошо та інші) знайшли своїх прихильників у культурі, науці і філософії Заходу.

2. Від мисленнєвих конструкцій синтезу теоретичної філософії до набуття цілісності в духовних практиках

У даній частині роботи спробуємо окреслити особливості практик духовності на теренах безпосередньої єдності сутнісних сил людини в ранній період існування людства. Потім, прослідковуючи поступовий розвиток форм духовних практик і розширення їх змісту, з'ясуємо, на якому етапі цього процесу відбувається втрата матеріально-духовної єдності і, тим самим, конститується протиставлення сторін даної єдності. Особливістю такого етапу є те, що, з одного боку, він є результатом *розвитку* змісту і форм духовності, який, власне, і здійснюється за рахунок зростання *опосередкованих зв'язків* між матеріально-духовними складовими духовної практики і містить у собі енергію утримання в єдності протилежності матеріального і духовного. А з іншого боку – виступає маркером появи моменту, коли розривається єдність сутнісних сил людини і діяльність людини втрачає свій цілісний характер, розпадаючись на окремі види діяльності, які у своїй дивергенції набувають самодостатності, отримуючи енергію *внутрішніх імпульсів*, *вже не пов'язану* із зусиллями утримувати в єдності «опосередковану безпосередність» усе більш розширюваного змісту і форм духовних практик. Здійснення подібного аналізу необхідне не стільки з історичної точки зору, скільки з точки зору набуття досвіду розуміння природи нових

форм «опосередкованої безпосередності» єдності сутнісних сил людини, які виникатимуть в процесі духовних практик зараз і у подальшому.

Як наголошувалось нами раніше (Осипов, 2023, с. 88–90; Осипов, 2023, с. 140–147), підґрунтям формування вірувань первісної людини виступав комплекс сутнісних сил людини (рівнів антропобуття) у вигляді тілесно-чуттєво-емоційності єдності. На його засадах формувалося символічне бачення світу, ядром якого була первісна магія. Магічні дії – це первинна форма духовної практики, де мала місце взаємодія людини і предметів природи за допомогою *наслідування*. Наслідування було формою в якій здійснювалася безпосередня єдність людини і оточуючого її середовища, наприклад, людини і тварини у тотемізмі. Арсенал засобів наслідування, внаслідок того, що мислення на той час лише формувалося, обмежувався емоційно-чуттєвим змістом, носієм якого виступало тіло людини. Таким чином, цілісність матеріально-духовної статури людини конституювалася безпосередньо на матеріалі тілесно-наслідувальної дії. Прослідкуємо конкретніше цей процес на прикладі шаманізму.

Мірча Еліаде, описуючи процес «шаманської хвороби», в результаті подолання якої неопіт набував сили шамана, тобто оволодівав духовними ресурсами («злыми духами»), за допомогою яких він міг виконувати свої функції шамана: спілкуватись з тотемом племені, лікувати, відганяти злих духів тощо, зазначає: «Будь-які екстатичні переживання, які визначають майбутнє покликання шамана, мають у собі традиційну схему церемонії посвячення: страждання, смерть і воскресіння. З цієї точки зору будь-яка хвороба-покликання відіграє роль ініціації, оскільки страждання, викликані нею, відповідають випробуванням посвячення, психічна ізоляція хворого обранця еквівалентна ізоляції і самотності під час церемонії посвячення, а наближення смерті, яке відчувається хворим (агонія, втрата свідомості тощо) нагадує символічну смерть, яка передбачається більшістю ініціацій» (Eliade). Дана теза відомого дослідника природи духовності задає алгоритм філософсько-антропологічної методології вивчення форм духовності, які існували протягом усієї історії розвитку людини. Тема *страждань* як важливого фактора трансформації психіки і свідомості, форми синтезу сутніх сил людини й набуття цілісності особистості є ключовою для розуміння вихідного пункту *безпосереднього* синтезу на початковому етапі розвитку людини, – *тілесності*.

Еліаде зазначає, що при шаманській хворобі, яка супроводжується екстатичними переживаннями у сновидінні, «частини тіла кандидата відриваються і роздираються залізним крючком; кістки очищуються, рідини випускаються з тіла, а очі видираються з орбіт. Після цієї процедури усі кістки збираються і скріплюються залізом. За словами іншого шамана, Тимофія Романова, церемонія розчленування продовжується від 3 до 7 днів; протягом цього часу кандидат як мертвий, майже не дихає, залишаючись в усамітненому місці... Якут Гаврило Олексій стверджує, що у кожного шамана є Мати-Хижий-Птах; вона схожа на великого птаха з залізним клювом і довгим хвостом. Цей міфічний птах з'являється лише двічі – при духовному народженні і при його смерті» (Eliade). Тут ми бачимо, що *фізичні* страждання кандидата виступають теренами, на яких формується духовна структура сили шамана, коли шаман *оволодіває* «злыми духами», – тобто має місце безпосередня єдність протилежностей матеріального і ідеального та утримання їх у взаємній кореляції на тлі тілесних страждань. Подібна ініціація (посвячення у шамани) має місце у первісних віруваннях тотемізму і анімізму у формі безпосередньої даності тілесних переживань. На етапі анімізму формується *змістовне ядро духовності*, яке надалі буде розгортатися і за формою, і за змістом. На першому ж етапі, в шаманських духовних практиках, аніма-душа усвідомлюється *лише* у масштабах оточуючого людину предметів зовнішнього середовища, котре для людини просякнуте сакральними (через біль і подолання болю) образами-переживаннями, які мають екзистенційний сенс і співвідносяться з тілесними стражданнями (трансформація тілесності) кандидата у шамани, – і складають первинне ядро духовного змісту.

Більш *масштабну за змістом і формою* картину розгортання духовного змісту через трансформацію тілесності ми спостерігаємо у стародавніх цивілізаціях з виникненням міфологічного світогляду. Перше, про що слід сказати, то це практика жертвопринесень богам, відображена у Ведах, які у своїй сукупності (Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа) були складовою частиною служіння (ритуал жертвопринесіння) жреця певному богові. Тут мотив жертви (і страждань) переноситься на тварину, яка приноситься в жертву Богові. Однак, слід мати на увазі, що *жрець*, який проводить церемонію (здаємо фігуру шамана), цілком самовіддано-

безпосередньо-тілесно ототожнює себе як із жертвою (священною жертвою), так і з певним Богом. Тому і у даному випадку духовної практики безпосередня єдність матеріально-ідеального зберігається, хоча і набуває певних *опосередкувань* (тілесні страждання не самого безпосередньо жреця, а через ототожнення жрецем себе із стражданнями жертви) у порівнянні з магічними практиками, що мали місце у шаманізмі. Таким чином, у стародавніх містеріях Осіріса і Ізиди (стародавній Єгипет), Тіамат і Мардука (Межиріччя), Деметри і її доньки Персефони (стародавня Греція) тема страждань через розвинений символізм опису подій, на відміну від анімізму, набуває вже *вселенських масштабів*. Однак все рівно, учасники містерій *безпосередньо-тілесно* переживали події міфу, ототожнюючи себе з богами і, тим самим (як і у шаманізмі) набуваючи у процедурі ініціації сили богів. Містеріальна практика духовності періоду стародавніх цивілізацій у значній мірі ще утримує єдність сутнісних сил людини.

Для прикладу того, як змінюється, розширюється духовний зміст вірувань у кореляції його із тілесністю, можна навести уривок з Бріхардараньяки-упанішади: «1. Ом! За істиною, вранішня зоря – це голова жертвовного коня, сонце – його око, вітер – його дихання, його відкрита паща – це вогонь Вайшнавара; рік – це тіло жертвовного коня, небо – його спина, повітряний простір – його живіт, земля – його пах, сторони світу – його боки, проміжні сторони його ребра. Пори року – його члени, місяці і половини місяців – його суглоби, дні і ночі – його ноги, зірки – його кістки...» (Brihadranyaka upanishad). Далі перелічуються у відповідності: хмари – м'ясо, їжа у шлунку – пісок, ріки – жили, печінка і легені – гори, трави і дерева – його волосся... (Цікаво, що наприкінці переліку сказано, «голос – його голос»: відомо, що у ведичній традиції, і не лише у ведичній, – голос, звучання відіграє провідну роль у побудові картини світу на духовних засадах. Детальніше розглянемо приклад нижче – при аналізі Чхандог'я упанішади).

У даному прикладі ми бачимо величну панораму побудови Всесвіту, яка спирається на засади тілесності, але тілесності особливого гатунку: вона набуває символічного характеру. Даний приклад, з одного боку, демонструє спорідненість з практиками шаманізму у частині ототожнення фрагментів тіла жертвовного коня з навколишнім предметами і темою страждань і тілесної

трансформації, я з іншого – розширення масштабів духовного змісту. Адже тут вже йдеться про богів, які своїми діями (на духовному рівні) корелюються з тілом жертвовного коня (страждання), а відповідно до цього – тілами жреця і учасників містерії.

Сучасна, інтелектуально-акцентована людина вже, в більшості, не в змозі досягнути цю велич єдності (цілісності) світу на засадах наслідування *тілесністю* цих процесів, – по-перше, не в змозі ототожнити своє тіло з тілом жертвовного коня; по-друге, ототожнити себе як тіло жертвовного коня з матеріальними складовими оточуючого її світу. Відкритості до світу і спорідненості з ним заважає мисленнево-логічна парадигма сприйняття дійсності, породжена розвитком *мислення* як головного інструмента пізнання дійсності. (Як відомо, мисленнева парадигма досягнення світу будується на тезі *протиставлення* суб'єкта і об'єкта пізнання. На ній будується і класична філософія та традиційна наука). Таким чином, образ жертвовного коня через переживання адептом духовності процедури розчленування тіла жертвовного коня і тим самим ототожнення з ним, через екзистенційний стан відчуття небезпеки смерті, – виступає сполучною ланкою набуття цілісності людини у єдності зі світом шляхом утримання *тілесно-духовної єдності*. У даному випадку можна говорити про *феноменологію* тілесності, яка на *невербальному* рівні розгортає свій зміст через символізм більшого масштабу, ніж символізм первісних вірувань. Даний зміст досягається *безпосередньо-інтуїтивно* і приймає форму осягання, одкровення тощо, – усіх тих феноменів, які неможливо описати вербально-логічними засобами традиційної і науки. (Діонісій Ареопіт у своїй праці «Про божественні імена» яскраво показав, що визначення природи Бога *поняттєво-вербальним* шляхом неможливе).

Однак, *упанішади* надають нам приклади *наступних шаблів* сходження у духовно-практичному засвоєнні світу, коли зв'язок протилежностей матеріального ідеального аспектів антропобуття все ще зберігається. При всьому тому, що мислення вже починає відгравати усе більшу роль, тим самим підсилюючи тенденцію до розриву безпосередньої єдності антропобуття з його тілесним підґрунтям і до втрати його духовного змісту. Так, наприклад, У Чхандог'я-упанішаді тілесність, як підґрунтя здійснення практики з'єднання з духовною складовою, виступає у *це більш опосередкованій* формі: «1. Ом – як поважають цей

склад, Так слід поважати удгітху, тому що починаючи зі складу Ом співають удгітху. Ось пояснення цього». 2, Сутність цих істот – земля. Сутність землі – вода. Сутність води – рослини. Сутність рослин – людина. Сутність людини – мовлення. Сутність мовлення – річ (це не речі матеріального світу, а склад мови санскриту – А. О.). Сутність рича – саман. Сутність самана – *удгітха* (вид. моє – А. О.)» [Chandogya upanischad]. Тут йдеться про артикуляцію звуків санскриту як інструменту, культивування якого дає можливість адепту досягнути сутність духовного виміру буття шляхом звукових вібрацій, які артикулюються голосовими зв'язками. У свою чергу, вібрація голосових зв'язок індукує вібрації *усього тіла* адепта. Звісно, для того, щоб вібрації голосових зв'язок знайшли своє відлуння в усьому тілі й відчувалися та усвідомлювалися, необхідна попередня підготовка тіла до сприйняття таких тонких впливів, трансформація тілесності. (Про вплив голосу на тіло дуже добре обізнані співаки класичного співу). А далі, можна продовжити, – тонкі вібрації досконалого тіла адепта вступають в резонанс з вібраціями предметів оточуючого світу; і таким чином, людина через звучання голосом, опановуючи власну цілісність через тілесність (вібрації голосових зв'язок і тіла), осягає свою єдність і тотожність з Універсумом (Брахманом); Атман стає Брахманом, як це говорить у Мандук'я-упанішаді: «1. Брахман виник першим з богів, творець усього, хранитель миру. Він передав своєму старшому синові Атхарвану знання про Брахмана – основу усіх знань. 2. Те знання Брахмана, яке Брахман передав Атхарвану, Атхарван повідомив Ангіру. Той передав його Сат'явасі Бхарадваджі, Бхарадваджа передав вище і нижче знання» [Mandukya upanischad].

У даному прикладі ми бачимо, що *опосередкованість* здобуття єдності людини з тілесним аспектом її існування і Брахмана – *зростає* внаслідок трансформації тілесності і оволодіння тілесністю адептом духовності. По-перше, як уже було сказано, людині необхідно досягти певного ступеня досконалості, налаштувавши своє тіло для того, щоб воно резонувало з голосовими зв'язками; по-друге, передача знань відбувається безпосередньо, – через близьких людей-родичів, що теж вказує на тілесно-вібраційний зв'язок між ними; по-третє, у тексті говориться про *знання, що може вказувати вже на, в певній мірі, усвідомлення відстороненості особистості від знань, носієм яких вона є*. І це, на наш погляд, є перша

ластівка *забуття* тілесності як фундаментального фактора духовно-практичного ставлення до дійсності.

А далі, під зростаючим впливом писемності, цей зв'язок утримувати стає все більш складніше. Хоча історія виникнення і розвитку писемності свідчить, що у перших формах писемності (предметне письмо, малюнкове письмо, складове письмо) ще зберігаються зв'язки з чуттєво-тілесною безпосередністю співіснування людини і предметів. Однак розвиток граматичної, лексичної, семантичної складових мовного процесу і його відображення на формі писемності, в решті-решт, призводить до формування *знакового* характеру інструментарію писемності, який у *найбільшій мірі* пасував до виразу *форм думки*: понять, висловлювань і умовиводів та був *відчужений* від тілесно-чуттєво-емоційної цілісності природи людини. Наука і філософія у західній парадигмі їх існування, головним інструментом дослідження яких має мислення, думку (згадаємо раціоналізм у різноманітних його проявах), в значній мірі втрачають зв'язок із змістами тих сфер буття, які можуть досягатися безпосередньо, – *через постійно вдосконалювану в духовних практиках тілесність*.

Аналіз сутр, – стислого викладення вже *філософських систем* стародавньої індійської традиції, дає зрозуміти, яким чином з ведичного світогляду, що ґрунтується на символізмі безпосередньої цілісності тілесно-духовного континууму, поступово вичленовується парадигма філософії, де *мислення як теоретичний* спосіб досягнення, *пізнання дійсності* займає пануючу позицію, перебираючи естафету від духовно-практичного буття людини. У Ньяя-сутрі читаємо: «*Джерело знання предметне – тому що здатність до дії виявляється, коли предмет уже досягнутий через джерело знання. Без джерела знання немає досягнення предмета, без досягнення предмета – здатності до дії... Але що ж таке істина? Пізнання буття у сущого і відсутність буття у не-сущого. Коли суще пізнається як суще, має місце істина – те, що відповідає речам і позбавлено хиби*» (вид. моє – А. О.) [Nyaya sutra].

У даному випадку представлена вже «розірвана» картина, далека від відчуття безпосередньої єдності й цілісності ества людини, в якій тілесність (хоч і постійно перетворюювана-трансформована) виступала підґрунтям даної цілісності, що має місце в духовних практиках. Як бачимо: тут йдеться про протиставлення *зна-*

ння і предметності; предмет осягнений *через джерело знання*; здатність до дії виступає окремим пунктом даного *аналізу*, – аналізу, який вже ґрунтується на *мисленні*. Тобто ми маємо вже традиційно-гносеологічну постановку питання про *істину*, – відповідь на це питання заздалегідь вже приречена на класичну парадигму гносеології, яка починається з *протиставлення* суб'єкта і об'єкта пізнання. Вже у ньяя-сутрі бачиться *кінець* культивування духовної практики як підстави цілісності суб'єкта і *початок* конституювання різноманітних практик: предметно-практичної діяльності, мисленнєвої, мовної тощо. Звісно, жодна практика неможлива без тілесного підґрунтя. Однак у цих практиках тіло вже представлене формально, виступає лише інструментом для реалізації змісту, який за своєю природою не пов'язаний з тілесністю. На цьому моменті у подальшому визріває відомий дуалізм Р. Декарта.

Однак, будемо справедливими, тому що далі у Ньяя-сутрі значиться наступне: «А суще буде описане як розподілене за шістнадцятьма категоріями. Про цих різновидів сущого сказано: внаслідок істинного пізнання джерел знання, предметів знання, сумніву, мотиву, прикладу, доктрин, членів силлогізму, рефлексії, удостовереності, диспуту, софістики, еристички, псевдоаргументів, словесних хитрощів, псевдовідповідей і причин поразки у суперечці – досягнення *вищого блага*» (вид. моє – А. О.) [Nyaya sutra]. Вище благо – ця категорія може обіймати собою різні аспекти значень, серед яких може знайтися місце і розумінню блага як досягнення цілісності сутнісних сил людини на засадах духовно-практичної діяльності. Звернення до вищого блага як до кінцевої мети сподівань, у певній мірі, надає концепції ньяя хоча б видимість цілісності. Хоча у подальшому розвитку філософії звернення до ідеї блага, хоча б і у діалогах Платона, – набуває логічного змісту, коли йдеться про визначення *поняття*, але вже без конституювання цілісності людини на засадах *духовно-практичного досвіду*). Однак, сама «розподіленість сущого за шістнадцятьма категоріями» без вказівки на те, яким чином вони взаємопов'язані, вказує, з одного боку, на розвинену аналітичність точки зору на суще (окрім того, що категорія сущого виникає внаслідок логічної процедури *узагальнення*), а з іншого – серед даних категорій є такі, які є репрезентантами не логічних процесів, а мають екзистенційно-чуттєві конотації: сумнів, мотивації, словесні

хитрощі. Це свідчить про те, що ще зберігається тонкий ланцюжок зв'язку між емоційно-ціннісними (а значить і тілесними) і розумово-аналітичними аспектами сутнісних сил людини.

Але повернімося до тих сутр, в яких ще зберігається установка на безпосередню єдність тілесно-духовного, тобто де тілесність відіграє важливу роль у формуванні самого змісту духовності. Це практика йоги і насамперед *гатга-йоги*. У першу чергу маються на увазі асани – положення тіла, практикуючи які адепт усвідомлює глибинні процеси свого тіла у вигляді руху *прани* тощо. Крім цього у йозі має місце практика *пранаями*, яка за допомогою спеціальних технік дихання (а дихання – це аспект тілесності!) дозволяє оволодівати більш глибинними процесами (усвідомлювати їх), що відбуваються на тілесному рівні і, тим самим, – здобувати нові виміри змістів, які неможливо виразити у вербально-логічній формі. (Філософія ж, пам'ятаємо! – обмежена лише вербально-логічними процедурами для виразу змісту свідомості).

Зважаючи на обмеженість форматом статті, звернімося лише до наступного факту, який зазначають коментатори Йога-сутри: “Klesah (букв. «муки», «біль» від дієслова *klis* – чинити біль, муки, турбувати, збуджувати, забруднювати. Klesah – одне з фундаментальних понять, які зустрічаються у більшості індійських класичних релігійно-філософських систем (у синкретичній ньяя-вайшешиці цьому часто відповідає термін *dosa*), але найбільш повно розроблених у буддистській психології. У текстах дискурсивно-логічного рівня цей термін передає динаміку емпіричних станів «звичайної людини» [Yoga sutra]. Як бачимо, етимологія слова зберігає первісні контексти, в яких функціонувало слово. А вони пов'язані з чуттєвими враженнями, які, у першу чергу, стосуються тіла людини: тобто це фізичні страждання: «чинити біль, муки, турбувати» У викладі практик шаманізму ми вище розглядали роль тілесних страждань, які долає претендент у шамани; роль акту розчленування тіла жертвовного коня як умови появи світу в упанішдах тощо. Таким чином через різні форми духовних практики здійснювався процес зростання духу до більш всеохоплюючих масштабів. Яскравим прикладом такого процесу зростання духу до вищого стану, – стану *Вселенської Любові* є хвилюючі слова Ісуса, наповнені стражданням і болем в очікуванні майбутньої неминучої зради його учнів: «І як вони сиділи за столом і їли, Ісус сказав: Запевняю вас, що один з вас, який *їсть*

зі Мною, видасть мене» (Новий завіт, від Марка, 14:18, с. 65). Передбачаючи зраду і страшні муки на хресті, Ісус пропонує своїм учням свої *тіло і кров*, тим самим здійснюючи акт самопожертви: «коли вони їли, Ісус взяв хліб, поблагословив, *переломив*, подав їм і сказав: Прийміть це тіло моє! І взявши чашу, Він віддав подяку подав їм – всі пили з неї. І він промовив до них: це кров моя Нового Завіту, що проливається за багатьох» (Новий завіт, від Марка, 14:22–24, с. 65).

Сам символізм трапези за спільним столом наповнюється більш широким духовним сенсом, коли згадати наведені вище історичні коріння первісних вірувань, коли поїдання предмета вважалося способом приєднання до нього (принцип партиципації за Л. Леві-Брюлем); коли спочатку розчленування тіла кандидата в шамани, а потім його відновлення було умовою набуття сили і цілісності шамана; коли містерія жертвовного коня в упанішдах була фактором творення світу; коли трансформоване й досконало-витончене духовними практиками тіло через *звуки інтонування голосом* (а разом з цим – і процес дихання) виступає інструментом налаштування на резонанс із Всесвітом. І усе це – духовна практика. Змінюються лише її форми, розширюється її зміст, однак незмінним залишався *зв'язок з тілесністю*, яка *мов камертон*, змінює свою налаштованість на новий, більш високий тон, надаючи нового поштовху до засвоєння нових вимірів існування тілесно-духовної цілісності особистості. Для нас, нащадків попередніх зусиль людства у духовному вдосконаленні, джерелом нових наших зрушень завжди буде виступати постійне повернення до тілесності у безпосередній формі її існування, але вдосконаленої нашими власними зусиллями, які співвідносяться зі стражданнями Ісуса.

А моління в Гетсиманії: «Він сказав: Авва Отче! Для Тебе можливе все! Забери цю чашу від мене! Але хай буде не те, що я хочу, але те, що хочеш Ти!» (Новий завіт, від Марка, 14:36, с. 65). Якою могутньою енергією Любові наповнюється Дух, коли в жертву добровільно віддається саме сокровенне – своє життя! Ісус Христос випиває жертвовну чашу болю, страждань, страхів – усього того, що відчуває людина-земна істота, набуваючи при цьому силу Божественної Любові до усього роду людського, такого недолюгого і не розуміючого, *що* він коїть, навіюваного вітальними потягами. Та ж ідея Жертвовної Любові лунає у настановах Ісуса: «Блаженні ви, коли люди ненавидітимуть вас, коли відлучать вас

і ганьбитимуть, коли знеславлять ваше ім'я через Сина Людського»... (Новий завіт, від Луки, 6: 22, с. 79); «благословляйте тих, що проклинають вас; моліться за тих, хто кривдить вас» (Новий завіт, від Луки, 6: 28, с. 79). І нарешті: «А коли любите тих, що люблять вас, то яка вам благодать? Адже й грішники люблять тих, що їх люблять» (Новий завіт, від Луки, 6: 32, с. 79), – яка ж то любов, якщо чекає подяки і обмінюється на іншу любов? Любов, якої не торкнулася образа, злість, ненависть і страх за себе; мовчазна і рішуча самопожертва, яка не допускає а ні тіні сумніву у своєму вчинку, яка не дорікає – велике досягнення людства. Воно стало можливим завдяки невпинній роботі Духу над людським матеріалом егоїзму, підсвідомих потягів і бажань, подолання яких слугувало фактором накопичення духовної енергії за часів первісних вірувань: коли Дух себе принижує, *свідомо* ідучи на страждання, він наповнюється новим змістом і отримує нову енергію для подальшого самоздійснення на теренах цілісності сутнісних сил людини. Таким чином, *благодать* як новий щабель осягнення Духу в людині, заслуговується невпинним принесенням в жертву людиною свого екзистенційно-тілесного статусу, без наявності і трансформації якого неможливе існування людини-духовної взагалі.

Висновки

1. Основна тенденція еволюції людини здійснювалася шляхом поступового відходу від безпосередньо-чуттєвого, образного сприйняття дійсності і взаємодії з нею до мисленнєво-опосередкованого. У першому випадку взаємодія людини зі світом на початковому етапі відбувалася у формі магії, на теренах якої формувалося ядро духовності завдяки тому, що трансформація тілесності мала безпосередній характер, визначаючи цілісний характер процесів. З появою опосередковано-мисленнєвого осягнення дійсності (наука, філософія) втрачається безпосередня

єдність сутнісних сил людини і переважаючого значення набуває *мислення*.

2. Процес історичного розвитку духовних практик відбувався за рахунок, по-перше, трансформації тілесності, тобто тілесність поступово втрачала свій безпосередній характер, однак опосередковано утримувалася через культивування духовної практики, таким чином зберігаючи єдність сутнісних сил людини. По-друге, процес опосередкування тілесності виступає чинником формування нових форм змісту духовності. Однак, з виходом на перший план мислення як головного інструменту осягнення істини, тілесність, як фактор функціонування духовної практики, втрачає свою визначальну роль утримання в єдності сутнісних сил людини і формування нових духовних вимірів.

3. Ми намагалися відтворити *логіку* переходу від безпосередньо-чуттєвої форми єдності тілесно-духовної екзистенції, яка мала місце у духовно-практичних (магічних) діях первісної людини на прикладі практики шаманізму до духовних практик, які виникали за часів стародавніх цивілізацій. Однак, як відомо, *сам історичний процес* функціонування духовних практик набагато складніший, тому що включає *одночасне* співіснування різних за своїм рівнем позицій щодо, у нашому випадку, особливостей духовно-практичного досвіду. Даний аспект дослідження історичного процесу духовних практик може бути темою наступного дослідження. 4. Особливої уваги у висвітленні питання про природу духовності з точки зору розуміння визначальної ролі тілесності в духовних практиках заслуговує вивчення механізму тілесно-духовного синтезу у духовних практиках алхімії і астрології. Їх символічна природа просякнута прикладами такого роду синтезу і у значній мірі має вихід на глобальне питання взаємопов'язаності Людини і Всесвіту у духовно-практичній площині.

Список використаних джерел

- Антропокультурні чинники європейського вибору України : монографія НАН України, Ін-т філософії ім. Г. Сковороди. Київ : Наук. думка, 2014. 300 с.
 Brihadranyakaupanishad. URL: http://vedicheritage.gov.in/flipbook/Brihadaranyaka_Upanishad/#book/
 Eliade Mircea. Schanismus und Ekstasetechnik. URL: https://www.gbv.de/dms/weimar/toc/597886342_toc.pdf
 Yoga sutra. URL: <http://yoga-praxis.de/wp-content/uploads/2015/12/Yoga-Sutra.pdf>
 Mandukya upanishad. URL: https://www.swami-krishnananda.org/mand/Die_Mandukya.Upanishad.pdf
 Новий завіт господа нашого Ісуса Христа. Київ : Українське біблійне товариство, 2001. 313 с.
 Nyaya sutra. URL: https://www.penguinrandomhouse.de/leseprobe/Die-Upanishaden/leseprobe_9783442218264.pdf
 Осипов А. О. Онтологія духовності : монографія. У 2-х кн. Миколаїв : Вид-во МДГУ ім. П. Могили, 2008. Кн. I. 240 с.; Кн. II. 232 с.

Осипов А. О. Ідея співмірності людини і Всесвіту як парадигма філософсько-антропологічного підходу до вивчення феномену духовності. *Сімдесят треті економіко-правові дискусії Серія: Соціальні та гуманітарні науки*. 2023. С. 88–92.

Осипов А. О. Цілісність природи людини у контексті онтологічного повороту у філософії ХХ століття та тілесно-екзистенційні засади категорій моралі. «Світ наукових досліджень. Випуск 17»: матеріали Міжнародної мультидисциплінарної наукової інтернет-конференції, (м. Тернопіль, Україна – м. Переворськ, Польща, 16–17 березня 2023 р.) / редкол. : О. Патряк та ін. ; ГО «Наукова спільнота»; WSSG w Przeworsku. Тернопіль : ФО-П Шпак В. Б. С. 140–147.

Степаненко І. В. Концептуалізація духовності у контексті постметафізичних імплікацій у філософії свідомості/духу. *Практична філософія*. № 4. 2011. С. 103–109.

Хамітов Н. В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. Київ : «КНТ», 2017. 370 с.

Харченко Л. Духовність як універсальна філософська категорія. *Гуманітарний вісник державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди»*. Філософія. 2015. Вип. 37. С. 149–157.

Chandogya upanischad. <https://docplayer.org/99218235-Die-chandogya-upanishad.html>

Scheler Max. Die Schtellung des Menschen im Kosmos. URL: <https://meiner.de/die-stellung-des-menschen-im-kosmos-9955.html>

Яременко Н. Сенсорні образи як атрибути моделювання тілесності в «тюремній прозі» В. Борхера. *Поетика. Ментальність. Духовність*. Кривий Ріг : Криворізький державний педагогічний університет, 2021. Вип. 15. С. 76–88.

References

Anthropocultural factors of the European choice of Ukraine (2014): Monograph of the National Academy of Sciences of Ukraine, Institute of Philosophy named after H. Skovorody. Kyiv: Nauk. Dumka. 300.

Brihadranyakaupanischad. URL: http://vedicheritage.gov.in/flipbook/Brihadaranyaka_Upanishad/#book/

Eliade Mircea. Schanismus und Ekstasetechnik. URL: https://www.gbv.de/dms/weimar/toc/597886342_toc.pdf

Yoga sutra. URL: <http://yoga-praxis.de/wp-content/uploads/2015/12/Yoga-Sutra.pdf>

Mandukya upanischad. URL: <https://www.swami-krishnananda.org/mand/Die.Mandukya.Upanishad.pdf>

The New Testament of our Lord Jesus Christ (2001). Ukrainian Bible Society. Kyiv. 313.

Nyaya sutra. URL: https://www.penguinrandomhouse.de/leseprobe/Die-Upanischaden/leseprobe_9783442218264.pdf

Osyrov, A. O. Ontology of spirituality. Monograph in 2 books. Mykolaiv: Department of the Moscow State University named after P. Mohyly, 2008. Book I, 240 p.; Book II. 232 p.

Osyrov, A. O. (2023). The idea of the proportionality of man and the universe as a paradigm of the philosophical and anthropological approach to the study of the phenomenon of spirituality. *Seventy-third economic and legal discussions Series: Social and humanitarian sciences*. 88–92.

Osyrov, A. O. (2023). The integrity of human nature in the context of the ontological turn in the philosophy of the 20th century and the bodily-existential principles of categories of morality. *The world of scientific research. Issue 17*. : materials of the International Multidisciplinary Scientific Internet Conference, (Ternopil, Ukraine – Perevorsk, Poland, March 16–17, 2023) / editor. : O. Patryak and others. ; NGO “Scientific Community”; WSSG in Przeworsk. Ternopil : FO-P Shpak V. B. 140–147.

Stepanenko, I. V. (2011). Conceptualization of spirituality in the context of post-metaphysical implications in the philosophy of consciousness/spirit. *Practical philosophy*, 4, 103–109.

Khamitov, N. V. (2017). Loneliness in human nature. Experience of metaanthropology. Kyiv: “KNT”. 370.

Kharchenko, L. (2015). Spirituality as a universal philosophical category. Humanitarian bulletin of the state higher educational institution “Pereyaslav-Khmelnyskyi State Pedagogical University named after H. S. Skovorody”. *Philosophy*. 37. 149–157.

Chandogya upanischad. <https://docplayer.org/99218235-Die-chandogya-upanishad.html>

Scheler, Max. Die Schtellung des Menschen im Kosmos. <https://meiner.de/die-stellung-des-menschen-im-kosmos-9955.html>

Yaremenko, N. (2021). Sensory images as attributes of corporeality modeling in V. Borchers’s “prison prose”. *Poetics. mentality Spirituality Kryvyi Rih State Pedagogical University*. 15, 76–88.

ANATOLIY, OSYPOV – doctor of philosophy,
professor of the department of philosophy of pedagogy,
Dnipro National Technical University “Dnipro Polytechnic” (Dnipro, Ukraine)
E-mail: anatolosipova2@gmail.com
ORCID iD: <http://orcid.org/0009-0005-9337-4734>

SPIRITUAL PRACTICE AS A WAY OF REALIZING PERSONAL INTEGRITY

Abstract

This work provides an analysis of the role of spiritual practice as a form of personal improvement; the role of physicality as an important factor in realizing the integrity of the individual is investigated. Philosophy operates with concepts, thought, which is one of the essential forces of a person, and therefore does not have the tools to implement their unity in order to realize the integrity of the individual. Spiritual practice is based on the cultivation of the entire range of essential human forces in their unity and interaction: physicality, sensations, feelings, thoughts, values, worldview principles and the Absolute. The transformation of physicality in spiritual practice is a determining factor in realizing the integrity of the individual. The theoretical foundations of understanding the nature of spirituality are presented, which are based on the ideas of philosophical and anthropological anthropology about the unity of essential human forces, formulated by Max Scheler; on the position of the need to include the existential-phenomenological and interpretative (philosophical hermeneutics) dimension of human existence as a form of understanding the content of spiritual possessions. The presence of a large number of publications devoted to certain aspects of human existence creates the need to understand the essence of man as a whole being, to show the dynamics of the deployment of his essential forces. Considering this dynamic, the spiritual practices of shamanism were analyzed, where the core of body-spiritual synthesis was identified, the development of which was later manifested in the spiritual practices of the period of the Upanishads and Sutras. On the examples of the analysis of the Upanishads and sutras, signs of a transition from a spiritual-practical understanding of reality, when physicality in spiritual practice retains its function of maintaining the integrity of all the essential forces of a person, are revealed, to a gradual preference for thought. It is shown that the spiritual-practical synthesis was replaced by a logical synthesis, which led to the loss of the integrity of the individual.

Key words: spiritual practice, physicality, essential human forces, human integrity, shamanism, mysterious practices, subject-practical activity.

© The Author(s) 2023
This is an open access article under
the Creative Commons CC BY license

Received date 15.06.2023
Accepted date 25.06.2023
Published date 15.07.2023

How to cite: Осипов, Анатолій. Духовна практика як спосіб реалізації цілісності особистості. Humanities studies : Collection of Scientific Papers / Ed. V. Voronkova. Zaporizhzhia : Publishing house “Helvetica”. 2023. 16 (93). P. 32–43.
doi: <https://doi.org/10.32782/hst-2023-16-93-04>