

Гомілко О.Є., Пролєєв С.В.
ТІЛЕСНІСТЬ ЯК ПОНЯТТЯ ЗАХІДНОЇ МЕТАФІЗИКИ.

Серед філософських сюжетів є такі, котрі не лише містять певні теми філософування, а щільно пов'язані з сутністю метафізики взагалі. Від понять, котрими користується філософський розум і котрими він тематизує коло своїх конкретних зацікавленостей, слід відрізнити сюжети, через які він конститується і отримує власну визначеність.

Звичайні поняття і категорії філософської свідомості виступають як інструменти мислення – конкретне інтелектуальне знаряддя, завдяки та при допомозі якого виконується розумова праця. Але окрім цього саме мислення повинно визначатись як метафізика – тобто набути якості метафізичності, стати власне філософським. Ця якість досягається завдяки певній смисловій організації мислення. Мислячий потрапляє до конкретно визначеної інтелектуальної ситуації, котра робить можливою справу метафізики. В той же час на поверхні свідомості метафізичні принципи і настанови існують у вигляді окремих понять та категорій, котрі співіснують з іншими, цілком інструментальними та операціональними поняттями. Це так, тому що понятійно-категоріальна артикуляція сенсів є універсальною формою існування змістів свідомості взагалі.

Щоб відрізнити від операційно-тематизуючих понять, котрими здійснюється конкретна праця мислення, метафізичні настанови, котрими *уможливлюється* сама метафізика, позначимо останні як конституенти (конститутивні чинники) метафізичного розуму. Виявлення системи таких чинників та їх взаємозв'язку дорівнює розкриттю суті метафізики як особливої, культурно специфічної форми організації людського мислення і світобачення.

Дана стаття не має на меті вирішення цього завдання. Вищенаведені міркування виконують роль теоретичної преамбули для подальшого аналізу феномену тілесності, котрий цікавить нас не як одна з тем філософування (тобто предмет осмислення), а як ключовий конститутивний чинник західної метафізики (а відтак і філософії у точному сенсі слова) взагалі. Філософський розум впродовж довгої історії свого розвитку не лише звертається до тілесності як однієї зі своїх постійних тем. Можна сказати без перебільшення: теоретична апеляція до тілесності становить один з головних сенсоутворюючих чинників і сутнісних мотивів західної метафізики, поза якої неможливо уявити генезис та теоретичну еволюцію останньої. Цим визначається загальнофілософська значущість теми тілесності, її надзвичайна теоретико-світоглядна вага.

Обґрунтуванню і розкриттю даної тези присвячена дана стаття, котру також можна розглядати як аналіз одного з важливих елементів загальнотеоретичної реконструкції західної метафізики як такої.

Вже формулювання висхідного для західної метафізики питання досократиків “що є все?” містило чітку апеляцію до чуттєво даної, тілесної реальності. Саме ця реальність – чуттєвий світ Множинного – репрезентувала в обширі історично висхідного метафізичного питання несправжню дійсність, відштовхуючись від змісту якої метафізичний розум вирушив у свій первинний пошук першопочатків.

Тілесність тут виступала головною онтологічною відзнакою чуттєвого світу, а сам чуттєвий світ дорівнював всьому досвіду безпосереднього існування людини. Все, що існує у доквітлі, попри розмаїття його форм, мало тілесність за єдину спільну рису та якість. Натомість, започаткування метафізики інтелектуально тотожне відмові чуттєвому світу у достовірності. Сказати, що виникла філософія, означає сказати, що розум відмовив чуттєво даній дійсності у статусі справжньої реальності, розпізнавши у ній лише тремтячий образ дійсного буття, незмінного і вічного – великого Одного ранньофілософських космогоній: першого метафізичного абсолюту, відкритого та визначеного зусиллям філософської думки.

Для ранньофілософської свідомості тілесність існує лише як ознака недостовірної мінливості реальності оточуючого світу.

Все, що є тілесним, саме через це необхідно є плінним, мінливим, кінцевим у своєму бутті. Саме

через непевність свого існування, воно стільки ж є, скільки його і нема. Пізніше Платон відобразить цю подвійність, онтологічну амбівалентність тілесного світу поняттям становлення, котре містить у собі невід’ємність буття від небуття.

Зазначимо принагідно, що тілесність складає не голу даність буття в оточуючому світі. Мова тут йде не стільки про натуральну, фактичну констатацію досвіду, скільки про висновок філософського розуму. Саме останній надав тілесності сенсу сутнісної ознаки всього суцього в оточуючому світі, зробив тілесність метафізичним визначенням останнього і його своєрідним метафізичним еквівалентом. Тут тілесність дорівнює чуттєвій даності, а остання співпадає з усім досвідом буття людини в оточуючому світі.

Цьому досвіду, а відтак тілесності і чуттєвій даності протистоїть умоосягнення. Воно з’являється набагато раніше Платона, викликане до життя вже самою постановкою висхідного метафізичного питання “що є все?”. Вже в елейців умоосяжність справжнього буття дістає теоретичне обґрунтування, основою якого стає відкриття принципу взаємототожності мислення та буття. Як і повинно бути в обґрунтуванні граничних метафізичних засад, формування принципу співпадає з його обґрунтуванням.

Елінська класика знаменує другий визначний етап розвитку загального метафізичного принципу (засад філософування). І знов самовизначення філософської свідомості відбувається в інтелектуальному обширі теми тілесності. Ейдологія Платона стала онтологічним започаткуванням західної метафізики у її гайдегерівському розумінні – як вчення про буття суцього. Ключове у цій інтелектуальній диспозиції поняття суцього займає середнє положення між безтілесним світом ейдосів (досконалих незмінних першозразків існуючого) та тілесною субстанцією матерії (“просторовості”), котра трохи пізніше, вже в Арістотеля, набуде остаточного теоретичного вигляду чуттєвої потенції всього існуючого.

В онтології Платона начебто ейдоси мають вирішальне значення онтологічного абсолюту. Але у загальному контексті платонівського вчення насправді ведуча роль належить суцшому – тобто формам чуттєвого буття. За своїм метафізичним сенсом, ейдоси мають цілком допоміжне значення обґрунтування дійсності наявного суцього – даним формам чуттєвого світу. Цим завсім не заперечується та не відкидається їх смисл як онтологічних абсолютів, але покликані ці абсолюти надати безумовного онтологічного значення конкретним формам суцього. Платон, продовжуючи софістично-сократівський виклик ранньофілософським космогоніям, долає онтологічну позицію досократиків, характерною ознакою котрої була анігіляція всіх чуттєвих форм у вічному першопочатку. Множинне було приречене зникнути в Одному, з якого воно з’явилося і чуттєво-примарливим виразом якого було. Платон повстав проти цього вироку ранньогрецької метафізики і започаткував онтологію суцього, розпочавши цим традицію західної метафізики в точному, і так би мовити, незворотливому сенсі слова.

Арістотель йде ще далі у метафізичній реабілітації тілесних, чуттєвих форм. Він перетворює їх у перші сутності – висхідні даності буття. Для Платона, котрий надав ключового онтологічного значення чуттєвим формам (суцшому в його конкретності), тілесність як така залишається ще, по суті, синонімом небуття. Для Арістотеля ж вона виступає необхідним учасником тієї композиції форми та матерії, єдність котрих властива кожному суцшому. І тут матерія має онтологічне підпорядковане значення (потенція проти дійсності), але в той же час вона становить неодмінний елемент будь-якого буття.

Античне мислення на всьому протязі залишається космоорієнтованим. Навіть його етико-антропологічна домінанта, незаперечно йому властива і виокремлююча його з-поміж світоглядних пошуків інших ствродавніх культур, може бути осягнута у своєму дійсному сенсі лише виходячи зі специфіки античного космосу. Адже для останнього людинорозмірність (а це одночасно – впорядкованість (влада міри) та розумність) складає необхідний чинник його власного визначення.

Саме через цю космоакцентуваність світобачення, для античної свідомості і створеної нею метафізики (котра є стільки ж продовженням останньої, скільки і викликом їй), характерно не виділяти людську тілесність з-поміж чуттєвих явищ світу взагалі. У своїй тілесності людина належить до чуттєвої реальності, переймаючи на себе всі її онтологічні атрибути – змінність, плинність, нестійкість, конечність тощо. Радикальна зміна цієї метафізичної настанови відбувається лише на ґрунті нової, християнської духовності.

В античності людина існує та мислиться у невід'ємності від космосу – універсального світоустрою, в котрому кожне суще знаходить своє місце і визначення. У християнстві людина полишається один на один з граничним онтологічним абсолютом – Творцем та Керманичем всього сущого, надсвітровою Особистістю. Відповідно головною онтологічною рисою людини стає її сутність як образу та подоби Божої: тобто особистість та її прикмети – розум і свободна воля.

У християнській культурі подія історії світу – це світорятувальна місія Христа. Вона стає можливою лише завдяки боговтіленню і виключно на його основі. Викуплення гріховності було б неможливим, якщо б Бог не втілювався у людині, таким чином перебравши на себе всю недосконалість і гріховність “світу цього”. В життєвому шляху тілесно конкретної людини, відданою своєю плоттю під владу чуттєвого світу, відбувається ключова космологічна подія спокутування гріховності світу, вивільнення його з-під влади смерті і відкриття перед ним можливості порятунку. Порятунок світу стає можливим лише завдяки парадоксальному, логічно абсурдному феномену Боголюдини – існуючого у плоті і крові, страждаючого Ісуса Христа.

Таким чином, у християнстві радикально змінюється метафізичний сенс тілесності. Його трансформація визначається двома головними моментами: по-перше, відбувається релігійно-метафізична реабілітація не лише чуттєвих форм існуючого, як це мало місце в античній свідомості від часів еліністичної класики, але й тілесності взагалі, котру освятила і підняла на новий онтологічний щабель тілесність Христа і, додамо, тілесність Марії, апостолів, християнських святих, церкви як Тіла тощо. По-друге, людська плоть виокремлюється з-поміж інших тілесних феноменів і займає унікальне місце у чуттєвому світі. Онтологічну специфіку цього місця можна визначити принципом передуючості людської тілесності до інших чуттєвих феноменів. Субстанційно тотожна іншим чуттєвим речам, вона радикально відмінна від них своїм онтологічним значенням: в ній відбувається подія спокутування гріховності світу і звільнення його з-під влади смерті – та подія, котра з євангельських часів відбувається в житті кожної людини і визначає її долю. Людська плоть виокремлена з-поміж субстанційно подібних до неї феноменів тим, що саме в ній здійснюється долевизначальна драма світового буття.

Зазначимо принагідно, що саме у християнському світобаченні визначається онтологічна модальність тілесності: “присутність у...”. Адже боговтілення набуває принципового значення акту, без котрого неможлива подія порятунку світу і здійснення Божої любові, саме тому, що “втілитися” – набути певної плоті, отримати людське тіло – онтологічно означає “опинитися у цьому світі”, ввійти у чуттєвоіснуючу дійсність, стати “плоть від плоті” світу цього. Саме завдяки тілу ми починаємо бути присутніми у тій чи іншій ситуації буття, безпосередньо поміщені у неї, а не лише поставлені в інтелектуальне, діяльніцьке, рефлексивне чи ще будь-яке відношення до неї. Тим, якою є наша тілесність, визначається те, де ми є (існуємо) у бутті, де ми присутні.

Середньовічна схоластика стала метафізичною рецепцією релігійного досвіду (і канону) християнства. Своє головне питання (про онтологічну природу загального – універсального), вона формулює та вирішує, також спираючись на поняття тілесного. Метафізична дихотомія схоластичного розуму виходить з того, чи є універсальні узагальненнями якостей існуючих окремих речей (і, отже, буття є виключно буттям тілесних індивідів – це є своєрідна номіналістична рецепція Арістотелевих “перших сутностей”), – чи вони реальні безпосередньо, як безтілесні форми (в цьому випадку висхідне буття є буттям безтілесних сутностей – позиція, котра стільки ж є відтворенням Платонового вчення про ейдоси як думки Бога, скільки й реалістичною рецепцією іншої Арістотелевої тези – про форму як першопочаток і активний чинник всього існуючого). Принагідно зазначимо, що, образно кажучи, за основною контроверзою схоластичного розуму стоїть поділений навпіл Стагірит.

Новоєвропейська метафізика народжувалася як спростування схоластичної раціональності і надихалася відмовою останній в метафізичних повноваженнях. Вона стала принципово новим етапом у розвитку західного метафізичного принципу. Філософська самотність новоєвропейської свідомості в її класичному вигляді була визначена відкриттям двох нових метафізичних засад в розумінні буття. Перша з них втілювалася у понятті “природи” (в її новоєвропейському метафізичному сенсі), а друга – у понятті “Я” (самосвідомого суб'єкта, cogito).

Поняття природи (котре слід відрізнити від одноіменної античної *natura*) надало природньому порядку світу значення єдиної і останньої реальності буття. Відтак всі властивості, котрі будь-яке суще мало як тілесно існуюче набували сенсу безумовних онтологічних визначень. Радикальність цього повороту, котрий сміливо можна назвати онтологічним поворотом, важко переоцінити. Така метафізична позиція ще ніколи не мала місця в історії людського розуму. Загальнокультурним значенням цієї безпрецедентної філософсько-світоглядної трансформації стало виникнення новоєвропейської науки (новітнього природознавства) – феномену, котрий також не має культурно-історичних аналогів.

Поруч і одночасно з натуралізацією буття, новоєвропейська метафізика здійснює гуманізацію людини, в котрій втілилася друга з головних онтологічних засад нової європейської свідомості і культури. Оскільки буття постало як природний універсум, то й людина, відповідно до цього, повинна була зайняти в ньому своє місце. І вона, як тілесна істота, безумовно стала часткою чуттєвого світу. Але у цьому визнанні природності людини крилася метафізична пастка. Якщо людина є лише частиною (і часткою) тілесного (природного) світу, то на неї переносяться атрибути частковості, конечності, обмеженості, плинності, буття кожного конкретного сущого. Відтак, в силу своєї тілесної природи, людина саме у природньому світоустрої, втрачає можливість бути універсальною.

Тілесність не заважала універсальності середньовічної людини, оскільки ця універсальність спиралася не на природний порядок, а на Богоуподіблення людей – на сенс людини як образу і подоби Божої. Коли ж світ втратив свій сакральний вимір, про що потурбувалася не лише гуманістична, а й певним чином реформаторська думка, то разом з ним людина втратила підґрунтя своєї минулої універсальності. Наявною стала метафізична криза людини, унаочнила котру ренесансна культура. Перед розумом постала нагальна потреба відшукати нові основи людської універсальності. Філософським відкриттям їх і став феномен “Я” – самосвідомий суб’єкт новоєвропейської метафізики.

Поняття суб’єкту містить обґрунтування універсального способу буття у природньому світовому порядку. Суб’єкт є таким унікальним сущим, котре за способом свого існування (саморефлексивною діяльністю) здатне уподібнитися до будь-кого іншого сущого і відтворити його. Суб’єкт стає універсальним за рахунок заміщення собою (тобто процесом власної діяльності та її продуктами) будь-якого сущого і взагалі всіх сущих, котрі складають світ. За рахунок цього всеохоплюючого онтологічного заміщення, в якому все розмаїття сущого ототожнюється з людською суб’єктивністю і зникає у єдності “Я” (як колись єдина субстанція досократичного Одного поглинала примарливе розмаїття Множинного), людина виходить за межі тієї частковості буття, на котру прирікало її тіло у складі природнього світопорядку. У вигляді самосвідомого суб’єкту вона стає універсальним сущим.

Відтак шлях до надбання себе як універсального сущого пролягає для людини (у межах, звичайно, природнього світу – це слід повсякчас пам’ятати) через відмову від власного тіла як свого сутнісного самовизначення. За рахунок цієї емансипації від своєї конкретної тілесності, людина в своєму способі буття суб’єктом досягає універсальної присутності у природньому світі. Якщо середньовічна людина отримувала універсальність як образ і подоба Божа (тобто як відбиток Творця всього сущого), то новоєвропейська людина здобуває всю універсальність шляхом здатності діяти “за міркою та властивостями будь-якого сущого”. Це якісно і змістовно інша, нова універсальність буття, в котрій феномен тілесності відіграє теж нову, але не менш значущу роль.

Було б помилкою вбачати у метафізичній постаті самосвідомого суб’єкту спірітуалізацію людини і редукцію її до суто духовної сутності – свідомості та здатності рефлексії (таке враження може скластися через вищеописану необхідність для конституювання суб’єкта відмови від онтологічного, визначаючого сутність буття людини значення людської тілесності). Суб’єкт теж має своє “тіло”, але ним стає вже не тілесно окрема людська істота, а створюване сукупною людською спільнотою загальне тіло цивілізації чи суспільства. Тіло суб’єкта новоєвропейської метафізики – це соціальне тіло, котре репрезентує та знімає у собі чуттєвий світ як такий, весь універсум природнього існуючого. Відмова від власної органічної конкретності дарує новоєвропейській людині, по-перше, грандіозне соціальне тіло, по-друге, весь чуттєвий неосяжний світ, потенційним господарем і розпорядником котрого стає

гуманізована (тобто обґрунтована новоєвропейською метафізикою, першою історичною формою якої був ренесансний гуманізм) людина.

Класична філософська парадигма новоєвропейської метафізики, засадничими чинниками котрої були концепти природи (природного світу) та “Я” (самосвідомого суб’єкту) (тобто метафізичні принципи натуралізму та гуманізму), зазнає деструкції в соціальних та світоглядних випробуваннях ХХ сторіччя. Історія поточного століття стала історією двох глобальних криз – екологічної та тоталітарної. Образно кажучи, природа (в тому числі людська соматико-органічна природа) не витримала тиску індустріального розвитку, а людина (в тому числі суспільний організм) не витримала конструктивістських зусиль тоталітарних соціальних практик. Індустрія та соціальний конструктивізм – ці два найвеличніших витвори новоєвропейської цивілізації, найграндіозніші історичні досягнення новоєвропейської метафізики і обґрунтованого нею самосвідомого суб’єкту – стали трагічним підривом самих засад людського буття і взагалі життя як такого. Загроза буттю набула напрочуд буквально-наочного, неметафізичного сенсу.

Відповіддю філософського розуму на цю ситуацію став “онтологічний поворот” у філософіях ХХ сторіччя. Поняття онтологічного повороту асоціюється передусім з іменем М.Гайдеггера, але значення його не обмежується вченням німецького філософського генія і має універсальне значення для метафізичних пошуків всього ХХ сторіччя. За своїм метафізичним сенсом “онтологічний поворот” – це не стільки поняття філософії Гайдеггера, скільки визначення головного вектора руху філософського мислення ХХ сторіччя. Сутність його можна визначити як перехід від аналізу буття суцього до осмислення онтологічних феноменів, в котрих експлікується феномен буття. Він реалізується у кількох метафізичних версіях, серед яких чільне місце займає антропологічний поворот. Зміст останнього визначає апеляція до людської тілесності як сутнісного чинника і основи людського буття. Саме цим обумовлена актуальність теми тілесності в сучасній філософській свідомості. Поняття тілесності в ній відіграє роль засобу подолання редукції феномену людини до самосвідомого суб’єкту та редукції буття до суцього.