

Міністерство внутрішніх справ України
ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ВНУТРІШНІХ СПРАВ

М.Г. МУРАШКІН

**ІНШИЙ ПОСТМОДЕРНУ
В РЕЛІГІЙНО-МІСТИЧНІЙ КУЛЬТУРІ
ТА МИСТЕЦТВІ**

Монографія

Дніпро
ІННОВАЦІЯ
2021

УДК 7.038.6 + 2 – 587.6

М91

Друкується за рішенням Вченої ради Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ (протокол № 11 від 27 травня 2021 р.)

Рецензенти:

В.А. Жадько – доктор філософських наук, професор кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету;

О.С. Висоцька – доктор філософських наук, доцент, завідувачка кафедри філософії КЗВО «Дніпровська академія неперервної освіти «ДОР».

Мурашкін М. Г.

М91 ІНШИЙ постмодерну в релігійно-містичній культурі та мистецтві / М.Г. Мурашкін. – Дніпро: ДДУВС; Інновація, 2021. – 210 с.

ISBN 978-966-8676-77-3

У монографії досліджено особливості ІНШОГО постмодерну, одним із предметів якого є певний стан людини, що має зміни власної свідомості, має свої особливості і потребує встановлення істини. Закони і критерії, виведені в монографії, не суперечать структурам і категоріальним системам як класичної філософії, так і некласичної.

Монографію призначено для наукових співробітників, які мають цікавість до проблем релігієзнавства, філософії релігії, філософії культури, психології. Встановлено, що некласична філософія розглядає розум, вплетений в світ, але філософія у своїх категоріальних структурах значною мірою відсторонюється від безпосереднього досвіду. Тому і виникає необхідність розглянути такий інтимний стан людини, як стан ІНШОГО.

Монографія орієнтує на важливість вибору такої цінності, як людське життя в різних особливих проявах свідомості, до чого ведуть істини як релігієзнавства, релігійно-містичної культури, так і філософії в цілому.

УДК 7.038.6 + 2 – 587.6

ISBN 978-966-8676-77-3

© М. Г. Мурашкін, 2021

ВСТУП

Метою дослідження є з'ясування і освітлення феномену стану ІНШОГО постмодерну, важливості та значимості такої його характеристики, як *інший* – всередині самої людини, який регулює і очищує те, що є в природі людини, що відображено в релігійно-містичній культурі і мистецтві. Методологія отримання нових знань ґрунтується на компаративному методі дослідження, зібранні характеристик ІНШОГО постмодерну та індуктивному висновку з цього приводу. При цьому зіставлено різні стани людини на прикладах релігійно-містичної культури і ті, які відображено в мистецтві. Наукова новизна полягає в тому, що вперше розглядається такий феномен людської природи, як визнання людиною власного іншого всередині себе, що може бути зафіксоване в таких категоріях як «компенсаторне осяяння», «трансцендентне», «нумінозне», «священне». Висновки. З'ясовано, що інший постмодерну як внутрішнє визнання власного іншого всередині себе може розумітися як компенсаторне осяяння, що є невід'ємним феноменом природи людини. ІНШИЙ постмодерну пов'язаний з процесом творчості на стадії «визрівання», коли відбувається руйнація в людині її застарілої особистості. Це освітлено при демонстрації трансцендентності філософської культури, а також релігійно-містичної культур, освітлено мистецтвом. Тут ключовими словами можуть бути: інший, постмодерн, релігія, містика, культура, мистецтво.

Існує велика розбіжність розуміння як ІНШОГО постмодерну, так і супроводжувальних категорій, таких як трансцендентне у філософській культурі, гнозис, нумінозне і священне в релігійно-містичній культурі, піднесене в мистецтві.

Наприклад, трансцендентне. Трансцендентне – це узагальнююча категорія, і вона має охоплювати в своїй постійності значний зміст у природі людини. Однак трансцендентне абстрагується і відходить від людської природи. У ХХ столітті мова вже йде про те, що в тран-

сцендентності відбувається відродження людської сутності (Круглов 2010: 104). Це відродження можна було б бачити протягом усієї історії в релігійно-містичній культурі. Проте виникає необхідність все ж наблизити абстрактне розуміння трансцендентного до конкретних переживань людини задля встановлення нових особливостей тієї самої людини, її природи. На цьому шляху допомогою може бути розуміння компенсаторного осяяння людини, документальний опис якого ми маємо в багатьох напрямках культури.

Те саме можна казати у відношенні до ІНШОГО постмодерну. Тут ми також бачимо розбіжності в розумінні цього «ІНШОГО» і великий рівень абстрагування, який віддаляє нас від безпосередніх проявів людської психіки. Адже ж ми маємо справу все таки з тим, що людина в своєму конкретному житті «визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477). А це – як конкретний психічний стан.

Аналіз публікацій показав, що попередні дослідження феномену ІНШОГО постмодерну пов'язують його з таким феноменом як компенсаторне осяяння, що вказує на зв'язок з тими явищами, які досліджувалися в художній психіці (Адлер 1997: 106). Але немає розкриття того, що ці феномени – природньо людські, як схильність людини до певних станів. Компенсаторні процеси при творчості у стані трансу досліджувалися (Теплов 1985: 268), однак не було зазначено, що саме компенсувалося.

ІНШИЙ постмодерну – це такий стан «Я», при якому «воно внутрішньо визнає власного іншого всередині себе – саме таке самопізнання та самооцінка притаманні постмодерністському розумінню особистості» (Ортіс 2003: 477). Така особистість відчуває себе іншою, не такою, як раніше. Відчуває, що в її глибинах присутнє щось інше і вона цим іншим дивиться на цей світ, дивиться зі своїх глибин. Така особистість відчуває, що «вмерла для всіх відношень, суєтних, беззмістовних. Близькі відчувають це. Я – інший. Я не такий, як раніше.

В мені присутнє це ІНШЕ» (Мурашкин 2006: 123, 122–176).

ІНШИЙ в постмодерні розглядається і як взагалі інша людина, і як інший всередині самої людини. Розглядається по-різному. Також розглядається і як бінарна ідеологія – «Я»/інший (Ортіс 2003: 477). Тобто для розгляду береться людське «Я». Тому бажано його розглянути в першу чергу. Доцільно дослідити, перш за все, антропологічний аспект цього феномену, бо ж він, цей феномен, бачиться як притаманний природі людини, а також варто розглянути таку категорію як «Я» в сфері людського. Однак після антропологічного аспекту важливо зосередити увагу на категорії «священне», адже ІНШИЙ постмодерну подібний до компенсаторного осяяння як ідеального стану, стану досконалості, коли знімаються всі проблеми і людина відчуває справжнє щастя. Це є зміст і сутність об'єкта дослідження. І тому розгляд бажано починати з цього. Також, у першу чергу, слід розглядати таку категорію як «гнозис», і неодмінно у зв'язку зі «священним», у зв'язку з тим, що власний інший всередині себе у людини є таким, що пізнає себе, і священним, священним для конкретної людини, бо вона при цьому володіє собою, стає самодостатньою, у зв'язку з чим відчуває повне щастя. Варто розглянути таку категорію, як «піднесене», посилаючись на мистецькі твори, через які автор доносить свій стан, викликаючи катарсис у тих, хто сприймає. Всі ці категорії наповнюються змістом при розгляді основних характеристик ІНШОГО постмодерну, того іншого, який через ці характеристики значиться як компенсаторне осяяння.

Розділ 1. КАТЕГОРІЇ: «Я», ЛЮДИНА, СВЯЩЕННЕ, ГНОЗИС, ПІДНЕСЕНЕ

«Я». У містицизмі безпосередній досвід отримання вищого стану свідомості – це корінна зміна особистості, зміна його «я». У суфіїв про вищий стан, «про стан *фана* (переродження свого «Я»)» (Тримінгем 1989: 17) говорять, коли людина народжується наново. І це не просто народження людини наново. Це ще певний арсенал відчуттів, коли людина не може увити свою смертність. В містичній культурі існує багато свідчень подібних переживань. Наприклад, «я приходив до такого інтенсивного відчуття мого «я», що моя особистість здавалась мені такою, що розпливається в безкінечності існування; це не було неясне відчуття, навпаки – одне з найчіткіших, найбезсумнівніших, і в той же час його неможливо досконало не виразити словами; смерть уявлялась мені неможливістю, яка здавалась майже смішною, тому, що зникнення моєї особистості (якщо можна так назвати смерть) уявлялося мені не знищенням, а єдиним справжнім життям» (Джемс 1993: 306).

Певні особливі стани свого «Я» можна спостерігати не тільки у містика, а й у митця або у тієї людини, яка сприймає той чи інший мистецький твір, переживаючи катарсис. Так, наприклад, музика робить людину іншою, змінює її природу; людина виходить із себе, п'яніє, під обмежене людське справжнє «я» підставляє інше» (Лосев 1990: 239). Людське «Я» змінюється не тільки при сприйнятті творів мистецтва. Зміна виникає в процесі творчості у самого митця. «Хтось в тебе вселяється, твоя рука – виконавець, не твоя, а того. Хто він? Те, що через тебе хоче бути» (Цветаєва 1988: 397). А хоче бути нове, яке знайшло вихід зі складного становища, знайшло винахід, за яким можна існувати. У митця – це винахід «ліричного «я», яке утверджує автономність і непопущність свого душевного буття. В цій художній картині світу і сама смерть не в змозі перервати безкінечну музику душі, яка ллється» (Грехнев 2004: 309). Такі відчут-

тя людиною свого «Я» переходять і до періоду постмодерну. Але тут, в нашій сучасності, ми частіше зустрічаємо такі стани, коли людина якось наважується бути без усілякої надії, без усілякого свого існування, бути без усілякого буття. «Я є» – як рішення бути без буття» (Бланшо, 2002: 255).

В постмодерністській культурі людина розкривається такою, що вже не в змозі охопити своїм розумом світ як цілісність. Світ став надто складним і доволі різним. І розумом його не охопити. В постмодерні розмова йде «про безсилля обмислити ціле, як про те, щоб обмислити собі самого себе, – а це значить, що думка завжди знаходиться в стані окаменілості, вивиху, катастрофи» (Делёз 2004: 481). «Я» в постмодерні означало *стан катастрофи*. Тому тут і з'являється більш чіткіше ІНШИЙ, щоб підтримати ускладнений світ людської душі, щоб вона якось оволоділа собою при сприйнятті жахів від дійсності інформаційного суспільства. Людина, в свою чергу, «визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477). Цей ІНШИЙ є компенсація тих недоліків, які заважають пристосуватися до складного зовнішнього середовища. Через ІНШОГО людина якийсь час може перебувати у стані досконалості.

Людина. Антропологічний аспект. Перш за все виникає потреба з'ясування і виявлення, чи є ІНШИЙ постмодерну і подібний йому феномен компенсаторним осяянням у природі людини, чи приходить він лише із впливом культурних цінностей. Адже компенсаторне осяяння яскраво відображене в релігійно-містичній і художньо-естетичній культурах. Над цим рефлексує і постмодернізм, виявляючи феномен ІНШОГО. Актуальність дослідження в сучасності пов'язана з тим, що компенсаторне осяяння дає людині очищення від зайвих спонукань і потребує з'ясування, чи повинна людина докладати зусилля по отриманню компенсаторного осяяння. Також встановлено важливість і значимість характеристики «відходу дрібних думок і суєти» компенсаторного осяяння як трансцендентності, що наявне в приро-

ді людини та відображене в релігійно-містичній культурі і мистецтві.

Існує природознавче розуміння людини як результату розвитку природи на Землі, як певного ступеня складності системи енергій і здатностей, системи, яка вже частково була наявна у попередніх формах високоорозвинених тварин. Однак філософська антропологія осмислює якісну специфіку людини, яка полягає у певній єдності тілесних, емоційно-чуттєвих і пізнавальних здатностей і можливостей, що надаються культурою соціального середовища. Коли ми торкаємось стану компенсаторного осяяння, то можна говорити про характеристику єдності, що виникає при зникненні всього зайвого. При виникненні компенсаторного осяяння маса дрібних, суєтних думок відходить (Мурашкин 2006: 122–176). Тобто можна казати про руйнацію дрібних і суєтних думок, про руйнування ілюзій (Кристева 2010: 138), помилок розуму (Бадмажапов 1990: 147). Процес відходу дрібних думок і суєти, їх руйнації описаний у багатьох напрямках культури: філософській, релігійно-містичній, художній.

Дослідження важливості та значимості характеристики відходу дрібних думок і їх руйнування в ІНШОМУ постмодерну, а іншими словами, в компенсаторному осяянні, потребують певної статистики, коли ми можемо фіксувати подібність у різних філософських школах, релігіях і містичних вченнях, а також у мистецтві. В даному дослідженні можна продемонструвати подібність характеристики «відходу дрібних думок, їх руйнування» і її проявів на великій площині біографічних документальних матеріалів. Збираючи біографічні документальні матеріали про руйнування як характеристику ІНШОГО постмодерну, як характеристику компенсаторного осяяння, треба враховувати той факт, що самі філософи, релігійні діячі, містики і митці фіксували свої певні стани як руйнівні, такі, що нищать їх особисті ілюзії, хибні думки, упередженості. Це й послуговує нам орієнтиром для фіксування певних станів як таких, що руйнують застаріле в свідомості людини. ІНШИЙ постмодерну в

зв'язку з його компенсаторним осяянням, що є предметом наших досліджень, має таку незаперечну особливість, як абсолютна спонтанність. Це те сакральне осяяння, яким не можна володіти (Кайуа 2003: 253). Це вже вказує на те, що феномен, який ми досліджуємо, присутній в природі людини. ІНШИЙ постмодерну, або компенсаторне осяяння як реальне явище психічного життя людини підкоряється всезагальним законам діалектики. Згідно з таким законом діалектики, як заперечення заперечення, заперечується старе. Це пов'язано з тим, що творчий процес у людині проходить через певні фази, такі як натхнення, уявлення, осяяння, нова ідея, логічна обробка цієї нової ідеї. Тут творчий процес включає в себе новизну. Тобто однією із характеристик творчої роботи думки є вирішення протиріч: створення нового неминуче пов'язане із запереченням старого (Спиркин 1972: 195). Творчий процес можуть супроводжувати транс і екстаз. Можна говорити про творчість у трансподібному стані (Теплов 1985: 268). Тут компенсаторне осяяння розглядається як певний вид трансу. Творчий же процес як отримання нових значень поділяється на такі стадії: підготовка, визрівання, натхнення або осяяння і перевірка істинності (Роменець 2004: 168-169). Натхнення і осяяння можуть бути однією стадією (Вудвортс 1981: 255–257). А можливо, натхнення переходить в екстаз у момент кульмінації творчого процесу – при осяянні (Ильин 2011: 127). Тут екстаз, а також і транс розуміються як стани, що супроводжують творчий процес. Коли ми говоримо про творчий процес і особисто про його стадію інсайту, тобто про осяяння як кульмінаційний момент, то цей кульмінаційний момент може бути і в стадії «визрівання». У процесі тривалого визрівання концепції інсайти можуть виникати кілька разів, але не мати вирішального значення для розбудови концепції в цілому (Ильин 2011: 127–129). Вирішального значення може не мати й натхнення зі своїм переходом в екстаз або у транс. Натхнення може не давати успіху в творчості. Воно може бути лише поштовхом, стимулом до діяльності; більше того, лише стимулом, а не самою

діяльністю. Натхнення не робить результатів, плодів творчості. Людина у творчому відношенні безплідна, хоча може переживати натхнення, екстаз, транс. Тобто натхнення може зникнути без творчих результатів. Можна зазнати натхнення, екстазу і трансу без усілякого зовнішнього сліду. Далеко не геній може пережити такі ж натхнення, екстаз, транс, як і геній. Натхнення, екстаз і транс не означають змістовності, яка відділяє істинне від хибного, добро від зла. Натхнення і екстаз, а також транс можуть проходити без наявності певного змісту (Гончаренко 1991: 246-247). Та і сам інсайт, саме осяяння може не мати вирішального значення (Ільин 2011: 127–129). А такі феномени вже нагадують компенсаторне осяяння, трансцендентність у філософській культурі, самодостатність у релігійно-містичній і художньо-естетичній культурах. Самодостатність не має змістовності. Тут і відчуття щастя – беззмістовне (Ясперс 1997: 152). Тут істини отримуються як суб'єктивна компенсація недостатнього, як певна гармонія через компенсаційні процеси. Може бути і так, що в людині заперечується стара особистість взагалі, а не будь-який один частковий умовивід. Це антропологія особливо чітко фіксує своїми документальними дослідженнями у філософській, релігійно-містичній, художньо-естетичній культурах. Місія антропології полягає в документальному дослідженні світових культур і виявленні загальних основ людства (Морер 2003, с. 22). Культура відіграє найважливішу роль, даючи матеріали для роздумів. Тут документальні дослідження показують, що у філософській, релігійно-містичній, художньо-естетичній культурах дуже часто особистість відкидається. В ній заперечується все застаріле. Відкидаються всілякі норми і звичні уявлення, робиться перехід у «безгрунтовне» існування, існування з «ніщо». Це, напевно, єдина можливість «трансцендентної» свідомості опинитися за межами досвідного знання в її прагненні з'єднатися з Богом або Абсолютом (Висоцька 2012: 66). Але це і оновлене «Я» як інший постмодерну, де це оновлене «Я» «внутрішньо визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477).

Філософська антропологія виділяє сутнісні ознаки людини. За Плеснером, однією з таких ознак є ексцентричність – хитання між пошуком рівноваги зі світом (рівноваги, яка у людини відсутня) та намаганням подолати цю рівновагу, яка вже отримана і вже є в суспільстві і культурі. Компенсаторний транс і його момент осяяння можна вважати ідеальною рівновагою в людині на деякий час. Цей транс залишає в людині «слід», який дає їй можливість бути більш врівноваженою. Своєю врівноваженістю компенсаторне осяяння подібне до вищих переживань самоактуалізованої особистості. Ці переживання у людини можуть виникати доволі часто. При цьому вона втрачає характеристики свого застарілого «я», відбувається трансцендентність її «я». Слід відзначити, що подібність із компенсаторним осяянням тут можна бачити в тому, що людина втрачає всю дріб'язковість своїх думок, мислення. У цьому відношенні вищі переживання синдрому самоактуалізації означень як широти (або не-дріб'язковості) є проявом загальної характеристики, коли розкривається здатність піднятися над звичайністю, відректися від частковостей, розширити горизонти сприйняття і врешті-решт подивитися на речі в перспективі (Маслоу 2001: 233).

ІНШИЙ постмодерну, інший як особистість (Ортис 2003: 477) або, іншими словами, стан компенсаторного осяяння, приходить, коли людина починає змінюватись, коли відпадають певні обмеженості, які були перешкодою росту її духовної основи. При компенсаторному осяянні це відбувається поза волею людини, спонтанно. Спонтанність вказує на природність цього процесу. Але це може відбуватися і за власною волею, за допомогою медитації. Духовна практика може змушувати людину свідомо звільнитися від старих обмеженостей. При компенсаторному осяянні це відбувається спонтанно. Тобто іноді це взагалі відбувається само собою, як природна частина розвитку людини (Гроф 2001: 444). Це свідчить про те, що подібні процеси вмонтовані в саму природу людини і демонструються релігійно-містичною і художньо-естетичною культурами.

В природу людини вмонтоване і звичайне забування. Якщо у людини те чи інше її відчуття не підживлюється впливом ззовні, то воно з часом забувається, зникає, руйнується. Поступово руйнація і знищення прихованих образів, спогадів відповідають процесу так званого «забування»; ми забуваємо уявлення, які не викликаються знову з їх прихованого стану відповідними відчуттями (Спенсер & Циген 1998: 434). При компенсаторному осяянні теж зникають відчуття, почуття, думки. Таке враження, що йде той самий процес забування, зникнення, руйнування. Але зникають і руйнуються відчуття, почуття і думки як не головні. Вони стають не головними, другорядними, поступово зникають із поля зору. Деякі з них руйнуються як хибні. Тобто ми бачимо, що увімкнуто творчий процес. Відходить не істинне, відходять помилковості. Це відбувається у людині стосовно її власного внутрішнього світу. Однак це об'єктивно фіксують релігійно-містична і художньо-естетична культури. Природне життя свідомості людини подібне до наукової діяльності. При цьому людина, творить, винаходить – отже виділяє, коротко кажучи, відбирає (Пекелис 1986: 240). При компенсаторному осяянні подібні процеси призупиняються. Людина усвідомлює, що вона не туди зайшла, не те виділяє, не те відбирає, що істинний стан речей лежить в іншій площині. Людині відкривається ця інша площина як нове сприйняття, нове відчуття життя, яке передають релігійно-містична і художньо-естетична культури. Компенсаторне осяяння подібне до тих творчих переживань, які проявляються в людині в ті моменти, коли те, що вона планувала і задумувала, виявляється таким, що ґрунтується на хибних цінностях, коли те, що задумувалось, здавалося ціннішим, втрачає усіляку цінність. Тоді проявляється творче переживання. Воно шукає нові цінності, основи, які могли б стати головними при осмисленні життєвих завдань. Тут саме творче переживання виступає як цінність, оскільки воно руйнує все застаріле, змушує відійти всім дрібним думкам, що дозволить прийти новому змісту при перегляді людиною свого

життєвого шляху, знайти той ціннісний ідеал, який дасть можливість людині бути самою собою. Подібні творчі переживання збігаються з іншим постмодерну, а також із компенсаторним осяянням, бо йде процес відмирання хибних цінностей. Відбувається викорінення зараженості душевного організму від хибних цінностей, які відмирають (Василюк 1984: 149).

За Геленом, філософська антропологія говорить, що людина біологічно непристосована. Біологічна непристосованість людини, про яку каже Гелен, усувається доцільною діяльністю зі створення штучного культурного середовища, суспільних інститутів. Але Гелен також розглядає людину, в природі якої наявний надлишок спонукань. Тобто в людині є і доцільна діяльність, і гра з її надлишком спонукань. Людина багатомірна. З роками вона змінюється. Розглядаючи життя людини як реальний хід подій, з часом можна бачити, що в молоді роки вона заражається багатьма речами. Надлишок спонукань спостерігається у високому ступені. Навіть якщо необхідно задовольнити мінімум потреб, все одно людина в свої молоді роки виходить за межі необхідного. Значна частина спонукальних сил застосовується на те, щоб утримати довгі інтереси, тобто зафіксувати їх на противагу можливим контрінтересам (Гелен 1988: 196–197).

Однак з роками людина змінюється. Надлишок спонукань знижує свою інтенсивність. Зменшують і протиріччя у характері. В цьому відношенні у багатьох людей у похилому віці відбуваються позитивні зміни – можна нерідко спостерігати умиротвореність, відхід від дріб'язкових інтересів життя, осмислення головних цінностей, адекватну переоцінку своїх бажань і можливостей, згладжування суперечливих рис характеру (Тибілова 1991: 27). Тобто з роками дріб'язковість відходить. Людина концентрується на головному в своєму житті. Людині властиво мати надлишок спонукань, у її природі надмір емоцій, думок. Надлишок емоційної енергії властивий психічному складу багатьох людей (Ассаджолі 1997: 112). Але все це треба якось регулювати – і наплив

емоцій, і наплив думок. Для цього існують медитативні практики, що скрізь вмонтовані в художньо-естетичну і релігійно-містичну культури, які виробляє людина. Для цього абстрагується філософська культура в своєму розумінні трансцендентності. Так техніка усвідомленої медитації руйнує надлишкові роздумові процеси і моделі поведінки, які забирають дуже багато часу протягом дня (Берч & Пенман 2014: 72). Ця усвідомлена медитація присутня у філософській категорії трансцендентності, в релігійно-містичній культурі. Про таку основу релігійно-містичної культури ми можемо прочитати у будь-якому споконвічному Святому Письмі: Ведах, Авесті, Трипітаці, Дао де цзіні, Торі, Біблії, Корані. Медитативна складова присутня у творах мистецтва. Людина, сприймаючи твір мистецтва, переживає катарсис. При цьому відбувається регулювання надлишку емоційної енергії (Ассаджоли 1997: 112).

У художньо-естетичній культурі для цього існує певна форма. Тут найважливішим способом, за допомогою якого художник-митець досягає катарсичного афекту, є знищення змісту формою (Петрушин 2008: 89). Тобто мова йде про руйнування всього надлишкового в людині з метою оволодіння собою. Для цього існують певні способи медитативної практики, якими насичена релігійно-містична культура. Вони мають місце і в художньо-естетичній культурі, розуміння їх вкладається в категорію трансцендентної філософської культури. Медитації ми можемо спостерігати як невід'ємний компонент у таких видах мистецтва, як медитативна музика, медитативна лірика. Доцільно відходити від такої діяльності, яка може накопичувати в людині неврівноваженість. А різні компенсаторні процеси існують, щоб врівноважити і гармонізувати психічні прояви людини. На те й існує компенсаторний транс. Компенсація позасвідомо і впливає на свідому діяльність, регулює її позасвідомо (Юнг 1995: 532).

За Карлом Марксом, сутність людини – це сукупність усіх суспільних відносин. Але людина своєю творчістю порушує застарілі суспільні відносини у зв'язку з

тим, що навколишній світ змінюється і конче потрібні нові. У цій зміні важливу роль відіграє трансгресивне мислення людини, що виходить за межі певних правил, які вже застаріли і потребують перегляду. Ці правила руйнуються задля нового. В цій руйнації важливу роль відведено компенсаторному трансу, який супроводжує творчий процес.

Важлива особливість компенсаторного осяяння і його характеристики «відходу дрібних думок і суєти», подібна до трансцендентності філософа, яка спостерігається як у містика, так і у митця. Це процес руйнування істин, що вже існують у людини, в її свідомості. В містицизмі взагалі існує центральний символ: смерть як знак для досвіду, який порушує попередні структури свідомості (Аверинцев 2010: 579). Це порушення є невід'ємною частиною творчого процесу. Коли у людини в її свідомості твориться нове, то обов'язково порушується старе, застаріле, яке віджило своє. Процес руйнації відбувається у відчуттях певного стану, трансцендентного «вищого стану свідомості». Це відчуває не тільки філософ, містик, але й митець. Процес руйнації відбувається не тільки в суб'єктивних станах митця, а й взагалі у мистецтві як культурному напрямку. Особливо музика прагне руйнації, руйнації усілякого роду, згасання, зламу (Делёз & Гваттари 2010: 498). Однак не тільки музика, а й живопис передає процеси руйнації. Руйнація ілюзій перетворюється на красу, що особливо чітко відчувається в жіночих портретах (Кристева 2010: 138). Митець відображає руйнацію не просто ілюзій у собі, а й у самій культурі. В цьому відношенні лірика не стільки виражає відчуття поета, скільки робить поезію митця зброєю, яка руйнує культуру (Каллер 2006: 84), її ілюзорні істини. Але найголовніше те, що є в цьому процесі і спостерігається в трансцендентності, – йде «відхід дрібних думок і суєти». Тобто відкидається дріб'язкове «я» (Судзуки & Кацуки 1993: 488). Це відкидання фіксують твори релігійно-містичної і художньо-естетичної культури. Фіксується припинення, стан ПРИПИНЕННЯ або, іншими словами, стан ІНШОГО.

З цього приводу зробимо деякі висновки. При порівнянні різних станів людини, а також при освітленні різних напрямків культури встановлено, що ІНШИЙ постмодерну, тобто компенсаторне осяяння і його характеристика – «відхід дрібних думок і суєти» (Мурашкин 2006: 122) є феноменом людської природи, феноменом творчих процесів. Це стадія «визрівання» у творчому процесі. Вона зводиться до руйнування цінностей попередніх структур свідомості, застарілої людської особистості. Наступна стадія творчого процесу – це «інсайт», де оновлюються цінності структур свідомості, оновлюється людська особистість і її структури свідомості. Проте ця стадія з'являється декілька разів і при «визріванні», не маючи особливого вирішального значення. Цей інсайт у філософській культурі відображається в категорії трансцендентності. Компенсаторне осяяння і його характеристика – «відхід дрібних думок і суєти» фігурують і в релігійно-містичній, і в художньо-естетичній культурах як значимі і важливі. Значимість і важливість пов'язані з тим, що феномен компенсаторного осяяння стосується ширшого, ніж конкретні завдання для творчості, перетворення особистості людини, що оновлюється, зміст таких культурних напрямків, як філософський, релігійно-містичний, художньо-естетичний.

Сучасність потребує оновлення. Інший постмодерну, або компенсаторне осяяння і така його характеристика, як «відхід дрібних думок і суєти», є схильністю в природі людини, але реалізується вона спонтанно, через вплив певних культурних надбань. Такі результати дослідження було отримано компаративним методом – при порівнянні різних станів людини і проявів культурного середовища.

За Ротхаккером і Ландау, людина є і творець, і витвір культури. Вона творить культурні цінності. В свою чергу культурні цінності впливають на людину і змінюють її, створюють її іншу. Ця інша людина, в свою чергу, може як просувати і втілювати в життя певні культурні цінності, так і руйнувати, переборювати, долати їх. Це можна бачити ще в прадавній китайській культурі в

якій долаються певні ідейні наслідки. Цим особливо вирізняється даоська культурна традиція. Релігія даосизму взагалі значиться як система додання тих чи інших ідейних конструкцій. З цього приводу особливо можна відзначити руйнівне світобачення всього застарілого в даосизмі Чжуан-цзи. Тут «роль Чжуан-цзи у формуванні китайської традиції не зовсім звичайна. Він увійшов в цю традицію ціною подолання його ідейної спадщини як окремої системи думок» (Малявін 1985: 291). І це характерно не тільки для китайського даосизму. Це характерно для всієї містичної традиції. Ця особливість переходить і на релігію. З цього приводу можна говорити про буддизм. Даосизм і буддизм посідають особливе місце, коли говоримо про руйнацію певних культурних надбань, які віджили своє і не витримали руйнівної сили часу. В основі буддизму взагалі лежить ідея руйнації того, що віджило своє, практика руйнації в людині застарілих культурних надбань. Стан нірвани як кінцева мета буддизму – це руйнація в людині всього застарілого, всього, що заважає йти вперед, переборюючи перешкоди, перешкоди також і культурного характеру, які не дають дивитися на світ оновленими очима. У буддизмі «одне слово зустрічається як епітет нірвани – знищення. У буддистському світобаченні, як відомо, немає нестачі у раях, але нірвана знаходиться поза всіляких доступних уявленню сфер – це абсолютна межа. Слова «безсмертне місце» означають – незмінний, безжиттєвий і безсмертний стан» (Щербатской 1988: 219). Тобто мова йде про певний стан людини. І це торкається не тільки прадавніх буддистських текстів. Це торкається і сучасного буддизму. І не тільки буддизму. Це торкається й інших релігій. Про це взагалі йде мова в релігійно-містичній культурі сучасності. Про це мова йде у постмодернізмі. Постмодернізм говорить про стан людини як «розколотого суб'єкта. Нерідко «я» мислиться як суб'єкт власного віддзеркалення або тіні» (Ортіс 2003: 477). Тобто при таких станах руйнація ілюзій іде, але тінь залишається. Отже руйнуються віджилі розумові конструкції, а певні ілюзії і омани все ж залишаються.

Є певна тенденція говорити про такі стани просвітлення як про ті стани, коли в людині руйнуються певні конструкції, які дає культура людській особистості, дає ілюзії, які залишаються. Тут «раптом з просвітленням, що прийшло, спадають всі маски. Всі побудови ваших ілюзій обвалюються самі по собі. Руйнуються не самі ілюзії, а ті конструкції, які на них спиралися. Тобто міфи вашої культури, на яких ви будували своє життя» (Уолш 2002: 142). Тут бачимо доказ того, що руйнуються міфічні конструкції в культурному житті людини, але не руйнуються релігійні конструкції культури. Хоча це тільки певна релігійна тенденція сучасної релігійно-містичної культури. Йде руйнація міфів, але не руйнація релігійних ілюзій і оман. Це характерно для сучасного християнства, але не для сучасного індуїзму і буддизму. Містицизм індуїзму і буддизму пропонує більш глибокі руйнації в особистості людини. Пропонується «духовне спрощення» (Ткачева 1989: 91). Пропонується повернення до дитячої безпосередності. Пропагується світосприйняття дитини, світосприйняття яке не захмарене туманом ілюзій і оман. І це пропагує індуїстський містицизм. Християнство з цього приводу висловлюється більш стримано. Воно говорить про руйнацію певних міфів. Хоча Ісус Христос в Біблії веде мову про те, що людина повинна бути як дитина, мати дитячу безпосередність.

В цілому сучасна релігійно-містична культура постмодернізму говорить про максимальні руйнації ілюзій в особистості людини, про фактичне спустошення людини. Тому набирає обертів цікавість до даоських і буддійських ідей. Тут «під «порожнечою» треба розуміти зовсім не бідність, але «порожнечу серця» (суйчжун), свободу від всіх тривог і бажань» (Штейнер 1987: 75). Сучасна людина у складному суспільстві періоду постмодерну потребує зняття нагромадження стресових станів, отримання душевного спокою, рівноваги, гармонії. Тут божественне зводиться до зняття стресової напруги, отримання того стану, коли людина володіє собою, коли її не торкаються страхіття сучасного світу, що вплива-

ють на неї хоча б і тими інформаційними потоками, що несуть чимало дезінформації, яка не дає можливості пристосуватися до зовнішнього середовища.

Релігійні тенденції сучасності виступають проти повної руйнації образів в особистості людини. Певні культурні традиції мають регулювати поведінку суспільної за своєю природою людини. Однак релігійна традиція говорить про збереження саме релігійних образів в особистому житті людини. Про якісь інші культурні традиції мова не йде. Мова не йде навіть про ті чи інші тенденції містицизму. З цього приводу можлива тільки критика. «Коли Крішнамурті пропонує усунути уявлення про смерть, перестати духовно переживати її як образ, він, можливо, і сам того не підозрюючи, втілює образ ніщо – на тому місті, яке уявляється йому щасливо звільненим від непотрібних образів і зайвих страхів. Важко уявити що-небудь більш кошмарне, аніж цей образ ніщо, пустоти без обличчя, де припиняється все Боже» (Левит-Броун 2000: 82). Так, накидаючись з критикою на сучасний містицизм релігійні тенденції вигороджують себе, пропонують людині втілити в своє психічне життя релігійні образи, образи певної релігії. Але психотерапевтична тенденція сучасного містицизму зберігає психотехніки, які були ще за часів античності, за часів прадавньої грецької містичної культури, яка каже про присутність невизначеної цілісності. Тут із самого початку ця невизначена цілісність єднає містичне і мистецьке. Переживання містика і митця мають багато подібного. Релігійно-містичні і художні тексти митців часто говорять про одне й те саме. Адже «Релігія і мистецтво розійдуться значно пізніше» (Дюфрен 2007: 152). Ще за часів античності казали про негативне містичне і прекрасне як про певний феномен, певну подібність. Тут «сходження до Прекрасного більше не виявляє ніяких позитивних ознак, самі лише негативні; він говорить не про те, чим є Прекрасне, але про те, чим воно не є» (Фестюжєр 2000: 203). Певний результат всього цього – це катарсичні переживання людини. Катарсичне єднає релігійно-містичне і мистецьке. Завдяки переживанню катарсису

людина очищується від забобонів, ілюзій, оман. І це зберігається з прадавніх часів до сьогодення постмодерністського періоду. Постмодерн взагалі має тенденції спрямованості до естетичного, мистецького. Але якщо брати релігійно-містичну культуру і мистецтво в цілому як результуюче переживання катарсису, то все ж таки залишається популярним звернення «не до катарсису, який очищує людину від хибних пристрастей і вивіщує її духовно, а до містичного екстазу, який «піднімає» людину до вершин буття – смерті» (Яковлев 1985: 136). Хоча в очищенні є потреба. Вона була і в прадавні часи. Вона є і в сучасному періоді постмодерну. Більш того, сучасність особливо потребує цього очищення. Адже навколишній світ соціуму став надто ускладненим. Ускладнюється і людина, щоб пристосуватись до цього навколишнього світу. Але сучасний цивілізований світ проявляє просто патологічні тенденції. Він часто йде дріб'язковими шляхами. І «всякий може вчитися так, як йому хочеться. Чи не підуть всі різними дріб'язковими, хибними шляхами?» (Азимов 2002: 472). В такому дріб'язковому, патологічному світі людина може втратити себе як справжню, не кажучи вже про те, щоб мати в собі певний рівень досконалості. Людина може стати зв'язаною ілюзіями, оманами, забобонами, її може прив'язати до себе звичайний потік дезінформації, який існує в Інтернеті, і взагалі, скрізь в інформаційному суспільстві. Тому такими важливими є рекомендації видатних містиків і митців ще з прадавніх часів. Так суфізм каже, що «вивільнення зі «зв'язаності» набувається в містичному стані небуття (фана)» (Фильштинский 1989: 31). Тобто ми знову повертаємось до цього *стану небуття*, коли людина втрачає своє застаріле «я». Проте вона отримує той стан, коли «визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477). Цей ІНШИЙ постмодерну допомагає людині володіти собою в складному зовнішньому середовищі постмодерністського періоду розвитку культури. І тут головне – вивільнитися від ілюзій. Це вивільнення людина здійснювала ще з прадавніх часів. Вона порівнювала вплив на себе різних релігійних

культур, бачила в собі забобони від цих культур і завдяки спостереганню і спогляданню за собою звільнялась від тих чи інших застарілих традицій. Таке було, наприклад, з Токугаваю. «Вивільнитися від ілюзій йому допомогли оповідання про фанатизм і догматизм християн» (Гришелєва 1986: 32–33). Хоча християнство не таке вже фанатичне і догматичне. Його треба усвідомлювати, переосмислюючи певні символи. Тоді «аскетичні зусилля є лише початкове «містичне знищення» (Тейяр де Шарден 1992: 59). І тут ми знову повертаємось до процесу знищення, руйнації, розпаду певних застарілих уявлень людської психіки.

Отже, людина розвивається. В своєму житті вона переосмислює багато що з того культурного середовища, в якому існує. Таке було в прадавні часи і так є в найсучасніші часи постмодерну. «Розвиток іде шляхом нашарувань, шляхом замін, переосмислення» (Пропп 1986: 354). Але і ці нашарування в людському «я» можуть руйнуватися під впливом новин ззовні. Адже зовнішнє середовище є найважливішим регулятором поведінки людини, яка пристосовується до цього середовища. Вона може зупинитися на деякий час, щоб переосмислити те нове з інформації, яка потрапила в її внутрішній світ, в її особистість. Та потім людина все одно діє, перетворюючи зовнішнє середовище, щоб пристосуватися і виживати.

Призупиняючись на деякий час, людина в стані ІНШОГО спонтанно сама перевтілюється, щоб опанувати себе для подальшого творчого осмислення дійсності, оскільки творчість потребує переродження самої людини. Спочатку – її спустошення, а потім вже – наповнення іншими сенсами. Про процеси спустошення в творчості казали ще прадавні релігійні вчення. Це помічають сучасні дослідники. Про це кажуть постмодерністські уявлення, фіксуючи стан ІНШОГО постмодерну. Так «інволюція – це, певною мірою, її протилежність, рух, в якому брахман проявляє себе ззовні, створюючи світи; це процес кенозису або самоспустошення, що є, в той же

час, процесом чистої дії і чистої творчості» (Уилбер 2004: 244).

Постмодерністські тенденції сучасної культури помічають ту особливість творчого процесу, складовою якого є спустошення свідомості людини від застарілих сенсів. «Справжня творчість – із нічого» (Шпет 1989: 360). Творчість – це початковий злам старого. Це катастрофа? Творення можна розуміти як катастрофу. Адже існує злий геній. Хоча існує і добрий геній, який дає життя, розвиває це життя. Однак при творчості злам старого існує як обов'язкове, адже повинно з'явитися нове. Має бути розбитим все старе. «Розбиття – умова творення; негація – попереднє перед тим, як зайняти позиції» (Кильхер 2001: 466). Спочатку потрібно зламати попередні позиції, попередні сенси свідомості. «Таким чином, сенс або значення – не щось початкове, заздалегідь дане, що може бути герменевтично реконструйованим. Значення виникає скоріше в негативному і деструктивному акті спустошення сенсу» (Кильхер 2001: 466–467). Це спустошення проходить в самому творчому процесі, в «необхідності звільнення від усього зайвого, що є в свідомості» (Гинзбург 1989: 254).

Сучасна філософія виділяє антропологічну структуру класичного характеру і некласичного. У класичній антропологічній структурі людські дієства характеризують такі категорії, як людська істина та омана. Хоча, починаючи з міфів, де істина багатозначна через нескінченне число своїх шарів, в чому є твердість і ідеал усілякого міфу, той ідеал, який існує допоки «міф буде розвиватися ніби по спіралі, поки не виснажитья інтелектуальний імпульс, який породив цей міф» (Леви-Строс 1985: 206). Виникає питання: навіщо потрібне це виснаження інтелектуального імпульсу? Щоб він зник як застаріле? Світ змінюється, і багато чого в інтелектуальній сфері людини застаріває, старіється і руйнується задля того, щоб людина змогла пристосуватися до цього нового світу. Ця руйнація чітко представлена в міфах – як неписьмовій літературі, так і в письмовій. І не тільки в міфах.

Руйнація застарілого при творчих процесах у людини виникає завжди. Містик або митець, створюючи щось нове, руйнує ті форми, які є, бо зв'язок елементів, з яких може бути побудований той чи інший твір, зовсім новий. «Естетичне відображення все ж таки є відтворенням об'єктивної дійсності як такої, в тому вигляді, в якому вона визначено і конкретно має прояв в кожному своєму фрагменті, що перетворюється на матеріал. Руйнація безпосередньо даних форм реальності, таким чином, вміщує в себе також і момент вірності дійсності; ця руйнація також є діалектичним зняттям» (Лукач 1986: 410).

У людини ті елементи, що віджили своє, за своїм змістом не зникають зовсім. Вони все одно беруть участь в будівництві нового. Після руйнації елементи старої структури корелюють зі структурами, які тільки-но виникли. «Різниця між тим, що збагачує інформаційний зміст тексту і руйнує сторонню структуру, вочевидь, складається саме в цьому: все чужорідне, що може в тому або іншому відношенні корелювати зі структурою авторського тексту, перестає бути шумом. Статуя, кинута в траву, може створити новий художній ефект в силу виникнення відношення між травою і мармуром» (Лотман 2005: 85). Саме тому з'являються нові сенси, нові наповнення. Хоча існує «внутрішній розлад між змістом і формою, і саме формою досягає художник того ефекту, що зміст знищується, як би загасає» (Выготский 1968: 273). З цього приводу є навіть розуміння того, що мистецькі і літературні твори не мають взагалі ніякого сенсу. Цей сенс привносить людина, яка споглядає мистецькі витвори або читає художній твір. Твори можна інтерпретувати по-різному. Людина, інтерпретуючи, вкладає свій сенс в той твір, який вона сприйняла. А «літературний текст взагалі не має ніякого сенсу» (Бычков 2008: 375).

У неklasичній антропологічній структурі людські дійства характеризують такі категорії, як людина, її безумство та її істина. На це вказує Фуко. Сучасність додає для розгляду категорію безумства. На це є чимало при-

чин. Одна з них – складність сучасного світу, коли людина не може вже збагнути цей світ. Він їй уявляється безумством, хаосом. У мистецтві людина не може збагнути піднесене. Воно сприймається як дещо неосяжне. І тому піднесене перетворюється на щось неможливе, на ілюзію. «Піднесене як ілюзія має свою власну абсурдність і сприяє нейтралізації істини» (Адорно 2002: 269). Більше того, сучасна людина при сприйнятті піднесеного відчуває стан звільненості. Хоча це вже умови прояву стану ІНШОГО як допоміжного регуляторного стану. Звільненість можна вважати характеристикою цього ІНШОГО. Це можна розуміти як звільненість від зайвого, дріб'язкового. Так в мінімалізмі авангардного мистецтва «піднесене трактується як звільненість» (Андерсон 2011: 45).

Сучасна філософська антропологія говорить, що є різноманіття сутнісних рис людини. А що з них сутнісне – то питання відкрите. Адже розум і логіка людини можуть бути застосовані зовсім не задля життєво важливого, не задля розквіту і процвітання життя. Це помічено культурою постмодерну. І це розглянуто в сучасному містицизмі і мистецтві.

Людина. Людина – це природно-суспільна істота. Людина – це якісно новий, вищий, особливий ступінь живих організмів. Людина – це істота, яка може свідомо себе регулювати. Тобто істота розумна. Розум людини спонукає її до розвитку, до створення власного світу. Але людина цим не задоволена. Чому? Є головна роздвоєність людини. Головний фактор роздвоєності людини – наявність життя та смерті. Родовий потенціал своїх спроможностей людина не може реалізувати повною мірою. Просто життя коротке. Але вона намагається це зробити. Адже вона постійно пристосовується до світу, який щохвилини змінюється.

Діяльність людини. Діяльність людини різноманітна. Це гра, праця. Фантазія й гра вивільняють людину від фактичності. Фантазія, гра, праця є рятівними засобами, на чому наголошує Фінк. Однак рятує також і призупинення дій, адже світ змінюється, і свідомі нама-

гання людини по оволодінню ситуацією можуть бути вже і неадекватними. Тому треба змінювати напрямок діяльності: зупиняти свою свідому діяльність в одному напрямку і починати діяти в іншому. Зупинка діяльності може виникнути спонтанно. При цьому людина позбувається своєї певної свідомої діяльності. Це відбувається тому, що ця свідомо діяльність вже застаріла і треба міняти напрямки своєї діяльності. Переорієнтація людини йде тому, що цього потребує життя. Детермінована життєвість її свідомості не спрацьовує. Не спрацьовують допоміжні ілюзії і гра фантазмів, масив увялень і афектів, які оточують свідомість, адже сама свідомість застаріла. Тому постмодерністські тенденції сучасності, помічаючи це, вже говорять не про «приведення до свідомості, а позбавлення від свідомості» (Рикёр 1995: 364), свідомості застарілої. Тут мова йде вже про переродження людини. Це переродження починається спонтанно в самих її глибинах, в діяльності мозку. «Взаємозв'язки між різними станами мозку і ментальними станами людини носять скоріше імовірнісний, а не детерміністський характер» (Патнэм 1999: 74). Ця імовірність допомагає глибоко перероджуватись людині, адекватно реагуючи на значні зміни в оточуючому середовищі.

За Гегелем і Достоевським, людину не можна пізнати остаточно, поки вона жива і ще не сказала свого остаточного слова. Адже людина в найостанніші моменти свого життя може проявляти себе зовсім по-іншому. В останній момент життя вона може переглянути ті цінності, задля яких жила, і через це зовсім по-іншому себе поводити.

Природа людини. Природа людини – це незмінні риси, її задатки, властивості, які притаманні їй попри біологічну еволюцію, попри історичний процес.

На природу людини є протилежні погляди. Є такий погляд, що природа людини як повнота доброчесності втрачається в процесі історичної еволюції. Тобто в історії втрачається людська природа. А є і протилежний погляд на те, що людина – піддатливий матеріал, якому культура та історія надають форму. І в історії збагачу-

ється людська природа. Збагачення йде по лінії надбання більш глибоких регуляторних систем психічного життя людини. Постмодерністська культура помічає це ускладнення регуляторних систем людини. ІНШИЙ постмодерну і є те ускладнення, яке жило в людині з прадавніх часів і яке набуває сили у сучасної людини. Постмодерністська культура показує це, передаючи в своїх продуктах діяльності творчі стани людини, в яких має місце цей регулюючий ІНШИЙ. Творчі надбання постмодерністської культури загострюють увагу саме на цьому ІНШОМУ, який з'являється спонтанно і безпосередньо бере участь у творчих процесах складної сучасної людини.

У творчих процесах поетів-символістів значення мови «зруйноване потоком означування» (Іглтон 2010: 224). Помічено, що «поезія руйнує ходячі ідеї, які виражаються затертими словами, і надає їм чуттєвий зміст» (Сантаяна 1974: 113). Тут сам ритм допомагає в цьому. Ритм «умертвляє в зародку ті соціально-мовні світи і обличчя, які потенційно закладені в слові: у всякому випадку, ритм ставить їм певні межі» (Бахтин 2012: 50). Руйнація і умертвіння йде навіть до повної тиші, до безмовності, де є «вбивство мови як якийсь чуттєво-протяговий аналог безмовності» (Барт 2004: 260). Тобто творчість «закінчується знищенням, і в цьому сенсі музика, наприклад, – лише гонитва за мовчанням» (Маньковская 2000: 109). Але це – не звичайне мовчання і знищення. Це показ певного стану людини, показ того стану, в якому проявлений ІНШИЙ. В літературі це мовчання без означування все одно уявляється символом того стану, через який має прояв ІНШИЙ, це показ того ІНШОГО як регуляторного принципу, що рятує людину від соціуму, який затягує цю людину в пастку дріб'язкового. Для цього певний ритм «умертвляє в зародку ті соціально-мовні світи і обличчя» (Бахтин 2012: 50), які перешкоджають проявам регуляторної сутності ІНШОГО, що «визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477) і не йде на поступки хибному і дріб'язковому.

Процес творчості має в собі цього очищаючого ІНШОГО, який знищує в людині все зайве і дріб'язкове і цим її рятує. Містик і митець у своїх творах намагаються передати людям відчуття цього ІНШОГО, щоб вони теж мали змогу очиститись і стати вільними від дріб'язкового.

Зміни в людині можливі лише через відсутність природи людини. Носієм цієї ідеї є Морен. Але це також натяк на важливість ІНШОГО як регулятора в житті людини. Адже яка тут природа людини? ІНШИЙ – це чисто спонтанний процес компенсаторного характеру, який повертає людину до існування в теперішньому часі. І тут не йдеться про те, що людина за своєю природою повинна передбачати майбутнє, застосовуючи наукові знання задля того, щоб виживати.

Сутність людини. Сутність людини – це специфічно людська риса, специфічно людська властивість. За Карлом Марксом, сутність людини – це сукупність всіх суспільних відносин. Сутність людини існує лише у «дійсному людському існуванні», тобто у свідомому існуванні. Але є й сфера підсвідомого. Тому ми не можемо не розглядати прояви афективності, неврозів, випадковості в людському житті. Людина виявляє себе у діалектиці «розумності – нерозумності», про що говорив Морен. Про розумність людини писав і Карл Маркс як представник класичної філософії. Нерозумність – це предмет розгляду людини при особливих умовах, предмет неklasичної і постнеklasичної філософії. Нерозумність може бути представлена як неспроможність володіння собою, коли людиною володіють зайві емоції. Але про відсутність розуму як поштовху до дій можна казати, коли людиною в її глибинах володіє ІНШИЙ. Стан ІНШОГО виникає спонтанно, і це від людини не залежить, не залежить від її розумових зусиль.

Людина вкорінена у природу, однак виокремлена з неї через соціум і культуру. Через соціум і культуру людина абстрагується і відходить від безпосередніх природних проявів. Проте стан ІНШОГО повертає її в теперішній час дійсності і не дає можливості дуже сильно від-

хилитися від безпосередньої дійсності, переривати зв'язок з реаліями природи.

Постмодерн про природу людини. Нансі казав про те, що людина – це людська свобода, тобто це існування, а не сутність. По-перше, свобода має бути. Однак не абсолютна. Адже є правила, за якими людина так чи інакше повинна жити, якщо вона живе серед людей. А без зв'язку з людьми людина жити не може. Без зв'язку з людьми втрачає людське. По-друге, сутність людська нікуди не зникає. Через фіксацію сутності ми відрізняємо людину від тварини. Але людське існування диктує своє, здійснюючи перетворення людини. ІНШОГО ми теж відносимо до процесів людського існування. Адже виникнення ІНШОГО проходить як спонтанна компенсація, яку не можна викликати розумовими маніпуляціями, примусити існувати вольовими зусиллями.

Розглянувши антропологічний аспект ІНШОГО постмодерну треба зауважити, що цей аспект співпадає з онтологічним аспектом. Це співпадіння існує в силу того, що розглядається природа феномену ІНШОГО, коли «дух виступає подвійним образом: як витвір, тобто результат творчої дії, і як самодостатня сутність (субстанція)» (Халаписис 2017: 265).

Священне. Священне як стан. У зв'язку з ІНШИМ постмодерну можна розглянути феномен священного як певний стан людини, стан, який притаманний людській природі. Тут священне повинно розглядатися в колі таких категорій і понять, як містичний стан, стан митця, трансцендентність, тиша, алтерність. Священне розуміється як відчуття таємничої сили. Однак прослідковано, що ця сила постійно пов'язується з Божественним. Також фіксується зв'язок із трансцендентним. Через трансцендентність помічається зв'язок з певним станом людини, трансовим станом. Але розглядається не який-небудь транс, а компенсаторний, адже саме він цінується людиною, оскільки компенсує недоліки. Тому для людини цей вид трансу є священним. Він священний ще й тому, що людина відчуває таємничу силу і абсолютну безстрашність.

Компенсаторний транс як священне, сакральне людина пов'язує з певною релігійною традицією. З традицією індуїзму, буддизму, християнства або мусульманства. Але компенсаторний транс як священне є реальним. Це не проста міфологічна проекція, яку означають як Бог. Це реальний стан людського духу. Священне – це той стан людського духу, коли певна особа максимально керує собою, максимально володіє собою. Володіти собою – це раціональний момент у житті людини. При отриманні можливості володіти собою людина переживає трансформації власних станів, серед яких можна фіксувати Вищий стан, стан священного. У випадку священного – це компенсаторний транс. Особливості цього компенсаторного трансу своїми засобами передає у власній творчості містик, митець, релігійний діяч. Компенсаторний транс може мати прояв у людині й поза усіякою містиком. Але яке ж воно священне, коли існує поза релігією і містиком? Для людини воно священне тому, що компенсує недоліки, полегшує життя.

При розгляді ІНШОГО постмодерну як компенсаторного трансу ключовими словами можуть бути такі: священне, містичні стани, мистецтво, трансцендентність, компенсаторний транс. Ці ключові слова можуть допомогти віднайти стан людини загальний – як для містика, так і для митця, розкрити цей стан як священне.

Публікації показують, що деякі містичні стани (приміром, *священне*) вважають притаманними митцям. Так містичні одкровення Джидду Крішнамурті порівнювали з даром художника або музиканта (Латьєнс 1993: 176).

Мета нашого дослідження також зводиться ще й до того, щоб виявити природність стану містика-митця як *священне*, показати ту особливість, через яку його називають священним, повязати з ІНШИМ постмодерну. І тут важливо зосередитись на окресленні таких категорій, як священне, містичний стан, стан митця, трансцендентність, тиша.

Священне. Священне – категорія, яка означає відчуття таємничої сили. До цієї сили людина може стави-

тися по-різному. Вона може відчувати жах і тремтіти від цієї сили. Вона може сприймати цю силу як чистоту (Кришнамурти 1999: 200–351). Проте ця сила захоплює людину. Людина відчуває, що ця сила може зробити її щасливою.

Слово «священний» вживається в такому значенні, як «присвячений Богу», «гідний поваги», «піднесений», «величний», «підвищений». За християнським догматом святість – це сутність безкінечної повноти божественного буття, божественної величі. Людина вважається святою, якщо вона пов'язана з Богом, є «другом Бога» через морально досконале життя.

Тобто священне постійно якимось пов'язувалося з Богом. Але Фрідріх Ніцше проголошує смерть Бога. Від того священне не зникає, не зникає як трансцендентне, як певний вид трансю. Смерть Бога все ж таки залишає можливість існувати трансцендентності, яка посилює значення священного як певного стану свідомості людини. І факт існування іншого всередині людини є. Це певний стан. Про нього говорить постмодерн як про ІН-ШОГО.

Трансцендентне можна пов'язати з трансом. Адже слово «транс» є коренем слова «трансцендентний» (Пустоваров 2005: 28). А транс, у свою чергу, є певним станом. Хоча видів трансю існує багато. Тому *священне* можна вважати певним видом трансю. Постає питання, який вид трансю слід вважати *священним*? Перш за все, це той вид трансю, який людина цінує більш за все. Тому й називає цей транс *священним*, що він припиняє дріб'язкове. Це стан ПРИПИНЕННЯ.

Людина може більш за все цінувати той транс, який їй багато чого дає. Тобто компенсаторний транс. У людини компенсуються недоліки і вирішуються всі проблеми. Нема проблем. І це для людини – *священне*. Такий компенсаторний транс людина помічала з прадавніх часів. Вона розуміла цей транс як Бога. Ще в Рігведі Бог – це багатство, яке ховає недоліки (Ригведа 1989: 258–292). Тобто в приховуванні недоліків можна бачити компенсаторний процес.

Компенсацію можна розглядати як пристосування функції до нових завдань (Леонт'єв 1981: 405). Однак нові завдання потребують від людини творчого підходу. Транс як компенсаторний процес супроводжує цей творчий підхід. Тому й кажуть про творчість у трансоподібному стані (Теплов 1985: 268). Трансоподібний стан – це незвичайний стан у психічному житті людини. Незвичайні психічні стани, які виникають на етапах психічної переадаптації та реадптації (ейдетизм, екстеріоризаційні реакції, аутизація, психологічна відкритість та ін.), ми відносимо до нормальних компенсаторних, захисних психофізіологічних механізмів (Лебедев 1989: 300). Деякі незвичайні психічні стани людина вважає священними, бо ж компенсуються недоліки, і людина відчуває полегшення. І це, незважаючи на те, що в нормальному стані компенсація – позасвідома (Юнг 1995: 532).

Священне, крім того, що це відчуття таємничої сили, має ще таку характеристику, як повна відсутність страху. Абсолютно немає страху ні перед чим. Стає аж страшно, що є абсолютна безстрашність (Мурашкин 2006: 122-133), бо, коли немає взагалі ніякого страху і навіть найменших тривог, занепокоєння, хвилювання, людина розуміє, що за таких умов вона не зможе пристосуватися до цього світу, до існування в цьому світі, в оточенні людей серед яких треба йти хоч на якийсь компроміс. Занепокоєння і яесьь найменше хвилювання є стимулом, щоб переборювати і долати перешкоди і перепони. Людина розуміє, що вона не зможе вижити в цьому світі, коли постійно матиме стан повної відсутності хвилювання, занепокоєння. Тоді вона не буде пристосовуватися, не буде йти на компроміс, увійде в конфлікт з іншими людьми. У мужньої, сміливої людини не таке відчуття страху. У неї страх є. Проте така людина пригнічує страх своєю волею і діє. У неї не така компенсаторна відсутність страху, яка дається компенсаторним трансом. У свідомої людини страх присутній, але він пригнічений.

Стан священного не перестає існувати в людині, якщо проголосити смерть Бога, як це зробив Фрідріх Ніцше. Тим паче, таким чином не можна закрити питання радикальної алтерності.

Алтерність. Алтерність – це коли в межах замкненої системи щось контролюється, відокремлюється або просто протиставляється. Тобто це ІНШІСТЬ. ІНШІСТЬ у межах замкненої системи.

Людство можна вважати замкненою системою, яка відрізняється від усього іншого, від високорозвинених тварин і взагалі від природи. У цій системі одна людина може повністю не розуміти іншу. Радикальний націоналіст, нацист або расист може взагалі не розуміти інтернаціоналіста. Тому купка нацистів або расистів може проводити геноцид того чи іншого народу. Коли немає розуміння іншої людини, то ця *інша людина* стає для нациста або расиста бездушним предметом, який треба використовувати як заманеться, не враховуючи ніяких потреб. Така сама історія і з релігійною людиною. Релігійна людина може пережити стан компенсаторного трансу як священне, сакральне, пов'язуючи це переживання з певною релігійною традицією. З традицією індуїзму, буддизму, християнства або мусульманства. Але ця людина інша. Її можуть не розуміти. Не розуміють ті, хто ніколи в своєму житті не відчував стану компенсаторного трансу, і для деякого священне або сакральне не існує. Ця людина може бути невіруючою або віруючою. Віруюча людина може зовсім не переживати вищих, особливих станів свідомості, не переживати якихось особливих компенсаторних станів. І тому для неї священним залишається лише те, що виконує певний ритуал, виконує маніпуляції якого-небудь обряду. Якщо людина не виконує цього або виконує інші обрядові маніпуляції, то вона незрозуміла і її дії ганебні. Інший – це той, хто робить інші обрядові дієства, не ті ритуальні маніпуляції. А те, що ця людина в своєму суб'єктивному житті пережила вищі стани свідомості, пережила компенсаторний транс як священне, нікого не цікавить. Не цікавить тих, такого, не переживав у своєму житті. І для

них Бог – це певний комплекс зовнішніх маніпуляцій. Святе Письмо для них – це набір певних правил. А те, що ці правила треба розуміти символічно, бо вони – багатозначні, ажніяк не сприймається. Кінцевий результат таких взаємодій – одна людина ніяк не сприймає іншу людину та її Бога. Хоча за логікою речей Бог – це абсолютний початок. Він Один, Єдиний і тому – одинковий для всіх народів, для всіх націй. Таке ніяк не сприймається. А такий Бог виступає як містечковий, для однієї якоїсь нації. А отже, цей Бог – задля інтересів цієї нації.

Коли Ісус Христос каже, що перед тим, як був Авраам, Він Є, то це обурює іудеїв. Коли людина стверджує «Я Є», то це – певний стан утвердження себе, утвердження своїх спонукань, думок, почуттів, і це може привести до компенсаторного стану як священного, привести до того ІНШОГО, про якого каже постмодерн. Крім того, усвідомлення себе, спостерігання і споглядання себе, пильнування за собою ми можемо бачити у Святому Письмі: Ведах, Авесті, Трипітаці, Дао де цзін, Торі, Біблії, Корані. Однак це може побачити людина, яка доторкнулася своїм досвідом до компенсаторного трансу як священного, зафіксувала в собі ІНШОГО, про якого каже постмодерн. Така людина в словах Ісуса Христа про те, що Він Є перед тим, як був Авраам, не побачить ніяких протиріч. А те, що тут порушений часовий інтервал, бо Авраам жив задовго до того, як народився Ісус Христос, то це ніяк не порушує істин. Адже Святе Письмо – це тексти символічні і багатозначні, казкові. А твердження «Я Є» – це певна психічна дія (психотехніка), фіксація свого існування, практика реалізації вищого стану. Про це говорить, наприклад, брахманізм джнана-йоги. Для кожного, яким би шляхом він не йшов, дверима в реальність є відчуття «Я Є» (Нисаргадатта 2013: 485-687). Через осягнення повного значення «Я Є» і вихід за його межі до його джерела можливо реалізувати вищий стан (Нисаргадатта 2013: 485-687). Про свідчення, спостерігання і споглядання, про пильнування себе говорить Святе Письмо різних віру-

вань. Такий факт дає можливість стверджувати обов'язковість певних правил для всіх релігій. Веди кажуть про оживлення життєвих сил і високих сил людиною, яка пильнує (Ригведа 1989: 258–292; Мандала III, 3:7). Авеста теж шанує людину, яка пильнує (Авеста 1997: 313; Яшт: Михр-яшт 10:119). Трипітака теж вказує, що людина має слідкувати за своїми думками (Трипітака. Дхаммапада 2005: 33–131; Дхаммапада, 23. Слон 8:327), схвалює Людину, яка пильнує (Трипітака. Дхаммапада 2005: 33–131; Дхаммапада, 2. Бдительность 10:30). Дао де цзін теж мовить про обачливість, незануреність людини (Дао дэ цзин 2001: 464–465; 26). Тора взагалі каже, що Всесильний – свідок (Тора 2005: 1–190; Брейшит. Ваецэ 31:50). Біблія говорить про те, що Ісус Христос сам свідчить про себе (Біблія 2011: 1116-1138; Ін 8:18), про те, що треба постійно спостерігати за собою (Біблія 2011: 1116-1138; Лук 17:3). Коран теж мовить про свідчення від Бога, коли людина має ясне знамення (Коран 1990: 187; Сура 11. Худ 20:17).

Алтерність Гегеля – це коли «інший» протиставляється «я». «Інший» заперечує «я» певної людини. «Я» впізнає себе в іншому, однак впізнає себе поза собою. Священне залишається, хоча і оголошено смерть Бога, що ніяк не закриває питання радикальної алтерності, а також трансцендентності, бо ж розуміння радикальної алтерності й трансцендентності – ширше за простір релігійної культури. Священне як таємнича священна сила може торкатися і розглядатися як релігійний містицизм і як містицизм поза релігією, а також розглядатися як певний прояв людського позасвідомого. Слово «таємниче» у сполученні «таємнича священна сила» вказує на те, що ця священна сила з'являється в людині невідомо відкіля і через невідомі причини.

Священне як таємнича священна сила насправді є владою, яку здійснює саме суспільство (Durkheim 1915: 1–33). Священне є реальним. Тобто це – не проста міфологічна проекція, яку означають як Бог. Це реальний стан людського духу. Але дії в цьому стані від того, що влада, яку здійснює саме суспільство, відображена в

людському дусі. Тому людина на момент прояву священного стану виконує лише те, що призначено суспільними відносинами, які мають владу над людиною. У стані священного людина ніби згадує, що їй треба робити далі, що призначено робити (Мурашкин 2006: 122–176). Людина тоді робить лише призначене, покладене, вирішене, ухвалене, установлене владою, яку здійснює саме суспільство через людину, рухаючи дії людини. Інших дій у стані священного людина не робить. Робить лише те, що пропонують обставини життя (Мурашкин 2006: 122–176), обставини, які втілює влада. Цю владу здійснює саме суспільство. А людина робить те, що потрібно робити за обставинами, які породжені владою, а отже, і своєю особистою владою, яка керує тілом і всілякими спонуканнями.

Священне – це той стан людського духу, коли він максимально керує собою, максимально володіє собою. Цей священний стан людина позначає тими чи іншими багатозначними дивними символами, щоб якось його передати іншій людині. Вигадуються певні ритуали, через які може з'явитися можливість іншій людині відчувати цей священний стан духу. При цьому враховуються особливості людини. Враховуючи ці особливості, ритуали мають різні медитативні компоненти. Є медитація сприймання. Є медитація зосередженості. Особливо різні способи медитації демонструє йога. Для людини дії існує медитація карма-йоги. Для людини розуму і волі існує медитація раджа-йоги. Для емоційної людини – медитація бхакті-йоги. Для інтуїтивної людини – медитація джнани-йоги. Але усіляка медитація зводиться до спостереження за собою, спостереження потоку своїх думок. І це має бути присутнім у кожному ритуалі. Наприклад, медитація бхакті-йоги – це ритмічне повторення мантри або молитви, повторення ритмічних рухів танцю. Але при цьому бхакті-йог повинен спостерігати за собою. Спостерігати, як він повторює мантру або молитву, спостерігати за собою, як він рухається в ритмі танцю.

За вправами релігійно-містичних напрямків ховається раціональне знання про те, як відчутти священний стан духу, як оволодіти собою. За своєю суттю людина залежить від колективу, в якому вона існує, від певних законів цього колективу. Деякі з цих законів стають особистими законами для людини. Але ці закони треба виконувати, жити за ними, а також за правилами, які людина встановлює для себе. Поза цими законами у людини багато спонукань. І вона не володіє собою. Для того, щоб оволодіти собою і отримати стан священного духу, їй треба засвідчувати свої спонукання. Таку медитативну практику, як засвідчення своїх спонукань, можна знайти у ритуалізмі релігійно-містичних шкіл і напрямків. Цю медитативну практику знаходимо у Святому Письмі. У Ведах. В Авесті. У Трипітаці. У Дао де цзін. У Торі. У Біблії. У Корані. Бо з цією практикою пов'язана можливість людини оволодіти собою. Володіння собою значною мірою пов'язане з можливостями спілкування з людьми. Важливою особливістю психіки є здатність відділити своє «я» від зовнішнього середовища, а в більш складних формах психічного – немовби побачити себе збоку. Ця здатність надзвичайно розширює можливості людини в її спілкуванні з іншими людьми (Иваницкий 1984: 210). А отже, поширює можливість володіти собою. Але побачити себе збоку – це вже початок того, що людина «визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477). А це вже конкретний психічний стан, про який каже постмодерн. Тут людина ускладнюється в своїх регуляторних процесах. Це сучасна людина. І про неї каже постмодернізм.

Володіти собою – це раціональний момент у житті людини. При отриманні можливості володіти собою людина переживає трансформації своїх станів, серед яких можна фіксувати Вищий стан, стан священного. Тому можна погодитись з Дюркгеймом, який наголошував на глибинній раціональності віри у священне (Durkheim 1915: 1–33).

Але володіння собою, раціональність віри у священне зіштовхуються з усуненням раціонального, того

раціонального, яке не зовсім правильно віддзеркалює змінений зовнішній світ. Священне через таку свою особливість, як компенсаторний транс, або компенсаторне осяяння, тісно пов'язане з позасвідомим, з руйнацією тих структур свідомості, які вже віджили своє і не відображають нового в зміненому світі. Про руйнацію віджилих структур свідомості ще з прадавніх часів говорить містицизм. Центральним символом містицизму є смерть як знак для досвіду, що руйнує попередні структури свідомості (Аверинцев 2010: 579). Тому руйнація свідомого і раціонального стає обов'язковою при прояві священного. Тоді священне може виступати як нелогічна неоднорідність, що руйнує всеохопні раціональні системи; священне, що дестабілізує полярність суб'єкта-об'єкта, втягуючи людей у руйнівні контакти, в яких особистості розпадаються в конвульсивному «незнанні» (Bataille 1986: 74–75). Тут «незнання» як супроводжуюче священне можна пояснити присутністю компенсаторного трансу, іншими словами, компенсаторного осяяння в цьому *священному*. Адже існує посттрансний ефект амнезії (Забіяко 2009: 999). Це розуміння трансу можна поширити і на компенсаторний транс. Раніше нами вже розглядалося питання того, що транси бувають різні. Тут же йде мова про певний транс, компенсаторний.

Прояв священного є чисто спонтанним процесом. Тут священна сила зосереджена на принесенні жертви. Та якщо має прояв абсолютна спонтанність, то приносити в жертву можна тільки свій час. Адже, щоб продовжувати в собі священне, людині треба продовжувати дивитись ізсередини себе на свої рухи: рухи рук, рух думки, рух відчуття (Мурашкин 2006: 125). Але поглибленість цього процесу зупиняє всіляку діяльність. Тобто людина, в такому випадку, не діє, і відбувається жертва часу; приноситься в жертву час.

Від того, що священне супроводжується компенсаторним трансом, жертва зосереджує містичний досвід. Компенсаторний транс входить у містичний досвід як основний компонент. Отже, жертва має містичний до-

свід і ще, на думку Ж. Батая, – еротику та письмо (Bataille 1986: 1–98).

Є розуміння того, що священне може переплітатися з насильством (Girard 1972: 1–97). А що ми розуміємо під священним станом? І тут треба мати уявлення, які дії ми вважаємо за священні чи відсутність дій є священною. Насильницькі дії пов'язані з тим, що людина, яка гвалтує, або гурт людей-гвалтівників переважають у силі, самоволодінні. Так, дійсно, стан священного супроводжується тим, що людина відчуває в собі силу, міць. Священне робить людину скелею (Мурашкин 2006: 133). Страх зникає абсолютно (Нисаргадатта 2013: 485–687). Але стан священного – це компенсаторний транс, під час якого тіло людини при певній глибині цього трансу не рухається (Кришнамурти 1999: 200–351). Коли людина рухається, то стан *священного* знижується, а коли людина нерухома – то посилюється, що і є ІНШЕ (Мурашкин 2006: 123). А насильство повсякчас потребує дій. При посиленному стані священного людина не діє. Вона у спокої. Тому не можна сказати, що насильство і *священне* – переплетені. У стані священного немає насильства. Рух може відбуватися як соціально вмотивований, а не для того, щоб відривати щось для себе і насилувати іншу людину. Та і сам рух відбувається при зниженні сили священного.

Священне відокремлюється від насильства секуляризованого світу, де немає богів. Але священне намагається відокремитись і у сфері Божественного. Там, де зникли боги, поет досі вказує шлях до «святості», яка є слідом богів, що втекли (Heidegger 1971: 91). Тобто священне присутнє і у сфері поетичного мистецтва, і у сфері містичної релігії. І митець та містик переживають подібне. За характеристиками це подібне є компенсаторним трансом. Цей компенсаторний транс, іншими словами, компенсаторне осяяння супроводжує священне.

Отже, у містиці та мистецтві можуть бути виражені та описані характеристики священного, яке супроводжується компенсаторним трансом. Деякі містичні стани як священні вважаються притаманними й людям ми-

стецтва. Так, містичне одкровення Джидду Крішнамурті порівнювали з даром художника, особливо музиканта (Латьєнс 1993: 176). Тобто певні стани містика та митця подібні. Вони подібні, тому що їх подібність робить транс, який супроводжує творчі стани. Можна говорити про творчість у трансopodobному стані (Теплов 1985: 268). У випадку священного – це компенсаторний транс, або компенсаторне осяяння. Особливості цього компенсаторного трансу своїми засобами передає у творчості як містик, так і митець. Особлива роль в цьому належить ліриці. Адже лірика має витонченість у передачі суперечливих і одиничних психічних станів (Гинзбург 1997: 226). Таким чином лірика передає особливі стани свідомості, які складно передати словами взагалі. До таких станів належить і *священне* компенсаторного трансу містика і митця. Тому в філософії і загострюється увага на такому понятті, як *поетичне священне*.

Поетичне священне (Heidegger 1971: 91) поза всяким ритуалізмом, поза усякою обрядовістю має власний прояв як певний стан творчого духу людини. Відсутність ритуалізму і обрядовості – фактично виглядає як розпад монотеїстичних релігій. Розпад монотеїстичних релігій як нагода для «повернення божественного» (Irigaray 1984: 133–138), відкриття «відчутного трансцендентного» (Irigaray 1984: 133–138) змінює певні моделі трансцендентності, які розпадаються (Irigaray 1984: 133–138). Те божественне і відчутне трансцендентне нікуди не зникають, бо вони в природі людини як компенсаторний транс. Саме слово *транс* є коренем іншого слова – *трансцендентний* (Пустоваров 2005: 28). Транс у філософських узагальненнях підіймається до рівня трансцендентності. Але це – не звичайний транс. Це компенсаторний транс, або компенсаторне осяяння, або стан ПРИПИНЕННЯ. За культурою постмодерну – це ІНШИЙ, коли людина «визнає власного *іншого* всередині себе» (Ортіс 2003: 477).

Транс буває різний. І як було сказано, транс, який виступає як *священне* – компенсаторний транс. Компенсаторний транс може мати прояв у людині й поза всіля-

кою містикою. У такому випадку можна говорити про квазімістичне священне (Derrida 1967: 215–216). Тобто нібито містичне, оскільки воно має прояв у секулярному світі. Та яке ж священне, коли знаходиться поза релігійою і містикою? Мабуть, у зв'язку з цим маємо заклик покінчити з одержимістю священним, цими «темними околицями скінченності» (Nancy 1991: 37). Але відлуння священного є у спадщині філософій відмінності (Taylor 1987: 1–33). Тому священного не можна позбутись. Воно священне для людини, оскільки компенсує залежність, стан залежності (Мурашкин 2006: 132).

Роблячи висновки з вищесказаного, можна помітити, що священне як стан представлено трансним станом. Але це компенсаторний транс особливого характеру, який має стан ПРИПИНЕННЯ. Він компенсує залежність людини, стан залежності, компенсує недоліки. Тому для людини цей стан – священний. Стан священного ретельно розглядали гностики.

Предметом розгляду у гностиків був гнозис як певний стан, стан священний, стан досконалості. Отримання цього стану йде через метапізнання. Тому бажано розглянути і гнозис і метапізнання у зв'язку з виникненням у людини стану ІНШОГО як результуючого стану компенсаторної досконалості, про яку мова йде у пост-модернізмі.

Гнозис і метапізнання. Виникає необхідність розглянути, як гностики застосовували термін «гнозис», які знання вони отримували при певних переживаннях. У зв'язку з предметом дослідження треба розкрити важливі особливості людської психіки. Наприклад, властивість відділяти своє «я» від зовнішнього середовища – немовби бачити себе збоку. Ця властивість розширює можливості людини в її спілкуванні з іншими людьми. Ця розширена можливість очищує саму людину, оскільки веде до оволодіння собою. При оволодінні собою можуть переживатися стани особливого характеру. Про це говорили гностики. Філософія гнозису оперує вірою в особливий внутрішній світ людини, світ вищий. Але ця вищість може лише відчуватися, коли людина перебуває

в стані екстазу як компенсаторного трансю, що мало місце в історії. А отже є потреба провести порівняння гнозису античного світу із сучасними філософськими напрямками. Тут при описах внутрішнього світу людини важлива демонстрація божественної трансцендентності. З цього приводу гностики шукали знання про істинний стан духу. Цим пошуком займається і метапізнання. І тут треба внести однозначність в те, що таке метапізнання. Людина має здатність усвідомлювати те, що вона думає. Вчені називають це метапізнанням. Метапізнання – це коли людина відчуває світ не через призму своїх думок, а безпосередньо. Це ми можемо бачити і у гностиків при глибокому компенсаторному екстазі, або компенсаторному трансі. Тоді людина стоїть осторонь, оскільки в неї руйнуються всі хибні зв'язки. Гнозис намагається фіксувати знання про всі ці процеси. Метапізнання допомагає встановити певні характеристики компенсаторного трансю, встановити характеристики цього компенсаторного осяяння. Компенсаторне осяяння може проходити в стані певного виду трансю. Тому є потреба розглядати зв'язки компенсаторного трансю, компенсаторного осяяння і характеристики стану ПРИПИНЕННЯ. Адже при розгляді є можливість виявити стан, коли людина стоїть осторонь, спонтанно припиняються дії і думки, тобто є прояв ІНШОГО, про що каже постмодерн.

Постановка проблеми зводиться до того, щоб віднайти стан людини, в якому має прояв гнозис, розкрити цей стан у зв'язку з містичним. Також постановка проблеми зводиться до того, щоб розкрити, як передається компенсаторний транс при метапізнанні в релігійно-містичній культурі, які має характеристики сам компенсаторний транс при якому в глибинах людського ества з'являється регулюючий ІНШИЙ, який попадає на розгляд постмодерністської культури.

Аналіз досліджень і публікацій показав, що деякі містичні стани (як священне) вважають притаманними гностикам. Так містичні одкровення порівнювали з особливими станами гностиків. Є містико-релігійне ро-

зуміння гнозису (Давыдов 2006: 240). Аналіз досліджень і публікацій показав наявність матеріалів з приводу компенсаторних процесів у трансах людей та їх опис при метапізнанні в релігійно-містичній культурі. Наукова література зафіксувала те, що компенсація і надкомпенсація можуть при нагоді наблизити картину світу до дійсності, як це буває при великих досягненнях художньої психіки (Адлер 1997: 106). Є потреба це показати в релігійній і містичній психіці. Мета дослідження зводиться до того, щоб виявити гнозис як стан, зв'язати з містичним як священним, показати у гнозисі ту особливість, через яку його називають гнозисом і через яку він стає ІНШИМ постмодерну. Також мета дослідження – виявити компенсаторність трансу при метапізнанні в релігійно-містичній культурі, виявити характеристики компенсаторного трансу, в якому є прояв ІНШОГО.

Гнозис. Почнемо з розуміння гнозису. Гнозис – це позначення знання. Знання може бути науковим та інонауковим. Інонаукова форма знання має свої внутрішні закони і критерії точності (Аверинцев 1972: 827–828).

Гностики застосовували термін «гнозис», позначаючи інонаукову форму знання, екстатичний тип знання, або знання, яке дає людині стан трансу, компенсаторного трансу, якщо розглядати більш глибокі, змінені стани людини. Вважалося, що цей стан, компенсаторний транс, доступний лише обраним людям. Гностики вважали, що знання, яке дає екстаз, або компенсаторний транс, розкриває правду про походження людства. Але це походження позначалося своїм знаходженням у позачасовому царстві всеосяжного.

Стародавні гностики, переживаючи компенсаторний транс і отримуючи знання від цього стану, вважали, що знання не лише для того, щоб розуміти деякі речі, а й задля очищення, задля оволодіння собою, задля визволення людського духу. Вони вважали, що такий дух – вічний і безсмертний. Компенсаторний транс тут переживається як стан безсмертя.

Важливою особливістю психіки є здатність відділяти своє «я» від зовнішнього середовища – немовби бачи-

ти себе збоку (Іваницький 1984: 210). Ця властивість розширює можливості людини в її спілкуванні з іншими людьми (Іваницький 1984: 210). Така розширена можливість очищує саму людину, оскільки веде до оволодіння собою. При оволодінні собою може переживатися стан безсмертя.

«*Стан Безсмертя*». Стан Безсмертя – це компенсаторна реакція на страх смерті. Страх же смерті з'являється у розвитку особистості (у 15 років – у хлопців) разом з виникненням самосвідомості (Дидьє Жюліа 2006: 406). Але з'являється і компенсаторна реакція на страх смерті. У нормальному стані компенсація позасвідомо, тобто вона впливає на свідому діяльність, регулює її позасвідомо (Юнг 1995: 532). І у людини виникає «Стан Безсмертя» як позасвідомо компенсація страху смерті. Виникає відчуття безсмертя, усвідомлення Вічного Життя (Ревонсуо 2013: 288–305). Смерть уявляється неможливістю (Джемс 1993: 306). І це – не переконання, що ми житимемо вічно, а усвідомлення, що це так і є (James 1902: 389). І абсолютно нема страху ні перед чим (Мурашкин 2006: 127–132). «Стан Безсмертя» як компенсація страху смерті приходить як позачасове (Кришнамурти 1999: 112–237). Це екстатичні спалахи. Уявляється, що вони лежать по той бік часу (Ламонт 1984: 250).

У психиці людини багато такого, що виникає невідомо звідки. Незрозуміло, звідки взявся чудовий настрій після глибокої скорботи (Ясперс 1997: 150–483). Незрозуміло, звідки взявся «Стан Безсмертя» після страху смерті.

Згідно з ідеями гностиків, існує процес очищення або визволення духу. Цей дух є вічним і безсмертним.

Гнозис динамічний, як і об'єктивне знання, як інтуїція особистості. Тут у цієї особистості відбувається рух внутрішнього пошуку. Тут йде творчий процес відкриття нового в осяянні й натхненні. Це осяяння й натхнення визволяє дух з психічної в'язниці. Але не до кінця. Присутній екстаз, який концентрує все на одному.

До кінця проходить визволення духу в енстазі, коли відчувається безсмертя.

Філософія гнозису оперує вірою в те, що внутрішній світ людини вищий, аніж космос як в'язниця. Але ця вищість може лише відчуватися, коли людина знаходиться в стані енстазу як компенсаторного трансу, коли відчувається також безсмертя.

Усяка природа мусить витворити те, що прийде після неї (Plotinus 1984). Але в людині в стані компенсаторного трансу, коли гнозис виступає як компенсація, а не творчість і пізнання, коли в стані компенсаторного енстазу переживається безсмертя, нічого не витворюється нового, а тільки розпадається і нищиться хибне. Однак такі процеси теж можна зв'язати з творчістю, адже людина оновлюється, втрачаючи ілюзії і хибні думки. При розпаді хибного знання маємо негативне знання, про яке каже апофатичний містицизм. Гнозис фактично є подібним до негативного знання. І не тільки від того, що негативне знання – це знання про «іншого», про того ІНШОГО, якого нема можливості виразити, про що говорить гнозис і апофатичний містицизм, не тільки від того, що це знання переживається як божественна всеохопність. Гнозис фактично є подібним до негативного знання, тому що це метапізнання, при якому розпадається усіляке знання і переживається стан безсмертя як результуюча компенсаторного трансу.

За філософією гнозису, індивід в акті спасіння розпадається, і дух індивіда возз'єднується зі своїм джерелом. Тобто з тією первинністю, яка була до того, як свідомість людини закрутили абстрактні конструкції застарілих знань.

Якщо у філософії гнозису мало залишається від ідеї єдності та незалежності особи (Jonas 1958: 200–336), то це лише від того, що гнозис часто розглядають при стані екстазу, а не енстазу, де є і єдність, і незалежність при переживанні безсмертя.

Гнозис античного світу часто порівнюють із сучасними нігілізмом і екзистенціалізмом. Тут при описах внутрішнього світу людини, коли передається стан лю-

дини, коли вона не відчуває себе зв'язаною якимись законами, демонструється божественна трансцендентність. І тут людський дух не належить до якихось об'єктивних або розумових схем. Цей дух перебуває понад усіляким законом. Цей дух не визнає над собою ніяку владу. У цьому духові немає того об'єктивного знання, яке людина застосовує для себе, але є повний спокій. Гнозису тут відкривається божественна трансцендентність як безсмертя. Не буття у напрямку смерті (Jonas 1958: 200–336), яке позначене зв'язком із вічністю, а сама вічність.

Гнозис нагадує бажання бути деінде, бажання відрізнятися, що схоже з мотивами митця і взагалі мистецтва (Bloom 1982: 12–69). Але це гнозис не у вищій стадії свого прояву, не при прояві естазу, а при прояві екстазу, натхнення. Естаз характеризується зникненням у людині всього традиційного, традиції.

Коли у гнозисі ми бачимо, як застосовуються руйнуючі методи в античних гностиків, то це показує присутність у руйнуючій людині елементу естазу, через що йде руйнація. Через руйнівні методи античних гностиків виникає тривога впливу (Bloom 1982: 12–69). Тривога впливу – це певне переживання творчої особистості, яка знаходиться в стані екстазу. Але коли в цьому стані є виступ проти традиції, проти всього традиційного, то це вже вказує не на стан екстазу, а на стан естазу, на компенсаторний транс. Тут людина намагається виявити, «що є найстаршого в самому собі» (Bloom 1982: 12–69), тобто найглибиннішого стану естазу, або найглибиннішого стану компенсаторного транс. З цього приводу гностики шукали знання про істинний стан духу. Вони намагались з'ясувати, де цей дух перебуває, коли адепт завмирає в глибинному стані компенсаторного транс.

У людини є бажання відрізнятися, мати неповторний стан свого духу. Також у людини є бажання стояти осторонь. У гнозисі ці бажання задовольняються. Гнозис намагається передати особисте знання, яким людина відрізняється від якої б то не було іншої людини. При переживанні стану естазу, або компенсаторного транс

(не глибокого компенсаторного транс), людина передає особисте багатозначне знання через багатозначні символи. Ці знання підкреслюють неповторність переживань і несуть нашарування індивідуального, особистісного.

Метапізнання. Є необхідність внести однозначність в те, що таке метапізнання. Людина має здатність усвідомлювати те, що вона думає. Вчені називають це метапізнанням (Берч & Пенман 2014: 90). Метапізнання – це коли людина відчуває світ не через призму своїх думок, а безпосередньо. Така направленість дає підстави демонструвати документальний опис трансових станів людини в релігійно-містичній культурі, виявляючи компенсаторний характер цих станів. Подібний опис – це фактично опис безпосереднього проходження стану трансу.

Транс – це змінений стан свідомості, при якому мінімізуються реакції органів відчуттів на зовнішні подразники, і контакт із зовнішнім світом звужується. Тому нема чіткої орієнтації в просторі й часі. Але свідомість зберігає свою активність. Тому можна говорити не про патологічний нахил такого трансу, а про його компенсаторний характер. Більше того при компенсаторному трансі переживаються внутрішній спокій і рівновага, коли перед цим були неспокій і неврівноваженість. Це вказує на процес компенсації і на здорову психіку.

Тобто перед проявом трансу у людини не було того спокою і рівноваги. Це є основою подальших роздумів з приводу предмета наших досліджень. У людини незрозуміло звідки може з'явитися чудовий настрій після глибокої скорботи (Ясперс 1997: 150–483). Такі контрастні явища можна віднести до сфери психічної компенсації. Морок у меланхолії компенсується гостротою зору і нападами ейфорії (Юханнісон 2011: 64).

У нормальному стані компенсація – позасвідомо, тобто вона впливає на свідому діяльність, регулює її позасвідомо (Юнг 1995: 532). Можна вважати, що компенсаторні процеси притаманні трансовим станам, зміненим станам свідомості. Можна вважати це нормою.

У стані трансу може бути припинений рух, може бути каталепсія (Забіяко 2009: 999). Але це можна і не відносити до патології, тому що при компенсаторному трансі у людини зникає багато хибних думок і дій, припиняється та діяльність, яка не відповідає зміненій дійсності. Це стан ПРИПИНЕННЯ. В історії містицизму ще з прадавніх часів описані подібні стани. Так індійська психологія знала чотири стани свідомості: не спання, сон без сновидіння, сон зі сновидінням і «каталептичну свідомість», транс (Еліаде, 2009: 75). Транс проходить червоною лінією крізь історію релігійно-містичної культури як апофатичний містицизм і має безліч документальних свідчень, фіксуючи можливості метапізнання у відношенні до конкретних станів людини. Тут багато документалістики, яка стверджує, що компенсаторний транс є наслідком емоційних потрясінь. Це вказує на задіяність якраз компенсаторних процесів емоційно-вольової сфери. Адже емоційна сфера може продукувати зовсім непередбачуване. У людини незрозуміло звідки може з'явитися чудовий настрій після глибокої скорботи (Ясперс 1997: 150–483). У стані трансу в людини можуть активізуватись креативні здібності інтуїції і продукуватись когнітивний акт, тобто інсайт, а в релігійно-містичній культурі – «освянення», «просвітлення» (Забіяко 2009: 999). Проте сам зміст компенсаторного трансу, після того, як людина вийшла з цього трансового стану, не може бути чітко переданий. Адже існує посттрансова амнезія, і зміст трансу є невиразним в образах, прийнятих культурою.

Отже, можна говорити про творчість у трансopodobному стані (Теплов 1985: 247–279), творчість, яка чимось конкретно виражена, і про особливу творчість містика, який намагається якимось виразити невиразиме, невиразне. Тут документальні свідчення відіграють певну роль, якимось передаючи процес метапізнання. Повторення тих чи інших характеристик компенсаторного трансу в документалістиці фіксує більш-менш незмінне і постійне, на що можна спиратися не тільки науковцю.

Документалістика релігійно-містичної культури, торкаючись апофатичного містицизму, фіксує те, що при компенсаторному трансі у людини зникає чимало дрібних суєтних думок. Водночас маса дрібних думок, суєтних думок зникає раптом. Це можна вважати процесом очищення від усього віджилого, неважливого. В апофатичному містицизмі компенсаторний транс позначається як *інше*. Коли це інше приходить, то воно очищує, додає сили (Кришнамурти 1999: 112–237). І це не просто сила, а міцність, могутність. У стані компенсаторного трансу людина розкріпачена. Однак у голові прибуває сила. У – голові сила і міць. Ця сила – якась таємна. Містик фіксує, що в голові якась сила, наче з неї щось виходить.

Компенсаторний транс – це нормальний свідомий стан. Але людину покинула всяка дріб'язковість. Душа не знає спокою, поки не звільниться від усіх створених речей. І тільки тоді, спустошивши, спорожнивши себе, вона стає вільною (Андерхил 2000: 407).

Звільнення від ілюзій і забобонів, від усього неважливого і дріб'язкового – важливий момент. Від цього важливого моменту як очищувальної процедури – і всі інші характеристики компенсаторного трансу, і поява в людині ІНШОГО.

Деякі з цих характеристик можна назвати. Можна назвати сфери, з якими пов'язані ці характеристики. Із сфер – це компенсація і медитація. Із самих характеристик – це: небажаність, безкомпромісність, безпосередність, безстрашність, бутєвість, вищість, відстороненість, іншість, міцність, невибірковість, невідворотність, невідхилимість, недіяльність, недріб'язковість, незахопленість, необумовленість, нерухомість, несуетність, присутність, розкутість, розчиненість, серйозність, сила, чистота.

З приводу вищевказаного можна зробити деякі висновки. При глибокому компенсаторному естазі, або компенсаторному трансі, людина стоїть осторонь, бо в ній руйнуються всі хибні зв'язки. Гнозис намагається фіксувати знання про всі ці процеси, які відбуваються при екстатичних станах людини, а також при глибокому

компенсаторному екстазі, або компенсаторному трансі. Метапізнання допомагає встановити певні характеристики компенсаторного трансу, компенсаторного осяяння. Компенсаторне осяяння може проходити в стані певного виду трансу. Тому бажано розглядати зв'язки компенсаторного трансу і компенсаторного осяяння. А найголовніше, що ці стани супроводжуються тим, що людина «визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477). Це ІНШИЙ постмодерну допомагає людині регулювати те, що важко регулюється. Наприклад, емоції.

Регуляторні процеси для людини важливі, і тому ІНШИЙ виступає як *священне*. Не тільки містик, а й митець обожає в собі цього ІНШОГО, розкриваючи свої внутрішні глибинні стани в мистецтві з цього приводу. Священне в мистецтві – це піднесене.

Піднесене. Тут метою розгляду є освітлення зв'язку піднесеного в релігійно-містичній культурі з процесом метапізнання і з тим, як це представлено в Святому Письмі релігійних текстів. Методологія отримання нових знань ґрунтується на компаративному методі дослідження. При цьому співставлено різні стани як містиків, так і митців, співставлено тексти Святого Письма різних релігій. Наукова новина полягає в тому, що знайдено зв'язок піднесеного у митця з метапізнанням містика, зв'язок цих процесів, які віддзеркалені в Святому Письмі релігійних текстів. Висновками може бути підтвердження того, що піднесене містика і митця має подібність. Це пов'язане з процесом метапізнання і віддзеркалюється в текстах Святого Письма різних релігій.

Проблема зводиться до того, щоб віднайти стан людини, в якому має прояв піднесене, розкрити цей стан у зв'язку з містичним, з процесом метапізнання, із Священними текстами релігійно-містичної культури.

Аналіз досліджень і публікацій показав, що деякі містичні стани (такі, як священне) вважають притаманними митцям, які виражають піднесене. Так, містичні одкровення порівнювали з піднесеним. Є містико-релігійне розуміння піднесеного (Шестаков 1983: 100).

Мета наших досліджень з приводу піднесеного зводиться до того, щоб виявити піднесене як стан, зв'язати з містичним як священним, показати в піднесеному ту особливість, через яку його називають піднесеним у зв'язку з процесом метапізнання. Знайти стан ІНШОГО в цих пізнаних явищах.

Наше дослідження треба почати з розуміння піднесеного. Піднесене є втілюючою негативною. Тут розум хоче уявити нескінченне і не може. Від того і виникає в людині піднесене як негативна втілююча.

Коли мова неспроможна означити якийсь об'єктивне значення, яке стосується нескінченності, то з'являється розколина або прогалина. Ця прогалина і є піднесене – як уявлення певної головоломки або парадоксу закритого проходу непрохідної стежки. Але все-таки стежки.

Піднесене – це різновид прекрасного. Дуже близька за значенням до категорії піднесеного є категорія величнього. І піднесене і величне спрямовані своїм розумінням вгору, до неба. В релігії таку спрямованість має Всевишній, який в опозиціях великого і малого є великим. В опозиціях значущого і незначущого Всевишній є значущим.

Всевишній – сакральний, в протилежність профанному. Йому відводяться вищі сфери. Піднесене і Всевишне є породженнями особливого стану благородної душі, яка осягає мету людського покликання. Результатом цього стану є розуміння сутності світобудови. Цей стан є вищою природою душі. В цьому стані людина виходить за обмеження буденності.

У стані піднесеного і Всевишнього людина віднаходить себе, свою природу, віднаходить свій внутрішній початок. Вона віднаходить себе також у своїх вищих цінностях.

Піднесене і Всевишне – це фактично певний стан людини. Вищий прояв цього стану недовгий. Але після цього прояву людина розбудовує власний космос своєї душі, свого духу. Складники цього духу еднаються у гармонійну цілісність. Цю цілісність полишає страх, а радість життєдіяльності наповнює серце.

Піднесене – це стан натхнення. Людина в цьому стані своєю емпатією впливає на людей, які знаходяться біля неї. Це натхнення екстатичне. Людина виходить із себе, передаючи своє захоплення якоюсь подією іншим людям. Але піднесене як екстатичне натхнення може переростати в екстаз. Тоді людина ціпеніє, заглиблюючись у себе. Тут зовнішня емоційність згасає. У такої людини – піднесений стан екстазу, коли устами промовлялись пророцтва, змінюється на екстазну тишу, спокій.

Стан піднесеного передається у безформних предметах через внутрішньо-глибинні почуття і помисли, коли людина долає перепони. І тут непотрібна досконала форма, яка властива прекрасному, яка існує поза суб'єктом. Тут, у піднесеному, все поглинається суб'єктом і народжується з його глибин.

Стан піднесеного зі своїми внутрішньо-заглибленими почуттями і особистими емоціями долає всілякі норми, відсторонює застарілу логіку і взагалі протистоїть логоцентризму.

Стан піднесеного – героїчний стан, амбівалентний, коли розум здатний приборкати пристрасті людини. Цей стан сприймається як нескінченність. Цю нескінченність піднесеного стану неможливо якось осмислити людським розумом. Це містичний стан. Як і містичне, його не можна ніяк осмислити. Він має якість якоїсь незрозумілої сили (Кришнамурти 1999: 203–209).

Стан піднесений, як і містичний стан, неможливо репрезентувати у мові. Однак він відображений у тім мистецтві, яке виражає словами невиразне. Це, наприклад, поезія (Нисаргадатта 2013: 231).

Піднесене, як і містичне, у своїй глибині невимовне, невиразне. Але це невимовне і невиразне існує насправді (Деррида 2001: 261).

Піднесене – це різновид прекрасного, коли краса доведена до граничного вияву. Краса, доведена до граничного вияву, перетворюється на піднесене, постає нерозв'язаним конфліктом розуму та неприборканої уяви. Неприборкана уява вступає в боротьбу з раціональним розумом. Розум примушує уяву сприймати певні

розуміння. Але уява нездатна сприйняти це розуміння. Уява відкриває безодню, в яку вона боїться провалитися (Kant 1987: 115).

Уява не може домислити нескінченне розуміння, яке нав'язує розум. Уява робить зусилля домислити нескінченне в розумінні. Однак вона цим тільки себе ранить. Тому піднесене – задоволення негативне. Піднесене є свідченням того, що розум може утримувати в собі уяву з її владою. Розум може спрямувати уяву на певні цілі, гідні цілі. Дика природа і уявлення людини не можуть зруйнувати розум, висоти духу.

Але питання залишається відкритим: чи може розум зі своєю раціональністю стримати силу уявлення? Уявлення може бути направленим і проти живого, проти життя.

Піднесене є безодня. Воно, як і містичне, нездатне розкрити у мові нескінченність.

Піднесене, як і містичне, не може розкрити і репрезентувати у мові нескінченність, так, щоб її можна було осмислити. Містичне знання невиразне і за своєю природою – безмовне (Ортега-и-Гассет 1991: 106). Те ж саме можна сказати і про піднесене.

Краса, доведена до крайнощів, стає піднесеним. Як вже зазначалося, це піднесене є конфліктом між раціональним розумом та уявою. Цей конфлікт відчувається людиною. Щоб хоч якось приборкати таке протиріччя, людина вдається до медитативної практики. Через медитативну практику думки і дії стають єдиним цілим (Кабат-Зинн 2013: 196).

Піднесене протиставляється колосальному. Але воно також розуміється як колосальне. Піднесене розуміється як страховинне. Його також розуміють як первісно бездонне. Але в усякому разі піднесене виходить за межі розуму, за межі всілякої раціональності цього розуму.

Людина нездатна уявити нескінченні можливості своїх думок. Вона не може збагнути силу власного мислення, не розуміє, що це мислення може зробити, заподіяти. На цю нездатність людини вказує піднесене. Воно вказує на намагання людини уявити неуявленне, на те,

як людина напружується для цього, щоб уявити це не-уявленне (Крокет 2003: 307).

Але напруга знімається тим самим піднесеним і містичним. Напруга знімається при очищенні свідомості. Піднесене і містичне очищують. Також медитація очищує свідомість від усіяких думок (Уильямс 2014: 99).

Уявити неуявленне у своїй свідомості неможливо завдяки піднесеному. Проте піднесене відкриває можливість уявити це неуявленне через метапізнання (Берч & Пенман 2014: 90). У стані компенсаторного трансу суб'єктивно людині відкривається неуявленне. Але компенсаторний транс пов'язаний з процесами метапізнання, що відображено в релігійних текстах.

Метапізнання компенсаторного трансу в релігійно-містичній культурі. Людина спроможна усвідомлювати те, що вона думає. Вчені називають це метапізнанням (Берч & Пенман 2014: 90). Як вже зазначалося, метапізнання – це коли людина відчуває світ не через призму своїх думок, а напряму. Така направленість дає підстави демонструвати документальний опис трансових станів людини в релігійно-містичній культурі, виявляючи компенсаторний характер цих станів. Подібний опис – це фактично опис безпосереднього проходження стану трансу.

Повторюючись, зазначимо, що транс – це змінений стан свідомості, при якому мінімізуються реакції органів відчуттів на зовнішні подразники і контакт із зовнішнім світом звужується. Тому немає чіткої орієнтації в просторі і часі. Але свідомість зберігає свою активність. Тому можна казати не про патологічний нахил такого трансу, а про його компенсаторний характер. Більш того при компенсаторному трансі переживається внутрішній спокій і рівновага, коли перед цим були неспокій і нерівноваженість. Це вказує на процес компенсації і на здорову психіку.

Тобто перед проявом трансу, як нами вже зазначалось, у людини не було того спокою і рівноваги. Це є основою подальших роздумів з приводу предмета наших досліджень. У людини незрозуміло звідки може

з'явитися чудовий настрій після глибокої скорботи (Ясперс 1997: 483). Такі контрастні явища можна віднести до сфери психічної компенсації. Морок у меланхолії компенсується гостротою зору і нападами ейфорії (Юханнісон 2011: 64).

Повторимо ще ті важливі положення, що у нормальному стані компенсація позасвідомо, тобто вона впливає на свідому діяльність, регулює її несвідомо (Юнг 1995: 532). Тому можна вважати нормою те, що компенсаторні процеси притаманні трансовим станам, зміненим станам свідомості.

Вже зазначалося, що у стані трансу може бути припинений рух, може виникати каталепсія (Забияко 2009: 999). Проте це можна і не відносити до патології, тому що при компенсаторному трансі у людини зникає багато хибних думок і дій, припиняється та діяльність, яка не відповідає зміненій дійсності. В історії містицизму ще з прадавніх часів описані подібні стани. Так індійська психологія знала чотири стани свідомості: неспанья, сон без сновидіння, сон зі сновидінням і «каталептична свідомість», транс (Еліаде 2009: 75). Транс проходить червоною лінією крізь історію релігійно-містичної культури як апофатичний містицизм і має безліч документальних свідчень, фіксуючи можливості метапізнання. Тут багато документалістики, яка стверджує, що компенсаторний транс є наслідком емоційних потрясінь. Це вказує на приведення в дію саме компенсаторних процесів емоційно-вольової сфери. Адже емоційна сфера, як вже зазначалося, може продукувати зовсім непередбачуване. У людини незрозуміло звідки може з'явитися чудовий настрій після глибокої скорботи (Ясперс 1997: 483). В стані трансу у людини можуть активізуватись креативні здібності інтуїції і продукуватись когнітивний акт, тобто інсайт, а в релігійно-містичній культурі – «освянення», «просвітлення» (Забияко 2009: 999). Але сам зміст компенсаторного трансу, після того, як людина вийшла з цього трансового стану, не може бути чітко переданий. Існує посттрансова амнезія і зміст трансу – невиразний в образах, прийнятих культурою.

Отже, повторюючи, зазначимо: можна говорити про творчість у трансоподібному стані (Теплов 1985: 268), творчість, яка чимось конкретно виражена і про особливу творчість містика, який намагається хоч якось виразити невимовне, невиразне. Тут документальні свідчення відіграють певну роль, якоюсь мірою передаючи процес мета пізнання, адже повторення тих чи інших характеристик компенсаторного трансу в документалістиці фіксує більш-менш незмінне і постійне, на що можна спиратися не тільки науковцю.

Документалістика релігійно-містичної культури, торкаючись апофатичного містицизму, фіксує те, що при компенсаторному трансі у людини зникає багато дрібних суєтних думок. Водночас маса дрібних думок, суєтних думок зникає якось раптово. Це можна вважати процесом очищення від усього віджилого, неважливого. В апофатичному містицизмі компенсаторний транс позначається як *інше*. Коли це інше приходить, то воно очищує, додає сили (Кришнамурти 1999: 209–351). І це не просто сила, а міцність, могутність. В стані компенсаторного трансу людина розкріпачена, проте в голові прибуває сила. В голові – сила і міць. Ця сила якась таємна. Містик фіксує, що в голові якась сила, наче з неї щось виходить.

Компенсаторний транс – це нормальний свідомий стан. Але з людини вийшла усіяка дріб'язковість. Душа не знає спокою, поки не звільниться від усіх створених речей (дріб'язкових речей!). І тільки тоді, спустошивши, спорожнивши себе, вона стає вільною (Андерхил 2000: 407).

Звільнення від ілюзій і забобонів, від усього неважливого і дріб'язкового – важливий момент. Від цього важливого моменту як очищувальної процедури – і всі інші характеристики компенсаторного трансу. Від цього виникає ІНШИЙ постмодерну як вищий регуляторний принцип.

Підсумовуючи документальні зібрання, можна назвати характеристики ІНШОГО. Можна назвати сфери, з якими пов'язані ці характеристики. Як вже зазначало-

ся, зі сфер – це спонтанна компенсація і медитація. Із самих характеристик ІНШОГО – це: небажаність, безкомпромісність, безпосередність, безстрашність, буттевість, вищість, відстороненість, іншість, міцність, невибірковість, невідворотність, невідхильність, недіяльність, недріб'язковість, незахопленість, необумовленість, нерухомість, несуетність, присутність, розкутість, розчиненість, серйозність, сила, чистота.

Компенсаторне осяяння як ідеальний стан переживається релігійним адептом, який відображає свій стан у письмі, створюючи *Святе Письмо*.

Святе Письмо – це тексти чисто символічні. В них порушено часові, просторові та інші реалії. Через порушення реалій передається внутрішній стан людини. Мета Святого Письма – передати вищий стан людської свідомості, який значиться як Всевишній. Цей стан переживається як «Стан Безсмертя», трансний стан. В трансі людина втрачає чітку орієнтацію в часі та просторі (Забіяко 2009: 999). І щоб передати цей стан іншій людині в комунікативному процесі порушуються часові й просторові реалії. Вони порушуються при передачі, оскільки у людини, яка переживала цей стан, порушено і навіть втрачено чіткі орієнтації в часі й просторі. Втрачено чіткі орієнтації в часі та просторі (Забіяко 2009: 999), і ці втрачені орієнтації передаються через перекручення, викривлення і спотворення часової і просторової реалії задля того, щоб виразити внутрішній стан людини, стан вищий, стан Всевишнього, який відкриває можливість.

Це стосується різних видів Святого Письма: Вед, Авести, Трипітаки, Дао де цзін, Тори, Біблії, Корану. Тексти набувають казкового забарвлення. Вони символічні й багатозначні. Впливають на чуттєву, ірраціональну сферу людини. Тому релігійні тексти Святого Письма ми відносимо до текстів художніх, текстів, які створили релігійні пророки і містики як митці.

Щоб продемонструвати, як перекручує і викривляє об'єктивні реалії Святе Письмо для того, щоб передати

внутрішній стан людини, яка переживає Вище, або Всевишнього, розглянемо Біблію.

У Біблії часова і просторова дійсність бачиться викривленою, однак вона відображає «Стан Безсмертя», який переживається людиною.

Викривлення часової дійсності можемо спостерігати, коли Ісус Христос каже про те, що перш ніж був Авраам, Він Є. Ісус Христос каже так: «Авраам, ваш батько, сповнений був радощів звидіти день мій – і звидів, і втішився» (Біблія 2007: 118–123; Йо 8:56). Але юдеї йому кажуть: «Ще й п'ятдесят років нема тобі, а ти Авраама бачив?» (Біблія 2007: 118–123; Йо 8:57). Тоді Ісус Христос каже юдеям так: «Перш ніж був Авраам, Я Є» (Біблія 2007: 118–123; Йо 8:58). Тобто Ісус Христос викривляє час, адже Авраам жив задовго до нього і він не міг зустрічатися з Авраамом реально в своєму житті. Але Ісус Христос, викривляючи час, передає свій внутрішній стан, Вищий стан, стан Всевишнього. Коли у людини є цей Вищий стан, то вона відчуває абсолютне своє існування. Ісус Христос і передає цю абсолютність, викривляючи реальність часу, викривляючи дійсний час, ставлячи своє існування поза часом.

Ісус Христос, передаючи стан свого духу як Вищий стан, як Вишній, перекидає і просторові реалії. Він каже: «Я – хліб, який з неба зійшов» (Біблія 2007: 118–123; Йо 6:41). Але юдеї не можуть зрозуміти, як це він зійшов з небесного простору, який у нього над головою як безкінечність. Вони кажуть: «Чи то ж не Ісус, син Йосифів, що його батька-матір ми знаємо? Як же він тепер твердить: Я зійшов з неба?» (Біблія 2007: 118–123; Йо 6:42). Але Ісус Христос зійшов з просторів вищого свого духу, як з небесного. Він зійшов не з просторів реального неба, яке у нього над головою, а з просторів свого вищого небесного духу. Тобто тут ми бачимо перекидування просторової дійсності задля передачі свого стану свідомості, Вищого стану як Всевишнього.

У Біблії багато такого, що суперечить фізичній реальності. Але якщо розуміти біблійні символи як внутрішній світ людини, то нема ніяких протиріч. В уявленні

людини все може бути. Казковість відтворює не фізичну реальність, а відносини між людьми, атмосферу можливостей у соціальних відносинах, коли людина може відчувати себе вільною і щасливою.

Біблія починається словами «На початку» (Біблія 2007: 3–5; Бут 1:1). Якщо цей початок розуміти як внутрішній початок людини, то все стає на свої місця, і немає ніяких протиріч. Внутрішній початок – це все в біблійних історіях проходить як уявлення людини, котра пояснює шлях до Всевишнього.

З наведеного вище можна зробити деякі висновки. В релігійно-містичній культурі піднесене породжується в процесі метапізнання, коли людина усвідомлює те, що вона думає, це коли вона відчуває світ не через призму своїх думок, а напяму. Але це відображається в Святому Письмі (Веди, Авеста, Трипітака, Дао де цзін, Тора, Біблія, Коран) символами в доволі завуальованій формі і потребує розшифровки.

Розділ 2. ХАРАКТЕРИСТИКИ ІНШОГО ПОСТМОДЕРНУ

ІНШИЙ постмодерну як регулятор може проявитись спонтанно, компенсуючи те, в чому людина недосконала. Можуть проявлятися і подібні стани – завдяки такому штучному методу як медитація. Коли проявлено ІНШИЙ як стан людини, то проявляються такі характеристики як-от: небажання, безкомпромісність, безпосередність, безстрашність, буттевість, вище, вищість, відстороненість, іншість, міцність, невибірковість, невідворотність, невідхилиність, недіяльність, недріб'язковість, незахопленість, необумовленість, нерухомість, несуетність, присутність, розкріпаченість, розчиненість, серйозність, теперешність, сила, чистота. Розглянемо деякі з цих характеристик – як вони представлені в релігійно-містичній культурі і в мистецтві. Тим самим застосовуючи індуктивний метод в пізнанні ми затвердимо зв'язки характеристик феномену, який досліджуємо.

Поza бажанням, або Відсутність Бажання.

Опредметнення тої чи іншої потреби є бажання. Стан ІНШОГО постмодерну, коли людина «внутрішньо визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477) – це відсутність бажання, відсутність будь-яких бажань взагалі. Наприклад, може звучати музика, гарна музика, але людина будучи в стані ІНШОГО не вслуховується в неї. Ніщо її не притягує (Мурашкин 2006: 124–132). Людина просто отримала себе. Або людина, наприклад, увімкнула телевізор. Однак, коли вона перебуває в стані ІНШОГО, то в цей телевізор і не дивиться. Людина отримала себе. Цей телевізор, який вона увімкнула, зовсім не заважає, хоча і сильно гуркотить. Людина займається справою або просто дивиться зсередини себе. Вона перебуває наодинці з власним *іншим*, який всередині неї (Ортіс 2003: 477).

Про такі випадки говорить постмодерністська культура – як про те, що людина отримала самість і не має потреби «в зовнішніх враженнях» (Кристева 2004: 273).

Такі стани людини можуть передавати містики і митці в своїй творчості; можуть передавати поети, розкриваючи «поетичний сенсовий ефект, коли у відповідному висловлюванні прочитується не тільки *воно само*, а ще й дещо інше» (Кристева 2004: 273).

В повсякденному стані людина має потреби і бажання. Вона регулює ці свої потреби і бажання. Для їх регуляції вмикається вольовий імпульс.

Люди є різні. Є люди вольові, а є люди зі слабкою волею. Вольова людина має стійкість своєї позиції, має силу вольового імпульсу, має спроможність загнuzдати свої потяги (Леонгард 1989: 252). Але є і протилежні типи, які не можуть «стримувати свої бажання, керувати ними, при живій чуттєвості» (Бурно 2008: 65).

Зрозуміло, що постмодернізм з приводу бажання каже не тільки про ІНШОГО як про особливий стан свідомості. Постмодернізм торкається і повсякденних станів свідомості, де «бажання і мова, відтворюючись у родині, що має ядро, формують одне одного і організують особистість» (Дрискол 2003: 218).

Через усілякі протиріччя, коли бажання протистоять розуму, вони все ж таки відіграють велику роль у формуванні особистості. Хоча бажання йдуть на конфлікт з розумом, то все одно свобода стає на сторону бажання (Селин 2004: 139). Однак перед вольовим імпульсом, який стримує бажання, знаходиться все ж таки бажання. Бажання передує вольовому імпульсу, знаходячись в нашій свідомості. Попереду всілякого вольового і розумового стоїть бажання. А «подвійність лежить в самій основі вольового акту і стає особливо помітною і наочною тоді, коли в нашій свідомості зіштовхуються декілька мотивів, декілька протилежних прагнень» (Выготский 1996: 160). Стан ІНШОГО – це стан неподвійності, відсутності бажання.

Зрозуміло, що відсутність прагнень і бажань повинна бути пов'язаною із задоволеністю. Однак у людини бажань багато. Якесь бажання задовольняється, а інші все ж таки існують у нашій свідомості. Ми постійно хочемо все нових і нових вражень. Жадання і прагнення

нових вражень веде людину до постійних пошуків все нових і нових відчуттів позитивного характеру. Але в стані ІНШОГО всі ці процеси зникають. В людині вмирає не одне якесь бажання, а всі, які тільки можуть бути.

Бажання може торкнутися всього що завгодно. Людина у своїх фантазіях може побажати навіть нездійсненного. Отже людина може побажати мати стан, в якому вона буде сама собою. Але поглибленість цього стану – це стан ІНШОГО, стан при якому нема ніякого бажання. Отже людина може бажати отримати стан при якому відсутнее усіляке бажання.

«Бажання людини бути самим собою породжує бунт: відчай породжує бунт, а бунт виражає відчай» (Долгов 1990: 41). Отже бунт неминучий, тому що поглиблено бути самим собою – неможливо за власним бажанням. Тобто цей стан поглибленості виникає у людини спонтанно і не залежить від бажання самої людини. Стан ІНШОГО як глибокий стан, за яким людина є самою собою, неможливо отримати, роблячи для цього щось свідомо, свідомо докладаючи зусиль.

Маючи стан ІНШОГО, людина втрачає бажання. Але це тільки на певний час. «В дію вступає глибинна сутність особистості і, зібравши розпорошені сили, на мить приводить нас до згоди із собою; ставши зараз – і тільки зараз – воістину собою, ми віддаємося бажаному» (Ортега-и-Гассет 2000: 152). Тобто після стану ІНШОГО, стану, при якому немає ніякого бажання, виникає стан, при якому ми віддаємося бажаному. Але це те бажане, яке вже не дріб'язкове, а найважливіше для нас і для інших людей. При цьому свідомість наша знову звужується. Адже «коли в розумі є бажання, широке освідомлення скорочується до однієї думки або відчуття, і просторовість, яка нам належить первісно, виявляється втраченою» (Левин 1996: 63).

Тобто в людині постійно щось змінюється. Це розкриває постмодернізм, оцінюючи різні стани людської особистості. Постмодернізм розглядає це на прикладах, порівнюючи різні напрямки культури. «За бажанням

якогось наукового спостереження йде містичне споглядання» (Делёз 1992: 210).

Стан ІНШОГО – це не відкриття постмодерністської культури. Постмодерністська культура лише підсумовує те, що існувало з прадавніх часів, те що фіксували прадавні містики і митці в своїх творах.

Стан ІНШОГО як відсутність бажань широко представлений у релігійно-містичному напрямку культури. Тут сам Бог може виступати в ролі істоти, яка не має ніяких бажань, якій нічого не потрібно. «Бог зовсім безпристрасний, йому нічого не потрібно. Це – аксіома Плотіна» (Шестов 2001: 279). Тут можна розуміти все так, що конкретний стан людини піднесений і представлений як Бог. В релігійно-містичній культурі фактично представлено людину, яка має певний стан як стан Бога. Ця людина, «досягши трансцендентального стану, відразу осягає вищого Брахмана. Він ніколи не вболіває і нічого не бажає» (Праххупада 1993: 186). На певний час людина дійсно може не вболівати і нічого не бажати. Однак жива людина не може постійно, взагалі зовсім ніколи, нічого не бажати. У містицизмі такий стан людини розцінюється як відсутність прихильності до чогось. «Людина, яка нічого не бажає, – це людина, яка ні до чого не прагне: в цьому сутність концепції відсутності прихильності до чого-небудь у Екгарта» (Фромм 1990: 69). Це може бути характерним для певної людини. Однак і у неї це не може бути постійним і абсолютним. Це може бути на певний час. Тому в релігійно-містичній культурі маємо документальний опис багатьох випадків, коли до людини спонтанно, на певний час приходив стан відсутності бажань і прагнень. «Майже вся релігійна містика має прояв у періоди конфліктів, в яких ті чи інші бажання людини пригнічуються» (Хаксли 1992: 34). Але, наприклад, «вже у віці п'ятнадцяти років я знаходив задоволення в звичайній красоті природи. Проявлялося це не тільки на відпочинку, а й в якомусь містичному стані, що охоплює мене. Я знаю, що тисячі людей проходять через таке переживання» (Хаксли 1992: 34). Це приходять поза вольовим імпульсом, зненацька,

раптово. «Раптом, пише Саймондс, у церкві, в гостях, під час читання, в хвилини, коли моє тіло було в спокої, мене охоплювало відчуття наближення екстазу. Неспинно оволодів він моїм розсудом і волею» (Джемс 1993: 307). Але до цього у людини був вольовий імпульс. Попередній характер життя, попередній психічний стан був вольовим. І він змінився осяянням, яке прийшло раптово, поза вольовими проявами людини.

Перед станом екстатичного осяяння, а точніше ентазного осяяння у людини завжди присутня вольова напруга, вольовий імпульс. Тому в різних містичних школах адепт повинен проходити вольове загартовування. «Прагнення цих шкіл до надмірного самозагнудання, яке пригнічувало все людське і уподібнювало душу дереву або каменю» (Нагата 1991: 40). Але воно, за компенсаторними механізмами, пробуджувало свою протилежність, осяяння, актуалізуючи додаткові регуляторні механізми у вигляді ІНШОГО, того ІНШОГО, яке «визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477).

Праобраз ІНШОГО постмодерну, тобто додаткового механізму саморегуляції, коли людина «визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477), яке виникає спонтанно, можна знайти ще в прадавніх текстах античної філософії. Тут «Ерос зображений якраз генієм, а не богом, тому що він позбавлений усілякого самотиснення і є, навпаки, тільки вічне прагнення» (Лосев 2000: 633). Тобто тут з одного боку творчий геній і прагнення, а з іншого – самотиснення самодостатності і відсутність прагнення. З цього приводу в сучасному постмодернізмі «дух виступає подвійним чином: як твір, тобто результат творчої дії, і як самодостатня сутність (субстанція)» (Халапис 2017: 265). Тут «самодостатня сутність (субстанція)» (Халапис 2017: 265) може розумітися як певний стан людини, коли вона умиротворено не діє при включеному додатковому механізмі саморегуляції, визнаючи «власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477), визнаючи того ІНШОГО, який позбавлений бажання, ІНШОГО, якому нічого не потрібно.

Дозріти ІНШИЙ як самодостатній, такий, що не потребує нічого, самоумиротворений, такий, що не діє і не має бажань, може тільки через дії і бажання. Тобто «Замість самості, яка ґрунтується на самій собі, самодостатній, самості, яка може дозріти тільки через активну зустріч зі світом, тут ми маємо самість не автономну, самість, яка втягує за собою образами, бажаннями і спонуканнями» (Бинсвангер 1999: 47). Така самість – це не глибокий стан ІНШОГО, екстатичний. Не енстаз, а екстаз, в якому ще є бажання, концентроване, єдине, але бажання. Глибокий стан ІНШОГО – це енстаз, тобто самозаглибленість у себе, втрата бажань, визнання «власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477), який одним тільки своїм поглядом зсередини себе припиняє дії.

В своєму реальному житті людина має складний комплекс станів у своєму творчому процесі. Ці стани змінюють один одного. Певний стан може швидко перетворитися на свою протилежність. Екстаз із концентрованим бажанням може швидко перетворитися на глибокий енстаз самодостатнього характеру, який зовсім не має ніяких бажань. Про це нам може повідати пікове переживання. «Під час пікових переживань сама природа реальності може сприйматися більш чітко, а її сутність осягатися більш глибоко» (Маслоу 1997: 114). Процес осягнення свідчить про активність. Але пікове переживання – це «досконалий, повний досвід переживання, якому більше нічого не потрібно. Це самодостатній досвід» (Маслоу 1997: 114). Отже, ми бачимо, що тонкощі людських глибинних станів потребують ретельного аналізу різних перехідних стадій.

Бажання, на перший погляд, зникає, коли приходить задоволення. Задоволене бажання відступає. Але не надовго. Воно швидко повертається знову. Більше того, бажання прагне «зберегтись як бажання» (Метц 2010: 90). Постмодернізм акцентує увагу на тому, що «бажання постійно відтворює в дійсності елемент випадкового» (Каграманов 1986: 62). Проте випадковість у постмодернізмі відіграє важливу, ключову роль. Перевага відда-

ється «метафізиці бажання», яка стала утверджуватися в постмодернізмі» (Марков 1997: 260).

Якби постмодернізм не загострював увагу на категорії бажання, не перетворював і не підіймав цю категорію на рівень всеохоплюючої метафізики, той же самий постмодернізм помічає те, що у людей є стани, в яких вони «більше не відчують потребу в зовнішніх враженнях» (Кристева 2004: 273), в них зникають бажання; вони можуть поглинатися станом ІНШОГО, визнавати «власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477).

Спонтанність і Медитація. Спонтанність. Стан ІНШОГО виникає спонтанно. Тобто, «це ще й те, чим ніяк неможливо цілком володіти одночасно з життям» (Кайуа 2003: 253). Спонтанність часто ототожнюють з медитацією, кажучи, що «медитація приходиться до мене сама» (Рам Дасс 1994: 317). «Часто я входив в найбільш глибокі медитації, коли менш за все очікував цього» (Рам Дасс. 1992: 23). Але медитація – це і штучні практичні вправи.

Медитація. Стан ІНШОГО, як було вже сказано, виникає спонтанно, не за допомогою штучних медитативних практик. Однак подібні стани, аналогічні стану ІНШОГО, можна отримати штучним шляхом. Для цього є медитація. Існують різні медитативні техніки. Чому різні? А тому, що існує чимало медитативних практик у зв'язку з існуванням різних типів людей, які відрізняються темпераментом, характером. Більша частина з цих медитативних практик провокують виникнення у людини станів, далеко не подібних стану ІНШОГО.

В постмодернізмі помічено, що сам термін «медитація» пов'язують з досить таки різними проявами природи людини. Ці прояви називають різними термінами. Наприклад: «Раніше я позначав суверенну операцію через вираження «внутрішній досвід» і «межа можливо-го». Зараз я позначаю її також як «медитацію». Зміна слів означає небажання використовувати одне слово, яким би воно не було («суверенна операція» – це найнабридливніше із усіх висловлювань: «космічна операція» звучало б не так оманливо); мені більше подобається

«медитація», однак у неї дуже набожний відтінок» (Деррида 2000: 432). Отже в постмодерністській культурі доволі вільно використовують термін «медитація». Його застосовують в найрізноманітніших випадках. Однак більше йде орієнтація на розуміння медитації як «бути самим собою і перемогти свою індивідуальність» (Ильин 1998: 204).

Слово «медитація» і до постмодернізму вживали в різних контекстах по-різному. І позначали цим словом доволі різні речі. Однак, як зауважує постмодернізм, «медитація» має вигляд подібний чомусь набожному. І дійсно, медитація з прадавніх часів застосовувалася саме в релігійно-містичній культурі (Деррида 2000: 432). Її пов'язували із «суворим його-медитативним шляхом» (Андросов 1990: 132). А визначаючи, давали різні характеристики. Однак ці характеристики були позитивними. Наприклад: «В медитації – велике блаженство» (Кришнамурти 1987: 546), «істота підноситься до вічності» (Виндельбанд 1995: 278), «стикання з божественним» (Готвальд, Ховальд 1992: 159), «контролювання діяльності розуму» (Вайнцвайг 1990: 174), «блаженне споглядання» (Гильдебранд 1997: 278), «новий досвід» (Эверли, Розенфельд: 1985: 112), «ототожнювання живого з божеством» (Морамарко 1989: 141), «виліт з тіла» (Подорога 2011: 219), «священні стани» (Базик 2009: 226). І характеристики медитації давали різні у зв'язку з тим, був процес концентрації і зосередженості чи був процес рецептивності, сприйняття. Проте «в більшості шкіл медитації використовували обидві стратегії (концентративну і рецептивну), а також їх поєднання, коли увага медитуючого переключалася з певних об'єктів або процесів (предмет, дихання і таке інше) на чутке, нічим не обмежене сприйняття всього, що відбувається» (Каганов 1990: 6). Тому й враження у людей, які практикують медитацію, дуже різні.

Визначаючи медитацію, релігійно-містична культура зорієнтовувалася на внутрішній світ людини. Та й сам Всевишній релігійно-містичної культури ставав як

певний внутрішній суб'єктивний світ. Тут «Бог є власне буття» (Мамардашвили 1993: 184).

Коли релігійно-містична культура розглядає процеси, пов'язані з медитацією, то мова заходить про внутрішній психічний стан людини і способи досягнення цього стану. Таке положення речей існує і поза релігійно-містичною культурою. Тут словом «медитація» можуть бути означені різні речі. Це і розуміння «безособистісності Бога» (Ежо 2006: 207), того розуміння, яке йде з прадавніх часів буддизму і даосизму як втрата образів і «спустошеність» (Дагданова 1986: 114), це «концентрація уваги на певному об'єкті або навпаки – повна розосередженість уваги» (Гримак 1989: 250). Медитація може уявлятися як активна, як екстаз, коли є потреба в емоціях. Вона виникає у людини, коли є «спрага всіляких емоцій» (Берше 1984: 48). Але також «медитатори є пасивними спостерігачами думок» (Рудестам 1990: 154). І це вже не екстаз, а енстаз, це «практикуючий же дзен-медитацію прагне досягти стану повної емоційної рівноваги» (Ротенберг, Аршавский 1984: 178).

Слово *медитація* може позначати змінений стан свідомості коли «люди вводять себе самі шляхом різних психотехнік, наприклад йогівської медитації» (Руднев 1997: 108). Слово «медитація» може позначати «особливі стани свідомості, які досягаються під час сеансу гіпнозу або медитації» (Хаснулин 1992: 83–84). Але слово *медитація* може і не позначати якогось особливого стану свідомості. «Я просто був. Це і є медитація» (Мурашкин 2006: 126). «Мене осяяло – я зрозуміла, що завжди і без проблем могу бути сама собою» (Олпорт 2002: 328). Тобто «медитація сама по собі не є зміненим станом свідомості, проте може розглядатися як серія психічних вправ» (Налимов, Дрогалина 1995: 144). Але ІНШИЙ постмодерну не потребує якихось вправ. ІНШИЙ – це чиста спонтанність. Як сакральним нею «ніяк неможливо цілком володіти одночасно із життям» (Кайуа 2003: 253). Це постмодерністське положення розуміння речей. Воно вказує на те, що штучною медитативною практикою можна отримати лише подібні стани свідомості.

ІНШИЙ постмодерну – це позасвідомо компенсація. Але медитативна практика буває різною. Тому через неї можна отримати різні стани свідомості. Можна отримати той стан, який подібний ІНШОМУ постмодерну. А можна отримати стани далекі від стану ІНШОГО постмодерну.

Є «медитативна концентрація» (Уилбер 2017: 355), медитація як «стан глибокої зосередженості» (Шевченко 2004: 224), практика «фіксованої уваги», (Мендиус 2012: 238), а є медитація «відкритої свідомості, коли ми помічаємо все, що проходить скрізь нашу свідомість, але нічим не захоплюємось» (Мендиус 2012: 238). В останньому випадку медитацію можна розуміти як неупереджене ставлення людини до навколишнього світу. Але коли «медитація означає вирощування неупередженості по відношенню до всього» (Кабат-Зинн 2013: 68), то це вже виглядає як практика. Тобто коли немає особливої штучності, а включено самосвідомість і її інтроспекцію, то ми не можемо сказати про спеціальні практичні вправи. Але тут виникає питання того, чи бере участь в медитативному процесі розмірковування, роздумування людини про щось. Чи тут людина ні про що не думає? Якщо «медитація про співчуття змушує серце битися швидше» (Де Вааль 2018: 16), то ми тут бачимо участь думок, співчуттів. Але є твердження, що «найпершою перешкодою для медитації є, звичайно, розмірковування» (Харрис 2011: 341). Але «в медитації важливо позбавитись не від думок, а від нашої ідентифікації з ними» (Харрис 2011: 341). Тому слово *медитація* часто використовується у зв'язку з роздумами «в тиші кабінету, в ході медитацій» (Башляр 1987: 290). А зовні одне і те ж саме явище може нести людині як зачаровуюче-фасцинативне, так і медитативне. Так «повторення (скажімо, тикання годинників) за деякий час розсіює увагу, ритм втрачає фасцинативність і набуває медитативних властивостей» (Войскунский 1990: 125).

Відомо, що медитацію вмонтовано в релігійно-містичну культуру як «Методика досягнення визволення» (Бёмиг 1985: 74). Це визволення людини від усього

застарілого. Таке визволення трапляється в процесі творчості, тому що в творчості народжується нове і зникає старе. Тому культура передає сам процес творчості, в якому певне місце посідає медитативний процес.

Процес творчості демонструє не тільки релігійно-містична культура, а й мистецтво, література. Так у Шевченка «Зображення медитації як творчого акту поета (власне, портрет рефлектуючого автора) неважко помітити в рядках 105 – 180: «...один собі У моїй хатині...» аж до рядка «Я не одинокий, є з ким вік дожить» (Мовчанюк 1993: 135).

У мистецтві і літературі медитацію пов'язують з лірикою. «ГУСЛІ, БАНДУРА, АРФА, ЦИМБАЛИ, ГУЧОК, СКРИПКА І СОПІЛКА ТА ЛІРА справляють медитаційний вплив на людину» (Кобиліух 2013: 131). В літературі переплітаються «нарративні уривки з медитативними» (Павличко 2009: 597). «До монологічного мовлення належить медитація» (Білоус 2014: 68). Але медитативність – це загальнолюдське. Тому вона притаманна й іншим напрямкам культури, а не тільки релігійно-містичному і мистецькому. Тому «не обов'язково «замінювати» парадигми наукового пізнання принципами осягнення неусвідомленого психічного, нібито приналежними виключно дзен-буддизму, медитації» (Симонів 1987: 199).

Отже, такий первинний екскурс в медитацію і відношення до неї постмодерністської культури загострює важливість таких тем: по-перше, які типи медитації є і який тип властивий постмодернізму з його станом ІНШОГО; і по-друге, характеристики медитативного стану, які з цих характеристик нагадують стан ІНШОГО.

Типи медитації і їх використання пов'язані, перш за все, з темпераментом людини: сильний тип (витривалий) і слабкий тип (чуттєвий). Тому існують «одна група технік медитації, яка припускає розвиток здатності концентрації на одному, неважливо якому, об'єкті думки або сприйняття. Друга ж, навпроти, потребує повної відкритості свідомості. Останній вид уваги отримав назву оголеного (bare), оскільки має на увазі неперервне, без-

пристрасне і бездумне спостереження будь-якого змісту свідомості» (Дормашев, Романов 2008: 56-57).

Є «техніки динамічної медитації» (Тарас 2000: 330-331) і статичної. Є техніки медитації, в яких бере участь певний зовнішній подразник. «Ряд авторів розрізняють серед традиційних форм медитації два різновиди: в одному бере участь зовнішній агент (релігійний символ), який направляє медитацію, другий протікає без участі зовнішнього компонента» (Шерток 1982: 266). Загальним «для всіх цих видів медитації є наявність стимулу або предмета, на якому концентрує свою увагу медитуючий» (Фурдуй 1990: 210). Тобто потрібен об'єкт для зосередження. Але існує й інше розуміння. Воно полягає в тому, що «тільки медитація сприйнятливості напряду і безпосередньо веде в позасвідоме, тоді як медитація зосередженості «настільки занурена в об'єкт споглядання, що все інше, включаючи посилення з позасвідомого, залишається недоступним усвідомлюванню» (Уилбер 2016: 197). Тобто «коли інтенсивно виконується практика зосередженості, жоден з аспектів позасвідомого не може «пролізти» в усвідомленість» (Уилбер 2016: 197). Отак іде виявлення того, що головне в медитативному процесі і що взагалі лежить в основі медитації.

В основі медитації лежить потреба людини в рівновазі і гармонії між компонентами психіки. Існує два компоненти психіки, які часто порушують рівновагу і гармонію. Це мрія і дія. Порушення відбувається, коли людина «сильно мріє» (Фонтенель 1979: 269). Проте є «стан, в якому вона повинна бути, щоб іти» (Фонтенель 1979: 269). Різниця в тому, що «життєві духи, які беруть участь в наших мріях, це зовсім не ті, що беруть участь в нашій ходьбі» (Фонтенель 1979: 269). Але для життєвості потрібна рівновага. Постмодерністські тенденції для отримання рівноваги і гармонії більш заострюють увагу на бутті, а не на спеціальних вправах на концентрацію і зосередження на конкретних об'єктах, від чого мрійливість не скорочується. Тут «вираз *бути самим собою*, ми не стільки маємо на увазі *бути застиглим*, скільки *бути*

в дії, в Гештальт-терапії є елемент найбільш когерентний з духом медитації» (Наранхо 1995: 216).

З прадавніх часів були такі рекомендації, що «кожен повинен бути самим собою» (Васильєв 1989: 170). Однак «не можна увесь час залишатись самим собою. Усіляке видовище захоплює нас при наступній психологічній умові: з якимось із персонажів ми «зливаємося душею» (ототожнюємо себе з ними) і потім турбуємося за кожен їх вчинок» (Добрович 1987: 203).

Є рекомендації, що спочатку «людина повинна знайти себе» (Сартр 1989: 344), а потім обов'язково «тільки бути самим собою» (Маркузе 1995: 170); «не поступатися своїми принципами, «бути самим собою», навіть в незвичайних, неочікуваних (як їх тепер прийнято називати – екстремальних) ситуаціях» (Семке 1991: 233).

В сучасному містицизмі превалює положення про те, що «хто хоче бути Майстром, не повинен втрачати себе» (Меррел-Вольф 1993: 106). Тобто робиться акцент на те, що медитація «збільшує силу волі» (Макгонігал 2012: 42).

В релігії також залишається важливим те, що людина має бути осторонь, «відмовитися від світу – для брахманів означало стати вище за будь-які вчинки» (Швейцер 2002: 49). «Брахмани мали сміливість зізнатися, що медитації про світ не містять в собі нічого етичного» (Швейцер 2002: 49). Але для людини медитація дає багато корисного. Медитація використовувалася в доязичницькі часи, і «в язичництві домінує особистісне сприйняття Божественного через обряд, медитацію» (Колодний 2013: 102).

Ще з язичницької давнини відомо, що медитація дає людині гармонію, «врівноважуючи лад і безлад» (Колодний 2009: 139). «Медитацію можна розглядати як деавтоматизацію звичних нам психічних структур – медитуючий виходить за межі логічно-структурної свідомості. Виникає особливий стан свідомості, при якому відбувається ніби «злиття» з об'єктом медитації, «розчинення» в ньому, втрата уявлення про межі власної особис-

тості» (Поликарпов 1987: 90). Але коли ми кажемо про втрату меж власної особистості, то торкаємось питання людського «Я» і «ІНШОГО».

В медитації втрачається особистість і «поки є медитуючий, немає медитації» (Кришнамурти 1993: 162), «подвійність зникає. Ось в чому медитація» (Кришнамурти 1994: 254). Саме тому в релігійно-містичній культурі багато промов про неподвійність. Цих промов чимало і в постмодернізмі, бо ІНШИЙ постмодерну – це стан неподвійності. Цей стан для людини – як просвітлення. З цього приводу, обговорюючи цінності прадавнього буддизму, постмодерн акцентує увагу на тому, що «просвітлення можна досягти не внаслідок тривалого процесу самовдосконалення протягом багатьох перероджень» (Мещеряков 1988: 138-139), а внаслідок складного життя в суспільстві, досягти спонтанно. Тобто постмодерністські тенденції знімають багато міфологічних нашарувань. Але основне залишається. Розглядаючи медитацію по відношенню до ІНШОГО постмодерна залишається те, що вона вбиває в людині дріб'язковість, «У вас з'являється таке відчуття, наче ви перебуваєте в якомусь піднесенні, можна ясно і чітко бачити, що відбувається, усвідомити, що саме є по-справжньому важливим» (Рейнуотер 1992: 146). Коли в людині вмирає неважливість то це додатковий механізм саморегуляції. Цей додатковий механізм і є ІНШИЙ постмодерну. Він з'являється в складних умовах соціальної адаптації, з'являється спонтанно як компенсація недоліків. Він може виникнути і в процесі медитативної практики. Але перед спонтанністю і медитацією у людини були роздуми, подвійність. «Якщо за своєю природою ми схильні до роздумів, то вона приведе нас в стан медитації» (Арнхейм 1994; 115). Ця схильність приводить нас до спонтанної компенсації при надто глибоких роздумах, приводить до медитації. Адже «медитація починається з розуміння всього, що вас сформувало, з розуміння самого себе» (Кришнамурти 1995: 13).

Роздуми і всілякі зображувальні уявлення не полишають людину, хоч вона певний час і відсторонюється

від них при медитативних нашаруваннях, при медитативних станах свідомості. У мистецтві й літературі зображувальні образи присутні. Лірика може бути медитативною, а може бути зображувальною. Тобто може бути різною. Але це форми. Зміст – це життя і смерть. Як жанр «медитація» (лат. Meditation – роздум) – філософський вірш на «вічні» теми (добро і зло, життя і смерть, мить і вічність), розгорнутий як роздум, міркування, філософствування, виражені у ліричній манері» (Білоус 2013: 165). Це проглядається у різних видах мистецтва. Медитативність і ліричність мають багато подібного, коли зображуваність відходить на другий план. Адже і особистість відходить на другий план, а на перший план виходить нова особистість, виходить ІНШИЙ постмодерну.

Невимовність. Стан ІНШОГО постмодерну – це невимовне. Цей стан неможливо достеменно визначити. До невимовного можна віднести певні явища. Однак у постмодернізмі «невимовне існує насправді. Воно має свій прояв; це – містичне» (Деррида 2001: 261). Тобто тут питання вирішується традиційно. Невимовне записують в стани містичного характеру. Але стан ІНШОГО постмодерну записується в більш широку групу явищ, адже стан ІНШОГО виходить за межі релігійно-містичної культури, хоча характеристики цього ІНШОГО часто співпадають з деякими містичними станами. Тому слушно розглянути ІНШОГО як невимовного в розумінні постмодерністських напрямків пов'язуючи із загальними питаннями культури.

В невимовне записують релігійно-містичну культуру і мистецтво в цілому. Людвіг Вітгенштейн «вважав їх непояснювальними, у всякому разі невимовними» (Паскаль 1993: 135). «Сфера релігійного – це сфера невимовного (непоказного), «містичного». Релігійні «форми життя» пізнього Вітгенштейна теж не піддаються аналізу» (Грязнов 1990: 245). Але, чи все так невимовне в такій величезній релігійно-містичній культурі? Мабуть ні. Багато чого вимовного, яскравого, показового. А мистецтво? Там взагалі показове, виразне. Також вираз

ритуалістика релігійних культів. Але «релігійний досвід, досягнувши своїх вершин (або глибин), стає невимовним» (Вейдле 2001: 194). Це можна віднести до усілякого релігійного досвіду, усілякої релігії. Адже людина як релігійна, так і не релігійна має в своєму досвіді стан, який складно передати словами. Такий психологічний стан фіксували ще індуїстські Упанішади, вказуючи на «деяке невимовне переживання всеєдності в «турі» (Костюченко 1983: 202). Твердження про невимовні стани людини переходить з індуїзму до буддизму. Наприклад, «чань-буддисти кажуть про неможливість висловити «кінцевий» стан свідомості в словах» (Нестеркин 1984: 75). Ця неможливість пов'язана з тим, що мова йде саме про той стан, який не має змісту, який порожній, пустий. Але цей стан існує, він є певним феноменом психічного життя людини. Цей стан самодостатній. Стан самодостатності не має змісту, «самодостатнє, позбавлене змісту» (Ясперс 1997: 152). Звідси й порожнеча, порожнистість. На цю порожнистість особливо загострює увагу буддизм і даосизм. Для даосизму – «це дивна «пустота» (сюй кун), що сприяє повному спокою серця. Це вторгнення в наш досвід основи нашого буття і всього світу. «Справжня порожнеча – не порожня, справжнє існування не існує». Цю порожнечу не можна вважати просто нічим; вона є невимовне, «Зовсім Інше» (Руссель 1997: 341).

Про невимовність каже і християнський містицизм, хоча тут і проглядаються деякі характеристики цього невимовного. Наприклад, важливість любові. Та все одно «в ньому не можна сказати нічого позитивного, його можна визначити тільки шляхом заперечення, воно – «Ніщо» (Екгарт), пізнати його можна тільки за допомогою ірраціонального переживання любові» (Микола Кузанський). Чи не співпадає наша містика як чисте ірраціональне переживання з містикою негативної теології, яка теж утверджувала ірраціональність і непізнаність містичного предмету?» (Гессен 1999: 58). Те, що можемо пізнати, вимовляється, фіксується як конкретика, як факт розуміння реальності, розуміння, яке відо-

бражає цю реальність. Це наукове. Філософія інтегрує наукові знання. Вони вимовні. А містика каже про невимовне, суб'єктивне. Одна людина переживає подібне, а інша – не переживає; і таке суб'єктивне для неї не існує.

Невимовне містиків наука теж може досліджувати і давати поради з цього приводу. Вона об'єктивує те суб'єктивне, яке переживають містики, фіксує як факт психічного життя людини. Містик утаємничує свої пережиті особливі стани свідомості. Отже «містики відповідають, що екстатичне знання, в силу самої своєї переваги, виходить за межі всілякої мови, будучи німим знанням. Його досягають тільки власними зусиллями, поодинці, і містична книга, на відміну від наукової, є не вчення про трансцендентальну реальність, а опис, який веде до цієї реальності, – шлях, путівник для розуму, що прагне абсолютного. Містичне знання невимовне і за своєю природою безсловесне» (Ортега-и-Гассет 1991: 106). Але існує чимало речей, які невимовні і незрозумілі іншій людині, котра не мала подібного досвіду. Наприклад, якщо людина ніколи не вживала кислого і не має з цього приводу свого особистого досвіду, то скільки їй не кажи, що лимон кислий, вона все одно цього не відчує. І слина при уявленні про лимон виділятися не буде, коли у людини немає досвіду споживати кисле. Такий стан речей відноситься до багатьох процесів психічного життя людини. Наприклад, «процес інтуїтивного осягнення, хоч і не містить в собі нічого таємного, містичного, не може бути у всій своїй повноті виражений у суворій формальній системі. Це один із прикладів того, чому неможливим є вивчення наукового дослідження тільки засобами формальної логіки» (Копнин 1973: 124). Або «свобода як і благодать не може бути виражена мовою причинності» (Марсель 1995: 143).

Існує позанаукове знання, яке уточнює невимовне. Містика і мистецтво намагаються передати це невимовне знання в символах. Та коли у людини з цього приводу не було свого особистого досвіду, то вона може нічого і не зрозуміти з приводу невимовного стану. Не дивно,

що дехто не розуміє містичне або мистецьке, незрозумілими є для нього ті відчуття і почуття.

Попри це, ще можна сказати, що невимовність не є однозначною характеристикою стану ІНШОГО. І взагалі, невимовність є характеристикою багатьох станів. Але релігійно-містична культура робить акцент саме на цій характеристиці. За махаяна-буддизмом вища реальність «не може бути виражена словами або описана» (Завадська 1977: 15). Це «виражено в «Упанішадах» в розповіді про те, як мудрець на багаторазове питання учня, що, власне, є «Брахман», відповідає мовчанням, пояснюючи його подив вказівкою, що якраз цим він повідомив, хто викликає духа, і це – невимовне в словах» (Франк 1990: 451).

Містична культура посилається на стан людини як «стан знання, яке неможливо описати звичайною мовою» (Тэйлор 2001: 21). Сучасні дослідження містицизму теж кажуть, що цей «стан важко виразити словами, неможливо наділити словами» (Моуди 1994: 313). Та й сам сучасний містицизм постійно «говорить про невідзначені стани існування» (Кастанеда 1992: 603).

Сучасна філософія, маюючи узагальнюючі картини світу, про невимовне каже як про містичне. Чітко фіксується те, що «є, звичайно, дещо невимовне. Воно показує себе; це – містичне» (Витгенштейн 2008: 218). Але філософія, узагальнюючи знання, не може поставити остронь мистецтво. Невимовне є і в мистецтві, а не тільки в містиці. Оцінюючи живопис: «Ваші картини глибоко зачіпають мене, – пише Тагор, ще не охолонувши від першого враження («перше враження – найвірніше»). – Картини ваші ясні, і все ж їх не поясниш словами» (Сидоров 1985: 17).

Невимовне присутнє в містиці, мистецтві, літературі, в людині взагалі. Людина відчуває «невимовну порожнечу» (Де Ман 2002: 32). Тобто до невимовності додається ще і порожнеча, що ми постійно зустрічаємо особливо в сучасному буддизмі як предметі постмодерну, на чому взагалі зосереджується постмодернізм. «Перехід від модернізму до постмодернізму засвідчив відро-

дження буддизму в західному світі, оскільки головні ідеї постмодернізму зливаються із запереченням сутності в буддизмі» (Зганг 2003: 52). Заперечення сутності і дає порожнечу. Стан ІНШОГО – це стан порожнечі.

В цілому постмодернізм продовжує традицію розуміння стану невимовності і порожнечі як містичного, віддаючи перевагу в контексті містичних станів. Тут «містична душа активно розігрує увесь всесвіт в цілому і відтворює відкритість Цілого, в якому неможливо нічого бачити, споглядати» (Делёз 2001: 321). Але це знання. Це «загадкове знання, яке не піддається розумінню» (Ліотар 1998: 59). Постмодернізм виводить це знання за межі містицизму, вкручуючи його в мистецтво як піднесене. Тут «Піднесене потребує, скоріше, деякої негативної онтології» (Ліотар 2004: 91). Але «ім'я не грає ніякої ролі, мова йде про непоіменоване» (Ліотар 2004: 91). Та все одно «невимовне переплетене або перетинається з «вираженим» (Деррида 2001: 274). ІНШИЙ все одно за деякий час виходить у світ. Тому можна зібрати певні характеристики ІНШОГО, ті характеристики, які вважаються властивостями цього ІНШОГО. Ці властивості розкидані по різних текстах постмодерністської культури. Ось вони: Безкомпромісність, Безпосередність, Безстрашність, Буттєвість, Вище, Вищість, Відстороненість, Іншість, Медитативність, Міцність, Невибірковість, Невимовне, Невідворотність, Невідхильність, Недіяльність, Недріб'язковість, Незахопленість, Необумовленість, Нерухомість, Несуетність, Присутність, Розкутість, Розчиненість, Серйозність, Теперешність, Сила, Спонтанність, Чистота.

Торкнемось деяких характеристик-властивостей ІНШОГО, представлених у текстах постмодерну.

«Я», помислити себе. В постмодерні розмова йде «про безсилля помислити ціле, як про те, щоб помислити собі самого себе, а це значить, що думка завжди знаходиться у стані окаменілості, вивиху, катастрофи» (Делёз 2004: 481).

Медитація. «Наприклад: «Раніше я позначав суверенну операцію через вираження «внутрішній досвід» і

«межа можливого». Зараз я позначаю її також як «медитацію». Зміна слів означає нудьгу від використання одного слова, яким би воно не було («суверенна операція» – це найнабридливіше з усіх висловлювань: «космічна операція» звучало б не так оманливо); мені більше подобається «медитація», однак у неї дуже набожний вид» (Деррида 2000: 432).

Невимовність. У постмодернізмі «Невимовне існує насправді. Воно має свій прояв; це – містичне» (Деррида 2001: 261).

«Невимовне переплетене або перетинається з «висловлюваним» (Деррида 2001: 274).

Неназване. «Ім'я ж не грає ніякої ролі, мова йде про неіменоване» (Ліотар 2004: 91).

Позарозуміння. «Загадкове знання, яке не піддається розумінню» (Ліотар 1998: 59).

Вище-піднесене. «Піднесене потребує, скоріше за все, деякої негативної онтології» (Ліотар 2004: 91).

Відсторонення. Стан ІНШОГО – це стан відсторонення від усього що є в психіці людини, що заважає діяти цілеспрямовано. Тенденції постмодернізму показують, яким чином цей стан відсторонення присутній при самодистанціюванні людини, коли людина засвідчує свої спонування. Постмодернізм демонструє стан самодистанційованості людини на прикладі творчості літератора. Постмодернізм стверджує, що «ми повинні зрозуміти психічний механізм письма як наслідок його діалогу з самим собою (з іншим), як форму авторського самодистанціювання – як спосіб розщеплення письменника на суб'єкта висловлювання-процесу і суб'єкта висловлювання-результату» (Кристева 2004: 176). Відстороненість і самодистанціювання більше проявляється при висловлюванні-процесі, адже письменник перебуває в стані більш близькому до стану ІНШОГО (стану відсторонення або стану самодистанціювання). Коли письменник знаходиться при висловлюванні-результаті, то він відсторонюється від стану ІНШОГО в свою інтелектуальну сферу, в свої увлечення про пережите.

Йдуть думки. «Руйнування ілюзій» (Кристева 2010: 138).

«Музика прагне руйнації, руйнації усілякого роду, вгасання, зламу» (Делёз & Гваттари 2010: 498).

«Руйнація ілюзій перетворюється на красу, що особливо чітко відчувається в жіночих портретах» (Кристева 2010: 138).

«Містична душа активно розігрує увесь всесвіт в цілому і відтворює відкритість Цілого, в якому нічого не бачити, не споглядати» (Делёз 2001: 321).

В стані ІНШОГО думки йдуть, відходять. Виникає відчуття небуття. Але в постмодернізмі розуміється так, що це відчуття небуття все ж таки супроводжує прояви людини, супроводжує її дії, коли людина щось робить, розкриваючи своє існування. На прикладі літературної творчості можна говорити про «Зчеплення письма з небуттям» (Кристева 2004: 208).

ІНШИЙ як поглиблений стан – це небуття, коли йдуть думки, зникають думки з голови. Це не повсякденний стан людини; хоча в цьому стані вона може діяти, жити, робити свої справи. Повсякденний стан людини – це коли вона розмірковує, коли присутній вольовий імпульс, працює думка. Але в цій реалістичній ситуації життя присутнє і неіснуюче, те ІНШЕ, про яке нагадують нам тексти постмодерністської культури. Особливо таке демонструє піднесене, поетичне. Отже, «в нашому суспільстві саме логіка звичайної мови обумовлює читання поетичних текстів: ми знаємо, що те, що вимовляється за допомогою поетичної мови, не існує (з точки зору логіки звичайної мови, і тим не менш для нас прийнятно буття цього небуття. Іншими словами, ми уявляємо собі це буття (це ствердження) на тлі небуття (заперечення, винятку)» (Кристева 2004: 269).

Виникає питання: як передати стан ІНШОГО? В містичній культурі і літературі таке передається запереченням логіки. Це можна бачити на прикладі поетичних творів. В них містик і митець здійснили «цю поетичну функцію безперервного заперечення логіки» (Кристева 2004: 282). Тут «порожня сцена («пустельна гладінь»),

яка відрізняється від тієї, на якій ми виступаємо як суб'єкти логіки» (Кристева 2004: 284). І тут «суб'єкт відкидає зміст власного позасвідомого» (Кристева 2004: 285), заперечує прояв позасвідомого. Адже в стані ІНШОГО присутня повна свідомість, повна усвідомленість, самоусвідомлення, і немає ніяких позасвідомих імпульсів, нема ніяких думок, які виринають із позасвідомого. А якщо щось і з'являється, якісь думки, то вони заперечуються і зникають. З цього приводу постмодерністське розуміння схильне вважати, що «в самій основі «інтелекту», тобто знакового (мовного) мислення, лежить акт заперечення» (Кристева 2004: 286). Коли є заперечення, то нема і суб'єкта, який щось стверджує, тим самим стверджуючи себе. Однак суб'єкт не може зникнути. Він просто стає іншим, не подібним до того суб'єкта, який був, а іншим. Цей інший може бути тим іншим, про якого говорить постмодерн. Але він, цей постмодернізм, твердить і не про одного іншого. Тема ж нашого ІНШОГО – це коли людина, або іншими словами, я «не можу взятися за роботу, яку змушений був покинути через цю нищівну думку» (Кристева 2004: 289). Тут звісно «суб'єкт зникає тоді, коли зникає мислення за допомогою знака» (Кристева 2004: 287). Але ІНШИЙ постмодерну розглядається, в основному той, який відроджується (Кристева 2004: 289). Попри всілякі руйнації, проходження через «стан ніщо», «стан небуття» людина все ж таки відроджується. «Безпосередність музики, яка оснований на небутті» (Кристева 2004: 323) своїм впливом все таки відроджує людину, очищує її. Катарсис очищує. Катарсис – це очищення.

ІНШИЙ. ІНШИЙ постмодерну – це такий стан «Я», при якому «воно внутрішньо визнає власного іншого всередині себе – саме таке самопізнання та самооцінка притаманні постмодерністському розумінню особистості» (Ортіс 2003: 477).

В постмодернізмі ІНШИЙ подібний сакральному. Тут у людини одна єдина спрямованість саморегуляції. Отже «сакральність, сутність якої полягає в тому, що суб'єкт осмислює наявність Одного інтенціонального

центру, який керує всією мережею відмінностей» (Кристева 2004: 36). Але тут суб'єкт особливо не мислить. Він відразу спрямовано діє, коли складається ситуація, що вкрай потребує якихось дій.

ІНШИЙ. Розглядаючи процес дії на прикладі письма і читання постмодернізм фіксує можливість присутності ІНШОГО. Людина, «коли пише, виявляється тою ж самою людиною, яка читає, а отже, стає «іншим» для самого себе» (Кристева 2004: 211). Стати ІНШИМ – це мати глибинні регуляторні механізми при творчих діях. Це мати особливий стан, не повсякденний.

ІНШИЙ, регулюючи поведінку людини з її середини відсторонює всілякі думки, які заважають рухатися в напрямку досягнення мети, відсторонює всілякі системи думок, які складаються і заважають. Відмова бути системою хибних, застарілих думок, що заважають рухатися вперед, відображається в результатах творчості, в музиці, в поезії. «Відмовляючись бути системою, поезія стає запереченням і самозапереченням» (Кристева 2004: 212). Через заперечення поезія демонструє, як людський дух встає проти всього віджилого, старого, смердючого.

ІНШИЙ. Ми маємо справу з тим, що людина в своєму конкретному житті «визнає власного іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477). А це – як конкретний психічний стан.

ІНШИЙ. В постмодернізмі розглядаються протиставлення простору повсякденного та ІНШОГО, простору стану душі, який не новий, і простору того стану душі, який зовсім новий, незнайомий, тобто ІНШИЙ від повсякденно знайомого. Прикладом може бути простір, який досліджувався при розгляді літературних жанрів.

Постмодерн, розглядаючи простір на прикладі того простору, який представлений в такому літературному жанрі, як роман, зафіксував протиставлення «ТЕ Ж САМЕ та ІНШЕ» (Кристева 2004: 572). І тут те саме: «власний (простір) не вселяє почуття впевненості, інший (простір), незважаючи на пов'язану з ним небезпеку і важкі випробування, виявляється більш благородним» (Кристева 2004: 573). Тобто ІНШЕ має цінність, а не

тільки те, що знайоме, звичне, найжджене, повсякденне, щоденне.

Ставлячи питання «чи можна отримати могутність наркотика, не вживаючи його, не перетворюючись в одурманений непотріб?», (Делёз 2004а: 39) постмодерн відповідає, що можна. Людина може мати стан могутності не вживаючи ті чи інші стимулюючі речовини. Для цього тіло людини має свої природні стимулюючі речовини. Якщо їх синтез посилиться, то людина отримує певний стан могутності. Але тоді людина буде переживати стан ІНШОГО, відчуватиме, що вона інша, не така, як була у своєї повсякденності. Постмодернізм фіксує, що в цих процесах бере участь афект. «Афект – це не відчуття, це – становлення, яке перевищує можливості того, хто через це становлення проходить (хто стає іншим)» (Делёз 2004а: 178).

З цього приводу постмодернізм вживає такий термін як «трансверсальні стосунки». Тут постмодернізм стверджує, що «в трансверсальних стосунках, де афекти, які викликані чим-небудь (гомосексуалізм, наркотики і т. д.), завжди можуть бути отримані іншими засобами» (Делёз 2004а: 24). А з приводу отримання стану ІНШОГО може бути чиста спонтанність, коли людиною накопичується той прояв, через який вона розглядає саму себе, що компенсується виникненням стану ІНШОГО або безпосередньою дією.

Людам, які мають власне «я», властиво не розглядати самих себе, вони ніколи цим не займаються, проте вони діють.

«Подвійністю, «двом» завжди властиво спостерігати за дією» (Кристева 2004: 365). А внаслідок цього процесу, внаслідок подвійності, може бути спонтанне виникнення стану ІНШОГО, стану не-подвійності. Не можна сказати, що спостереження за власними діями є штучною вправою, тобто медитацією, адже це така властивість людської психіки як самосвідомість. Однак в медитативних практиках застосовується ця властивість, властивість спостерігати себе. Виникає питання: чому застосовуються властивості самосвідомості в штучних прак-

тиках медитації? А від потреби. У людини є потреба мати не повсякденні стани своєї свідомості, а особливі, нові, є потреба оновлюватись, щоб одночасно це було і як регуляція. Тобто у людини є потреба переживати стан ІНШОГО, стан трансценденції. Постмодерн говорить не просто про потребу, а про «жагу трансцендентного» (Делёз 2004а: 188).

ІНШИЙ. Стан ІНШОГО пов'язаний з тим зв'язком, «який необхідно припинити» (Деррида 1999: 629). Це стан ПРИПИНЕННЯ. Це «спокій перебування в собі» (Деррида 1999: 626). Це те, що припиняє всілякі прояви. В людині це «процес відстороненого ставлення до себе» (Деррида 1999: 632).

Поза бажанням. Постмодернізм помічає, що в стані ІНШОГО у людини немає бажань, немає потреби в зовнішніх враженнях. Буває так, що «знайшли самість і більше немає потреби у зовнішніх враженнях» (Кристева 2004: 273). Стан людини, коли в неї відсутня потреба в зовнішніх враженнях, співпадає зі станом ІНШОГО. В стані ІНШОГО у людини також відсутня потреба у зовнішніх враженнях. Більше того, ми бачимо, що за постмодерністськими концептами і самість людини співпадає з ІНШИМ.

Поза бажанням. Під ІНШИМ постмодернізм часто розуміє вищий стан людини, або Вищу людину. Ця Вища людина не має ніяких бажань і потреб. Отже «вища людина вже не має потреби навіть в Богові» (Делёз 1999: 178). Дійсно, людина може мати такий стан, що у неї немає бажань і потреб. Цей стан у людини тримається деякий короткий час. Потім у людині знову пробуджуються і бажання, і потреби. ІНШИЙ, або Вища людина, володіє собою; тобто володіє емоціями, бажаннями. Але це – в певній мірі. Потреби все одно штовхають людину до певних дій.

Поза бажанням. ІНШИЙ постмодерну не має однозначності. Воно торкається і реальності особливого стану як не свого, і суб'єктивного світу людини, де інше – як щось своє. Тут між певним «принципом і тим, що з'являється як його *інше*, а саме, принцип реальності як

його інше, потяг до смерті як своє *інше*» (Деррида 1999: 445). Тут принцип реальності «відмовляється від якого б то не було задоволення і бажання, від якого б не було автоафективного ставлення, без якого неможливе виникнення ні бажання, ні задоволення» (Деррида 1999: 446).

За постмодерністськими поглядами «в самому «я» принцип задоволення бере гору над принципом реальності, чим наносить шкоду всьому організму» (Деррида 1999: 448).

Спонтанність. Виникнення стану ІНШОГО і взагалі усякого трансцендентного, яке може статися в людині, постмодернізм пов'язує з процесами, які виникають раптово, спонтанно, мимоволі. «Мимовільне здійснення – трансцендентна межа» (Делєз 1999: 128). «Замість довільного розуму, довільної пам'яті або довільної уяви – ті ж самі здатності, але в мимовільній і трансцендентній формі» (Делєз 1999: 128). В цій формі працюють такі творчі рухи як романтизм, символізм, сюрреалізм. «Вони волають то до трансцендентної межі, де реальне і уявне проникають одне в одне і з'єднуються; то до гостроти їх межі, як на лезі відмінності» (Делєз 1999: 135).

Одкровення, Осяяння. Постмодернізм у роздумах про стан ІНШОГО виділяє із вищих станів свідомості «кінцеве одкровення» (Делєз 1999: 77) і стан «підсумкового осяяння» (Делєз 1999: 112). Ці стани виникають поза вольовим імпульсом. Вони є творчими станами. Адже «неможливо створювати тільки за допомогою вольового зусилля» (Делєз 1999: 46).

Стани «підсумкового осяяння» (Делєз 1999: 112) і «кінцеве одкровення» (Делєз 1999: 77) дають припущення, що у людини перед цим вже були і осяяння, і одкровення. Але тут робиться акцент на тому, що існують особливі осяяння і одкровення. Вони не стають в протиріччя з вольовим імпульсом. Вони самі – вольовий імпульс певного роду. А отже можна вважати, що мова йде про стан ІНШОГО. Постмодернізм стверджує, що такий стан людина отримує «від мистецтва кінцеве одкровення» (Делєз 1999: 77). Але коли йде опис цих станів, то ми вгадуємо переживання містиків. Тобто і містики, і

митці переживають подібні стани. Опис цього стану можна побачити і у філософів. Так «деякі неоплатоніки використовували одне дуже точне слово, для того, щоб описати початковий стан, який передує всілякому розвитку, розгортанню, всілякому поясненню: повнота, що згортає множинність в Єдине і стверджує Єдність множинності» (Делєз 1999: 71). Такі описи нас повертають до розгляду стану ІНШОГО. Саме в цьому стані відсторонюється, а точніше, все мілке-множинне збирається до купи, підкорюючись єдиному вольовому імпульсу, який неможливо назвати і вольовим, оскільки немає ніяких зусиль і протиборства.

Одкровення. Постмодернізм оцінює одкровення як певний стан людини, коли вона перебуває в стані пильнування, коли вона наповнена життям. «Одкровення, при якому б'ється твоє серце так само, як при житті» (Деррида 1999: 336-337). Тобто це не той змінений стан свідомості, коли головним стає позасвідоме. Цим одкровення подібне до стану ІНШОГО.

Чистота. ІНШИЙ постмодерну – це чистий, очищений. Це стан після процесу очищення. Тобто тут не можна відсторонити процес катарсису як очищення. Постмодерн вирішує тут питання тим, що «літературне (і релігійне) уявлення володіє реальною і уявленою дійсністю, що відноситься більше до катарсису» (Кристева 2010: 34). А це трансцендентне, коли все тут йде «до трансцендентної межі, де реальне і уявне проникають одне в одне і з'єднуються» (Делєз 1999: 135). Тобто постмодерн каже про взаємопроникнення, рівновагу, гармонію. Тут все торкається стану ІНШОГО, де все це є.

Постмодернізм розрізняє очищення, при якому у людини виникає стан ІНШОГО від очищення, яке виникає від мистецтва, від поезії. «Акт поетичного очищення: цей процес сам по собі не чистий, він захищає від огидного, занурюючи в нього» (Кристева 2003: 65). Тобто тут можна все розуміти і так, що існує глибинне або повне очищення, при якому виникає в людині ІНШИЙ, і існує очищення від певних афектів, яке здійснюється

впливом мистецтва, впливом поетичного, ліричного. Зрозуміло, що ми маємо справу із суб'єктивними переживаннями, і вимірювати глибину очищення – це отримувати неправильні висновки. Але постмодернізм помічає, що «очищувати здатний лише Логос» (Кристева 2003: 64). Спираючись на прадавніх грецьких філософів, які в логосі не бачили певну однозначність і по-різному розуміли процес очищення, яке дає катарсис неможна зрозуміти ступінь очищення, що виникає, коли в людині з'являється ІНШИЙ. Процес катарсису по-різному розуміється різними античними філософами. Але якщо ми хочемо зблизити очищення у ІНШОГО з катарсисом прадавніх грецьких філософів, то треба розглядати те розуміння катарсису, яке показує подібність до священного. «Набагато ближчим до священного заклинання є аристотелівське поняття катарсису. Саме воно дало назву розповсюдженій естетичній концепції катарсису. Душа, наслідуючи пристрасті – від захоплення до страждання – за допомогою «мови, звільненої від надмірностей» (Кристева 2003: 64). Звільнення від надмірностей не тільки в мові, але й в усьому іншому – це риса процесів, притаманних виникненню стану ІНШОГО. Стан ІНШОГО – це глибинне, максимальне звільнення від усього надлишкового.

Чистота. Стан ІНШОГО – це стан чистоти. Цю чистоту з прадавніх часів бачили у божественному, сакральному. Постмодернізм помічає, що «в безлічі первісних суспільств, релігійні обряди є обрядами очищення» (Кристева 2003: 101). Тілесне очищення – це процес штучний. Психічне очищення – також штучний процес. Використовуються медитація, спів, танок, повторення молитов, мантр. Але людина має і самосвідомість як природне людське. Тут завдяки самоспостереженню, самопильнуванню, самоспогляданню без усіяких спеціальних штучних вправ у людини може спонтанно виникнути стан ІНШОГО, тобто стан чистоти як результат процесу очищення. Проте, коли людина спеціально займається спостереженням за собою, пильнуванням і спогляданням, то це можна вважати штучними вправами.

Чистота. Постмодернізм розглядає те положення речей, коли людина, що перебуває в стані чистоти, може бути «перенесена в найвищий стан» (Кристева 2003: 117). Для релігійної людини це «стан бога» (Кристева 2003: 117) або, іншими словами, стан ІНШОГО. Для цього людина вчиться бачити себе такою, якою вона є, що звільняє її, очищує і захищає. У кінцевому підсумку ця людина «дає іншого себе» (Кристева 2003: 179), тобто дає стан ІНШОГО, стан який є священним, при якому все Єдине. Для релігійної людини «ніщо не священне поза Єдиним» (Кристева 2003: 146). Цей стан бачиться поблизу «спонтанної і вродженої краси» (Кристева 2003: 212). Тут спонтанність розглядається так чи інакше, адже всі ці процеси пов'язані з природно-людським процесом самоспостереження.

Катарсис найчастіше не дає глибоких станів ІНШОГО. Буває так, що «катарсичні вигуки насторожують нас в нашому прагненні до покою» (Кристева 2003: 216). Але все одно постмодернізм не розглядає стан ІНШОГО поза впливом мистецтв, а також релігій. І не тільки релігій, світовими носіями яких є християнин, мусульманин, буддист, але і язичник, той язичник, «який витягує свою ауру зі своєї слабкості, тобто не з повного і славного тіла, однак зі своєї суб'єктивації в Іншому» (Кристева 2003: 218). Тобто тут мова йде про всіх, хто «домінує над потягом, творячи опозицію природній спонтанності – дитячій, тваринній, музичній. Стривожений тим, що треба залишити себе самого задля «безпосередньої людяності» (Кристева 2003: 220). Тут можна сказати, що постмодернізм розглядає певний тип людини, який «домінує над собою, насамперед, із холодного розрахунку, який закриває шлях до таланту» (Кристева 2003: 220). Проте і такий, що просвітлюється, здобуває стан ІНШОГО, при якому відбувається регуляція, але немає спеціально спрямованої діяльності.

Смуток. ІНШИЙ постмодерну – це і є Божественне, стан Божественного. Однак в цьому Божественному присутнє засмучення. Це – на перший погляд. Тут немає меланхолії. Постмодернізм розуміє все так, що «Тяж-

кість на серці» позначає втрату Бога» (Кристева 2010: 14). ІНШИЙ постмодерну, тобто стан Божественного, не має ніякої тяжкості на серці. Тут все легко, приходить полегшення. Хоча ззовні може здаватися, що людина переживає смуток. Але це особливий, «містичний смуток» (Кристева 2010: 187). Тобто стан ІНШОГО – це складний, особливий стан. Щоб його якось зрозуміти, треба знати, що з людиною було перед цим і що буває після переживання цього стану. Звісно, що сила, яка веде до просвітлення, – це «українське вольове зусилля» (Дюмулен 2003: 296). Тобто перед станом ІНШОГО, або станом просвітлення, був вольовий імпульс, що компенсувався цим станом ІНШОГО, станом, який є тією ж волею, але без зусиль. Ще з прадавніх часів розуміли «свободу волі як засіб досягнення спасіння» (Кристева 2010: 131). Тобто після переживання стану ІНШОГО виникає спасіння від упередженості, ілюзій, всього хибного і застарілого. Зникає «хворобливий стан в уявленому. Депресивна людина, яка живе в такому усиченому часі, за необхідністю виявляється жителем уявного» (Кристева 2010: 73-74). Проте увесь непотріб уявного зникає. І це – спасіння.

Постмодернізм помічає, що «у Європі народжується якась нова ідея, парадоксальна живописна думка Вона закінчується тим, що істина – сувора, іноді сумна, а іноді меланхолійна. Чи може ця істина бути ще й красою? Образи Гольбейна, які виходять за межі меланхолії, відповідають на це питання позитивно.

Руйнація ілюзій, яка перетворюється на красу, особливо чітко відчувається в жіночих портретах. Деяко сумна безтурботність» (Кристева 2010: 138). «Руйнація ілюзій», «сумна безтурботність» – це все спроби митця передати в кольорах або словами стан ІНШОГО. В мистецтві це передається як процес в якому «меланхолійний момент (реальна або уявлена втрата сенсу, реальний або уявний відчай, реальне або уявлене затушування символічних цінностей, в тому числі, і цінностей самого життя) мобілізує його естетичну активність, яка бере гору

над цією меланхолійною тенденцією, зберігаючи при цьому те, що після» (Кристева 2010: 139).

Серйозність. Постмодернізм бачить в мистецтві стан ІНШОГО. Цей стан митець передає своїми творами. Це особливо виразно бачиться там, де в «мінімалізмі зберігається могутня виразна серйозність» (Кристева 2010: 137). Саме серйозність – це чітка і виразна характеристика стану ІНШОГО. Митець передає цю серйозність в образах посланців Бога: Ісуса Христа, Будди. Серйозність і відсторонення – це важливі характеристики стану ІНШОГО.

Сила. Для постмодернізму стан ІНШОГО – це неповторність, що виходить з людини, як музика. Але це – стан сили, сили музики, сили неповторної музики. І «те, що залишиться від нас, має силу музики» (Деррида 1999: 54).

Тепер. Постмодернізм не відходить далеко від розуміння ідеальних станів людини як станів, коли людина перебуває в теперішньому часі. Стан ІНШОГО – це саме той стан, коли людина не пам'ятає чогось зі свого минулого, не мріє про майбутнє, а знаходиться в теперішньому. Постмодернізм оцінює теперішнє як шанс, «наш єдиний шанс знайти безсмертя, тепер» (Деррида 1999: 278).

В постмодернізмі отримання стану ІНШОГО проглядається, коли людина «протиставить себе самому собі» (Деррида 1999: 311).

Компенсація. В поясненні феноменів внутрішнього психічного життя людини постмодернізм торкається процесів компенсації пов'язуючи її з рівновагою. Через такі пояснення мова йде і про стан ІНШОГО, при якому існують рівновага і гармонія. Якщо робляться якісь речі, то «для рівноваги, для внутрішньої компенсації, яка характеризує рівновагу» (Деррида 1999: 481).

Постмодернізм пояснює причини виникнення у людини вищих станів свідомості, таких, наприклад, як стан ІНШОГО, стан Божественного, через існування компенсаторних механізмів. Стан Божественного компенсує стан страждання, який був у людини перед цим. «Люди-

на, яка змушує нас страждати, може бути, пов'язує нас із божественним» (Делёз 1999: 102). У людини може виникнути «радість замість пережитого горя» (Делёз 1999: 102). І це ймовірно за компенсаторними механізмами. Протилежність виникає спонтанно, позасвідомо.

Але «сама по собі компенсація недостатня: вона не дає ясного розкриття» (Делёз 1999: 62). Це постмодернізм усвідомлює. Тому шукає причини більш глибокі, в контакт з навколишнім середовищем. А в контакті з навколишнім середовищем – це потреби. У людині мають бути певні потреби, які змушують працювати компенсаторні механізми психічних станів людини.

Розкріпаченість. Постмодернізм, розглядаючи психоаналітичні гіпотези, помічає обов'язкову присутність суджень про розкріпаченість. Так «Спекулятивна гіпотеза нав'язливості повторення і потягу до смерті *не* може обійтись без розкріпачення, без того, щоб не підійти до самого принципу того, що звільняє від будь-яких пут» (Деррида 1999: 536). Але стан ІНШОГО – це і є повне розкріпачення, звільнення від усього, що заважає.

Стан ІНШОГО як стан психічного здоров'я людини має характеристику розкріпачення в числі таких характеристик, як несуетність, недріб'язковість, сила, потужність, усунення, розчинення, чистота, іншість, присутність, відсутність бажань, нерухомість, вищість, осяяння, розширення, не-захопленість, поза вибором, невибірковість, серйозність, медитативність, чутливість, безпосередність, безстрашність, твердість, теперешність, божественність, незалежність, в прострації, самонадбання, відсторонення, смутність, сумність, безкомпромісність, непримиренність, тихість, відірваність, усвідомленість, полишеність.

Припинення. Процеси, які пов'язані з виникненням стану ІНШОГО, пояснюють необхідністю зупинитися, припинити щось робити. Людина в стані ІНШОГО бачить внутрішнім подивом те, що вона робить, і дія зупиняється. Припиняється діяння як непотрібне. Постмодернізм з цього приводу йде ще далі. Він всі процеси, пов'язані з виникненням стану ІНШОГО, пояснює «по-

верненням до неорганічного і Нірвани» (Деррида 1999: 623). Коли людина знаходиться в стані ІНШОГО то «*транс* – при цьому неминуче приймає поворотну форму. Намічається рух у зворотному напрямку, прагнення до ануляції, завершення свого власного процесу» (Деррида 1999: 624). І виникає «вічне заспокоєння» (Деррида 1999: 624).

Нерухомість. «Коли повертаються до трансценденції, зупиняють рух» (Делёз 2004: 190). Цим трансценденція збігається з ІНШИМ постмодерну. Адже ІНШИЙ посилюється при нерухомості.

Недіяння. Коли до людини приходять стан ІНШОГО, то це її так вражає, що вона зупиняється і ніяк не може продовжувати свою роботу. В постмодернізмі це ІНШЕ порівнюється з небуттям. Посилаючись на опис поета Стефана Малларме, постмодерн загострює увагу на тому, що «це – Небуття, до якого я прийшов, не будучи знайомим з буддизмом, тож ще й досі перебуваю в такому розладі, не можу повірити у власну поезію і знову взятися за роботу, яку я змушений був залишити через цю нищівну думку» (Кристева 2004: 289). Тут ІНШОГО постмодерн знаходить у буддизмі, в небутті буддизму. Також помічено, що припиняється будь-яка робота. А це вже *не-діяння*, про яке каже даосизм. В цілому постмодерн влітає стан ІНШОГО в такі стани, що були представлені релігійно-містичною культурою буддизму і даосизму.

Присутність. Релігійно-містична культура часто розглядає «присутність» як певний стан містика. Це реальний, конкретний стан людини. Так розглядає «присутність» і постмодерн. Тому, коли кажуть, що «взаємопроникнення міфу і залу для глядачів» «посиліло відчуття міфічної присутності» (Кристева 2004: 30), то це зовсім не означає, що мова йде про вигадки, про вигадану присутність. Тут міфічність можна розуміти так, що в ній є і дещо від реальності, від реального стану речей, а не тільки казки і вигадки.

ІНШИЙ постмодерну стоїть в ряду вищих станів свідомості. Більш того він розуміється постмодернізмом

як «Абсолютний Інший» і тому стоїть поруч з «Божественним», а також з «ніщо». Але це особливе ніщо. Це не звичайна пустеля. Це те, що породжує; існує в ряду творчих станів. Тому «говорити про ніщо – про Бога, про Абсолютного Іншого» (Гурко 2001: 189) – це говорити про все створене. Та, незважаючи на це, в постмодернізмі все повертається до розгляду особливих вищих станів, які переживають релігійні люди, містики, митці.

Через призму особливих містичних станів Абсолютне ІНШЕ, або Божественне розглядається дуже широко. До розгляду беруться різні релігійні тексти: Тора, Біблія, Коран, Веди, Авеста, Трипітака, Дао де цзін. Також розглядаються різні богословські тексти, які висувують проблемні питання – як теологічного характеру, так і питання, що торкаються атеїзму. Через призму теїзму і атеїзму постмодернізм розглядає філософські проблеми релігії і містики.

Постмодернізм постійно шукає особливості ІНШОГО, якими він відрізняється від різних вищих станів свідомості, від їх різновидів: різновидів екстазу, трансу, натхнення, різновидів інтуїції. Також розглядається різне розуміння Бога, Божественного, чим ІНШИЙ подібний до Бога, а в чому є відмінність.

Постмодернізм, виявляючи наукові тенденції, шукає причини виникнення у людини стану ІНШОГО. Тут спектр пошуків дуже широкий, і засоби для цього використовуються всілякі. Проводиться змістовний розгляд розуміння Божественного як безмежного. Розглядається те, як Божественне відчувається людиною і чому тут обов'язково присутня негачія, присутні ті висловлювання, що ІНШОГО ніяк неможливо назвати і зрозуміти розумом. По відношенню до нього можна лише сказати, що це не те, і не те; відмовляючись вказати основне достеменне. Хоча воно наявне, це достеменне. Людина, переживаючи подібні стани, каже «Я – інший, бо маю ДЕЩО, Вірніше, я – це ДЕЩО» (Мурашкин 2020: 475). Науковий напрямок постмодерну полює за цим «дещо». Науці недостатньо чистої негативності. Чисту негативність можна розуміти як певний вид медитативної прак-

тики, коли людина каже: «не те, не те...», відганяючи від себе ті чи інші думки, що зваблюють і заважають. Проте це певні практичні зусилля людини, а не сам стан ІНШОГО якому притаманне дещо.

Тенденції постмодернізму – це тенденції порушення усіляких норм і підвалин. З приводу розгляду стану ІНШОГО як Вищого, Божественного немає такого різкого радикалізму в розумінні між постмодернізмом і попереднім модернізмом. Розглядається та сама негація по відношенню до імені того ІНШОГО, або Вищого, Божественного. Проводиться розуміння того, що Бог – це витік процесів негативності, заперечення. А це в традиції попереднього модернізму. Тобто постмодернізм не демонструє радикального порушення всіляких підвалин, порушення усталеного розуміння певних речей з приводу містицизму і взагалі релігійно-містичної культури. Нігілізм, який демонструє постмодернізм, був і в епоху модерну, хоча роздуми про заперечення при оцінці стану ІНШОГО мають і деякі особливості. Ці роздуми більш приземлені, більше торкаються безпосереднього досвіду людини, а не злітають у чистій абстракції, яка іноді відірвана від чуттєвого настільки, що вони можуть і не відобразити мінливу дійсність. Безумовно, постмодернізм розглядає судження досліджень попередніх філософів епохи модернізму, виявляючи те, що було переконливим в їхніх роздумах при описі того досвіду, який торкався стану ІНШОГО як різновиду містичних станів. Багато приділяється уваги роботам Фрідріха Ніцше. Тут стану ІНШОГО торкаються ті сентенції Ніцше, де розглядається сила, відмінність сил. Постмодернізм помічає зв'язки з цього приводу і висловлює свої судження, орієнтуючись на конкретний досвід.

Постмодернізм багато уваги приділяє розглядаючи роботи Мартіна Гайдеггера, його конструкції з онтології. Тут постмодернізм вже помічає, що присутність, яку розглядає Гайдеггер, не можна відривати від безпосереднього досвіду людини. А це вже вихід на такий безпосередній досвід як стан ІНШОГО.

Постмодернізм багато уваги приділяє розгляду робіт Зігмунда Фрейда. Ефект запізнювання й інші ефекти психічного життя людини безпосередньо торкаються проблем, пов'язаних з виникненням у людини стану ІНШОГО. Постмодернізм розглядає роботи Фердінанда де Сосюра з семіології і Левінаса – з етики. В цих роботах можна помітити зв'язок з проблемами стану ІНШОГО. Особливо помітним є зв'язок з описами станів самодостатності.

Розділ 3. АБСОЛЮТИЗАЦІЯ ІНШОГО

Дослідники постмодернізму знаходять розуміння ІНШОГО як «Абсолютного Іншого» (Гурко 2001: 203). Цей Абсолютний Інший представлений як ніщо, як Бог. Тому тут однаково «говорити про ніщо – про Бога, про Абсолютного Іншого» (Гурко 2001: 203). Тут «становлення-ніщо як становлення-собою, або як становлення-Богом, є становлення як породження іншого» (Деррида 2001: 213).

Постмодернізм стан ІНШОГО розглядає в контексті апофатичного містицизму як певний стан містика, коли є прояв негації, заперечення. Однак постмодерн йде ще далі; вводиться контекст деконструкції як денегачії, тобто подвійного заперечення. Це не те діалектичне заперечення за законом заперечення заперечення, де йде творення нового. Денегачія – це відмова від буттєвості, це просто подвійне заперечення. Але таке подвійне заперечення не пояснює сутності станів, які трапляються у містика, що сповідує апофатичний містицизм. Таке подвійне заперечення нагадує практику брахманізму, практику джнані-йоги, коли адепт використовує психологічну техніку, кажучи «неті, неті», тобто «не те, не те» заперечуючи і відштовхуючи думки які приходять йому в голову і відволікають його.

Стверджуючи те чи інше про предмет пошуку, тобто про стан містика, стан ІНШОГО як про іншу сторону світу, постмодернізм каже про те місце яке знаходиться лише в нас самих. Тобто все зводиться до людини, до її станів.

У пошуках особливих станів свідомості постмодернізм починає свій розгляд з прадавніх часів, з античності. Розглядається філософія Платона. Розглядається те в цій філософії, що є тотально інакшим і абсолютно дистанційованим. Проте ця дистанційованість існує в самій людині як її певний стан. Це те в людині, що є порожнім, позалюдським, позапорядком, позабуттєвим, позаісторичним. Тобто це якась інаковість, яка існує в люди-

ні як певний стан. Цю інаковість розглядав ще Платон у своїй філософії. Цю інаковість постмодернізм знаходить як стан ІНШОГО. Цей стан розуміється як ніщо і як все ж таки дещо. В ньому немає подвійності, і нічого не створюється, що мало б місце. В ньому нічого не трапляється. Це стан самодостатності. Ще Платон ретельно розглядав цей стан, кажучи про первинність свідомості. Але його первинність свідомості можна також розуміти як метафору, алегорію практичного характеру, як медитативну техніку в дусі брахманізму або дзен-буддизму коли кажуть про якесь абсолютне «Я», яке було вічне і від якого все існує. Це медитативна психотехніка, котру можна розглядати як концентрацію на своєму незмінному «Я», як про незмінні принципи, коли людина – не конформістська і свідомо протистоїть тим зовнішнім силам, які хочуть її зламати. А такі практичні зусилля можуть приводити до появи в людині стану ІНШОГО, стану при якому неконформізм проявляється спонтанно, без усіякого напруження свідомості. Тобто платонівську первинність свідомості можна розглядати не як мову про об'єктивні положення речей, а як мову про певний стан людського духу, коли людина дивиться на світ і на себе зсередини себе, зі свого вищого, вічного, істинного «Я» як вічності. Після платонізму це відбивається і в неоплатонізмі, і в християнстві, коли Христос каже, що Він був і до Авраама; тобто, що він був вічним. Іудеї збентежені такими промовами, адже Авраам жив задовго до Ісуса Христа. Але Христос каже, що Він був ще до Авраама. Хоча об'єктивно Христос народився після Авраама. Отже все це можна розглядати не як світоглядні положення, коли перекручено час, а як метафоричні і алегоричні висловлювання, де теперішній час переміщується в минуле, захоплює це минуле, стверджуючись в людині, яка живе теперішнім часом як вічністю. Це можна розглядати як психотехніку, а не як утвердження об'єктивного положення про первинність свідомості.

З прадавніх часів, з часів античності, філософія дискутує про містичні стани свідомості. Потім про ці стани дискутує і християнська філософія, розкриваючи

поняття апофазису або негативної теології. Тут апофазис є розмова беззвучним голосом про найвище, про Бога; або зовсім мовчання. Та все таки повного мовчання не відбувається, адже треба стверджувати дещо, хоча і в негативній формі. Для сучасності негативної форми вже замало. Постмодернізм вводить денегачію як подвійну негативність в контексті деконструкції. Але ця деконструкція постмодерну розмежовується з негативною теологією. В деконструкції є руйнівний потенціал. А в негативній теології є надбуттєвість. Але подібність деконструкції і негативної теології вмонтовується, коли виникає потреба якось розкрити тайни таємного, того, що невиразне, неказане, недоступне, містичне, і все ж таки якось в розмові виразити, відкрити для показу. Проблема таємності вищого стану була і в античному філософському містицизмі і в християнському апофатизмі і в сучасності постмодерного ІНШОГО, бо справа в тому, що внутрішній світ людини для інших – зачинений. Дещо має прояв, дещо ми дізнаємося про цей внутрішній світ. Однак багато чого ми не знаємо. Багато що утаємничується. Є такі стани у людини, що вони невимовні. Але вони вищі. Таким вищим станом людини є ІНШИЙ, про що каже постмодерн. Проте цей стан – у природі людини. Тому про нього, про цей стан, говорили з прадавніх часів. Говорили люди, які мали цей стан. Вони є відвертими, відверто розповідали про те, що з ними траплялося. Ці розповіді називали одкровенням. І це була основа для людей. Вони теж хотіли мати такий стан, стан рівноваги, гармонії. Така подія як одкровення приводить апофазис людини в стан руху. Вона шукає можливість отримати Вищий стан духу, Божественний стан, стан ІНШОГО, стан, при якому немає ніяких проблем, а є рівновага і гармонія. Однак ця людина знаходить іншу людину, ту, що мала в собі цей Божественний стан. Цей Божественний стан – невимовний. Він виходить з людських глибин деякими натяками. І коли людина має в собі щось подібне, то вона зрозуміє, про що йде розмова. Вона інтуїтивно здогадається.

Негативна теологія працює з тим, що через інтуїцію проявляє певний досвід, до кінця невимовний, невимовний в силу свого багатства, «внутрішнього (божественного) багатства» (Деррида 2001: 303). З тим самим працює і позитивна теологія. Але вона називає певні якості досвіду, проявляючи активність. Цією активністю зменшує силу прояву того досвіду, який ми називаємо ІНШИМ. Тим не менш, через поетику апофатичний ІНШИЙ, маючи величезне багатство своєї первинної інтуїції, впливає на людей і змушує їх думати про шляхи отримання вищого, Божественного. Навіть через тотальне заперечення позитив проходить в душі людей, надихаючи їх. Тотальне заперечення передає порожність. Ця порожність, утверджуючи себе, наштовхує людей на головне в їхньому житті. Тим самим спрацьовує той непізнаний Бог, той непізнаний і не проявлений ІНШИЙ. Він має прояв у глибинах людської душі. Але це пробивається і на поверхні. Коли існує порожність мови, Божественне пробивається на поверхню через усі інші «розщелини»: очі, рухи, міміку, манери. Однак і через мову виходить Божественне на поверхню. Ця мова монологічна, самодостатня, для себе. А через це і для всіх – вказуючи, що повинно вмерти, щоб не заважати рухатися вперед.

Негативна теологія своєю мовою розкриває неусвідомлені установки – зберігати мовчання, усвідомлено цілеспрямовано говорити, зберігаючи все ж таки мовчання як істинність, яка заперечує дріб'язкові прояви людини.

Постмодернізм розглядає філософські погляди своїх попередників, інтелектуальні прояви яких мали характеристики постмодерну. Це такі представники філософської думки, як Теодор Адорно, Мартін Гайдеггер, Макс Горкгаймер, Вальтер Беньямін, а ще раніше – Фрідріх Ніцше. Розбираються настанови таких філософських сентенцій, які вказували на існування стану Божественного. Розбираються навіть відмови говорити про Бога. Відмови теж мають свої причини. А наукова думка існує щоб встановити ці причини. Так наукова думка постмо-

дерну торкнулась Мартіна Гайдегера який відмовився від розмов про Бога. Але розглядаючи буття Гайдеггер вказує, що Бог має прояв. Для Гайдегера Бог має прояв як розміреність буття. Своєю розміреністю буття торкається не-існування. Буття Гайдегера – це буття внутрішнього світу людини. Адже за Гайдегером те не-існування, те ніщо, яке існує біля розміреності буття, є джерелом людського страждання. До страждання належить і сама розміреність процесу прояву досвіду Бога. Сам досвід Бога як буття не має сутності й існування в людському просторі. Але має існування в суб'єктивному просторі людини як ІНШИЙ.

Постмодерністські дослідження показали, що розуміння буття, яке розглядає Гайдеггер, проходить в традиції містицизму. Тому такий розгляд торкається і стану ІНШОГО. Гайдеггер ввів багато нового в розуміння буття. Він взагалі уникав використання слова «буття». А це вже в традиції релігійно-містичної культури. Ця традиція рекомендує не згадувати слово Бог в суєті.

Гайдеггер слово «буття» піднімає до святенності і рекомендує утримуватися від того, щоб використовувати це слово як звичайне. Розміреність буття дає можливість мати досвід, який є станом Бога. Це стан небуття.

Не-буттєвість Бога проявляється через розміреність буття. Цей філософський містицизм Гайдегера нагадує нам містику Майстра Екгарта, коли знаходимо бога в бутті. Деструкція постмодерну теж демонструє містику в традиційному плані коли кажуть про стан ІНШОГО як про Божественне, що воно «Є» не те, і не це, не чуттєве, і не розумове, однак якась особлива чуттєвість. Не присутність і не відсутність, але якась особлива присутність. Не пасивне і не активне, але якась особлива пасивність. Не позитивне і не негативне, але якась особлива позитивність. Не внутрішнє і не зовнішнє, але якась особлива внутрішність, можливість дивитися зсередини себе. Не головуюче і не підлегле, але є щось головуюче над усім. Там немає якихось протилежностей, притаманних об'єктивній діалектиці. Але там немає і протилежностей, які суб'єктивно змінюються. Якесь завмирання. Таке

розуміння ІНШОГО можна вважати не повним апофатизмом. Повний апофатизм – це повне заперечення всього, усіляких характеристик. Така техніка повного заперечення вважається медитативною практикою. А за самим станом ІНШОГО можна закріпити якусь схильність, що не є повним утвердженням, а тому бачиться якась невиразність. Тут немає повного мовчання, що притаманне апофатизму. Стан ІНШОГО існує, але про нього – повне мовчання. Таке мовчання можна вважати таким: це – не сам стан, а певна технологія медитативної практики для отримання певного стану. Хоча характеристика мовчання притаманна і ІНШОМУ.

ІНШИЙ – це певний стан. Тому про нього все одно можна щось сказати. Хоча однією якоюсь характеристикою його не виявити.

Постмодернізм, розглядаючи негативну теологію встановлює, що все що виникає від Бога, є сам Бог; його могутність, могутність його слова. Тут могутність виступає як дар. Могутність як природна властивість. Цей дар нагадує нам щось людське, але воно – якесь надлюдське. Виявляючи причини цього явища, постмодернізм направлений на виявлення того, що стоїть за іменем Бога, за тим явищем, яке має прояв у людині.

Бог, або той ІНШИЙ, який має прояв у людині, знаходиться за межами буття, і є не буттєвим. Але, в той же час, він є визначеність, існуюча присутність. Більше того, Бог, або ІНШИЙ – є небуття, як і те, що більше ніж буття.

Постмодернізм вважає, що розмова про Бога існує тому, що є потреба в денегатії; є потреба відкидання всього застарілого, того, що віджило своє, потреба буття-присутності або, іншими словами, присутності теперішнього часу, нинішнього як надсутнісного.

У своїх нескінченних роздумах про Бога постмодернізм так чи інакше торкається певних характеристик, притаманних людині. А щоб повністю передати стан Бога, Божественного, постмодернізм все ж таки вдається до денегатії, тобто до нігілізму, деконструкції. Денегатія небуттєва. Тому вона легко вписується в апофатичність.

Тут Бог є Ніщо, яке приносить себе без передумов. У відсутності передумов можна бачити абсолютну спонтанність, яка притаманна ІНШОМУ як певному священному стану людини. Це те священне, «чим ніяк неможливо володіти» (Кайуа 2003: 253). Без передумов, тобто абсолютна спонтанність – це становлення-собою, або становлення-Богом. Це і є Ніщо ІНШОГО. Це ніщо проглядається в деконструкції постмодерна. І тут Бог виступає в традиції апофатичного містицизму як негативність, яка не потребує доказів.

Зробити Бога буттєвим, надати йому сутності тими чи іншими роздумами – це забути, що початок процесу виникнення сенсу знаходиться поза буттям. І це враховується постмодернізмом, його негативною детермінацією або денегациєю.

Денегация – це не діалектика. Вона нічого не створює нового. А це знову таки в душі містицизму. Тут головне місце посідає існування неіснуючого як надбуттєве. Подібне можна бачити в негативній теології. До того, як виникла людина – з її словами, іменами, поняттями – було ніщо. В людині присутнє таке ніщо. Воно поза людськими проявами. Воно є ІНШИЙ. Але це Абсолютний Інший. «Говорити про ніщо – про Бога, про Абсолютного Іншого» (Деррида 2001: 203) – це створювати позабуттєве, створювати позабуттєве для іншої людини.

Отже постмодернізм говорячи про ІНШОГО має на увазі Абсолютного Іншого, або Бога. І тут предмет розгляду зводиться до негативної теології в манері апофатичного містицизму, де Бог є небуттєвим. Апофазис – це манера в негативній формі. Постмодернізм помічає, що якщо Бога розглядати в такій негативній формі, то можна дійти до висновків атеїстичного характеру. Так Жак Деррида вказує на те, що при апофатичності тематика Божественного нагадує атеїзм. Якщо негативну форму прикласти до «тематики божественного, це може часом нагадувати або помилково сприйматися як атеїзм» (Деррида 2001: 205). Жак Деррида стверджує, що «як певні форми містицизму, апофатичний дискурс завжди мав підозру в симпатії до атеїзму» (Деррида 2001: 205).

У своїх філософських роботах Жак Дерида помічає, що дослідження з історії філософії вказують на те, що багато містиків мали нахил майже до повного безбожжя. В їх поемах через метафори передавалася краса, але проглядався світогляд, в якому не було місця для істоти, яка створює небо і землю, існує над природою. Така схильність до атеїзму була поруч з думками які не мали зв'язку з атеїзмом. Метафоричне мовлення поетичних текстів містиків вбирало в себе роздуми як атеїстичного так і не атеїстичного характеру. Основне було – це думка про найголовніше, про те, що наболіло, про можливість спасіння від загибелі, від смерті. Тому тексти негативної теології, торкаючись величі і краси, торкаючись поетичності, говорячи про головне, про спасіння передають те, як має бути в дійсності задля цього спасіння, забуваючи про те, як воно є насправді.

Те, що каже постмодернізм філософією Жака Дерида про близькість атеїзму і апофатичної теології, зазначив ще Лейбніц. Він, досліджуючи поетичні твори Ангелуса Силезіуса, де проглядається апофатизм, стверджує, що цей апофатизм близький до атеїзму. На цьому акцентує увагу і сучасний постмодернізм. Постмодернізм показує, що апофатична теологія, як і негативна теологія в цілому, вказує на досягнення межі, вказує на порушення меж, тим самим стверджуючи атеїстичні положення в світогляді.

Постмодернізм у своїх роздумах розкриває той факт, як апофатизм містицизму доходить до атеїзму світогляду, переходить до відкритого атеїзму представляючи Бога як стан Божественного, стан Абсолютного Іншого, тобто певний стан людини в ряду інших станів. Проте цей стан особливий, ідеал для людини.

Апофатизм є різний. Є такий що має спрямованість до вищого, Божественного, Бога, до стану ІНШОГО. Але є такий апофатизм, який відсторонюється від усілякої спрямованості. Це пов'язано з певною глибиною і силою прояву ІНШОГО в людині. Якщо є якась спрямованість, то це незначний, легкий прояв стану ІНШОГО, коли людина ще вклучена в потік власних думок, реагує на

них, втрачаючи цілеспрямованість. Але при вищих, глибинних станах ІНШОГО людина завмирає, не реагує і не йде за потоком своїх думок. Вона відсторонюється від усього дріб'язкового, неважливого, зайвого. Це є прояв стану ПРИПИНЕННЯ. ІНШИЙ як ПРИПИНЕННЯ.

Той рівень апофазису, легкий, початковий рівень, коли в людині присутня спрямованість все одно має в собі момент власного заперечення, того, чого не можна, що дріб'язкове. Власне заперечення – це смерть для всього зайвого, дріб'язкового. Такий легкий апофатизм є направленість до абсолютно іншого стану, де немає вже цієї направленості, бо вже здійснився цей *інший* як інша людина в глибокому стані ІНШОГО, коли все вже здійснилося, і автоматично, спонтанно зникло все дріб'язкове, зайве, упереджене. Тоді зупиняється власний рух бо в ньому є тенденції до дріб'язкового, упередженого, зайвого. Немає творчого сплеску до невідомого.

Медитативна техніка припускає усвідомлення людиною своїх спонукань, думок, відчуттів. Людина спостерігає і споглядає потік власних думок, усвідомлює цей потік. Це допомагає боротися зі стресом, зміцнює вольові імпульси. В апофатичному містицизмі присутнє таке засвідчення. Тут також вказується на засвідчення про спрямованість до Бога. Постмодерністська філософія бачить в таких висловлюваннях подвійність. Вважається, що тут присутні і об'єктивність і суб'єктивність. Тобто ми маємо справу з наявністю двозначності. Жак Деррида стверджує, що тут «існує двозначність витоку і кінця подібної спрямованості: чи виходить вона від Бога до нас, чи від нас – до Бога?» (Деррида 2001: 207). Постмодернізм вказує на те, що людина не може визначити саму себе перед подібною спрямованістю. У людини не може бути нормального ставлення до себе, якщо перед цим не було відповідного ставлення до іншого. «Ставлення до себе неможливе, якщо спершу не було ставлення до іншого» (Деррида 2001: 207).

Медитативна техніка припускає рефлексію, коли людина осмислює себе, коли вона засвідчує свої прояви. Однак у цьому засвідченні постмодернізм бачить двоз-

начність. Засвідчує і атеїст, і апофатичний теолог. Але якщо це засвідчення – про устремління до Бога, то тоді атеїст визнає Божественне. Справа в тому, що медитація припускає засвідчення проявів людини. Це коли людина засвідчує свої думки, відчуття, спонукання. І тоді медитативна техніка існує поза всілякої релігії. Та коли людиною твориться молитва, тоді є адресат, є спрямованість до Бога, тоді є релігійність. Це можна розуміти так, що людина спрямовується до іншого в собі. І якщо цей *інший* над людиною, над усілякими її проявами, то ніякої спрямованості немає. А є ІНШИЙ як вище.

Постмодернізм, досліджуючи апофатичну теологію і містицизм, помічає, що всі висловлювання фіксуються в автобіографічних жанрах літератури. Автобіографія припускає рефлексивність і інтроспекцію. Жак Деріда розглядає такий зразок автобіографії як «Сповідь» Августина. Досліджуючи твори Августина, Жак Деріда приходить до висновку, що «творення істини є для Августина свідченням» (Деріда 2001: 209).

При читанні творів Августина можна бачити, що йому відомо те, що сутність сповіді і засвідчення не вміщені в досвід знання. І що це ажніяк не досвід пізнання. І результат – взагалі не знання. Сповідь Августина – це апофазис. Однак цей апофазис проявляє себе в формі письмового засвідчення, засвідчення публічного. «Сповідь» як письмове свідчення творить істину для більш широкого загалу людей. Але сутність і значимість цієї істини криється в самому процесі свідчення своїх проявів, коли людина свідчить свої прояви. А це, по суті, медитативна практика. Така практика корисна для людини. Вона зменшує стрес своїм ритмом. Сповідь Августина має ритм. Читання цієї сповіді сприймається, як музичний твір. І тут ритм відіграє важливу роль.

Дослідження автобіографічної «Сповіді» Августина, які проводив Жак Деріда, в своєму підсумку стверджують те, що це – зразок апофатичного містицизму. Цей зразок використовувався й іншими представниками містицизму. Наприклад, Майстер Екгарт посилається на

сповідь Августина, на парадоксальні висловлювання цієї сповіді.

Апофатичний містицизм, який досліджують філософи постмодерністського напрямку, постає як певна медитативна практика з її парадоксальними, алогічними висловлюваннями шокуючого характеру. Шокуючі висловлювання взагалі притаманні не тільки апофатичному містицизму і теології, а взагалі всій релігії, де, наприклад, Бог могутній поза могутністю; де треба підставляти праву щоку, коли тебе вдарили по лівій, де треба любити своїх ворогів. Все це шокує. А шоком лікують шизофренію.

За постмодерністськими твердженнями «Негативна теологія – аж ніяк не жанр, перш за все тому, що її неможна віднести до мистецтва, літературного мистецтва, навіть якщо мова може йти, як справедливо помітив Лейбніц по відношенню до Сілезіуса, про «німецькі поеми... поеми прекрасні, хоч і повні важких метафор» (Деррида 2001: 210).

Негативна теологія може стимулювати і активізувати стан ІНШОГО. А коли є стан ІНШОГО, то перестаєш щось робити як непотрібне, чим і відкриваєш відчуття можливого. А можливість надихає, вселяє сили. Тому частково можна погодитись з постмодерністськими судженнями про те, що негативна теологія не є жанром. Але не можна погодитись з тим, що вона не є мистецтвом, літературним мистецтвом. У негативної теології нема свого жанру. Вона не є певним жанром. Вона може перебувати і в риториці, і в поезії. Але вона як стимулятор можливості, що надихає людину, присутня в багатьох напрямках культури. Своїм стимулюванням ІНШОГО в людині негативна теологія і апофатика актуалізують стан проти депресії. Людина, переживаючи стан ІНШОГО, не робить нічого непотрібного, коли відкриває відчуття можливого. А це мета всілякого мистецтва. Мета надихнути людину, відкрити їй хоч якусь можливість. Повернути людину до себе, дати можливість їй стати тим, чим вона вже є.

Читаючи всілякі тексти, де присутня негативність теології і апофатичність (поєми, афоризми, філософські сентенції), людина в момент читання може знайти себе, стати собою. Їй може відкритися стан ІНШОГО, при якому в людині припиниться прояв усього непотрібного і відкриється якась можливість на краще. Людина стане сама собою, творцем. Це в негативних апофатичних творах значиться як народження сутності з *нічого* і переродження в *ніщо*. «Сутність народжується з нічого і прагне в ніщо» (Деррида 2001: 212). Але це певний стан ІНШОГО, коли втрачається зміст, хибний зміст, хибне «я», втрачаються ілюзії, які пов'язані з тим застарілим «я». І виникає досконалість. Виникає стан ІНШОГО. Сам цей стан додає людині для відчуття повноти нове, щоб людина була внутрішньо багатогою. Адже Бог є багатство; для нього важлива необхідність існування «внутрішнього (божественного) багатства» (Деррида 2001: 303). І тут можна бачити, що постмодернізм у своїх тенденціях орієнтує на Бога – як на певний стан людини, в якому людині відкриваються можливості. «Цей шлях до буття, який починається *від ніщо* і як *ніщо*, як Бог і як Ніщо, як Ніщо само по собі, це народження, яке приносить себе без передумов, це становлення-собою як становлення-Богом – або Ніщо – все це є те, що уявляється неможливим, більше, ніж неможливим, найнеможливішим можливим, більш неможливим, ніж сама неможливість (якщо розуміти *неможливість* просто як негативну модальність можливого)» (Деррида 2001: 212).

Коли мова йде про можливість неможливого, то це і є та сама деконструкція постмодернізму. Людині має відкриватися можливість. Сучасна наука часто нагадує нам про неможливе життя для людини в майбутньому. Ми можемо бачити це в дослідженнях з астрофізики. Астрофізика каже про загибель Сонця, а разом з ним – і про загибель життя на Землі, каже про Туманність Андромеди, яка зіштовхнеться з галактикою, в якій живе людина. Астрофізика вимальовує багато космічних катастроф, які будуть в майбутньому. В такій ситуації людині і людству взагалі не залишається ніякої можливості

виживати і жити. Але поза наукою існують релігія, містика, мистецтво, які направлені все ж таки на те, щоб намалювати можливість вижити і жити. Постмодернізм помічає цю тенденцію, яка притаманна інонауковій картині світу.

Постмодернізм прояснює те, що через релігію, містику і мистецтво відкривається можливість. В цьому і є їх сутність. Вони існують задля того щоб надихнути людину, посилюючи в ній можливість.

Деконструкція постмодернізму – це певні принципи «можливостей, які розгортаються, деконструкція часто визначається як сам досвід (неможливої) можливості, найнеможливішого неможливого» (Деррида 2001: 212–213).

Можливість приходить до людини з виникненням в ній стану ІНШОГО, коли призупиняються дії, які ведуть до неможливого в житті, дії, які не дають можливостей в майбутньому. ІНШИЙ призупиняє в людині дії, які народжують неможливе, неможливі шляхи до успіху, до ствердження життя. ІНШИЙ – це стан коли «можливо, зі смертю» (Деррида 2001: 213). Тобто відкривається перспектива, відкривається можливість. Релігійно-містична культура каже про можливість і після смерті. А це надихає.

Містик і митець переживають стани, в яких розгортається можливість для життя. Своїми творчими діями вони передають стан можливості іншим людям. В них самих пробуджується цей ІНШИЙ, який призупиняє дії які ведуть до неможливого, тим самим розчищаючи шлях до можливого.

Коли постмодернізм вважає, що становлення-ніщо як становлення-собою є як становлення-Богом, то це нагадує просто виникнення в людині певного стану свідомості. Цей стан позначається Богом і є беззмистовним, тому що мова йде про становлення-ніщо. Цей стан позначається Богом, але він є отриманням людиною самої себе, оскільки мова йде про становлення собою. Тобто це можна вважати характеристиками певного стану, стану ІНШОГО як Бога. Цей стан ІНШОГО, який розг-

лядає постмодернізм, властивий і людині, причетній до сучасного містицизму, і людині, причетній до містицизму прадавніх часів. Постмодернізм Жака Деррида посиляється на Ангелуса Сілезіуса, стверджуючи, що «Становлення-ніщо як становлення-собою, або як становлення-Богом, є становлення (Werden) як породження іншого в тій мірі, наскільки цей *інший*, за Ангелусом Сілезіусом, можливий (але скоріше неможливий, неможливий більш, аніж саме неможливе)» (Деррида 2001: 213). Можливість неможливого все ж таки можливе. Можлива чиста спонтанність, коли без усіляких причин в людині виникає ІНШИЙ. ІНШИЙ несе відчуття неможливості смерті, несе відчуття того, що після життя на землі є можливість існування стану ІНШОГО. Тут відчуття того, що існує, можливість того, що є «більш неможливе, ніж сама неможливість» (Деррида 2001: 213). Жак Деррида констатує розрив в режимі можливості. Однак сам факт того, що постмодернізм розглядає проблему можливості, вже є відкриття нового розуміння положення релігійно-містичної культури і мистецтва в загальному переліку напрямків культури. Можливість – це цінність і важливість саме релігії, містики і мистецтва.

Містичне в літературі стан ІНШОГО абсолютизує. Показує, що в цьому стані людина всесильна. Але в дійсності ця всесильність – лише у суб'єктивних відчуттях. Від відчуття всесильності людина передає те, що «найнеможливіше – можливе» (Деррида 2001: 213). Через це людина має змогу вічне сонце увєргнути у свій вогонь (Деррида 2001: 213). Така сила вогню відчувається людиною. Відчувається така можливість. «Можливість неможливого, «найнеможливішого», більш неможливого, ніж саме можливе» (Деррида 2001: 213).

Тут цитується Гайдеггер, як передвісник постмодерну, який вказував на можливість абсолютної неможливості. А таке людину надихає. Такі можливості можуть передавати і релігійно-містична культура і мистецтво. Від того виникає і натхнення, бажання жити. Хоча в стані ІНШОГО призупиняється навіть бажання жити. Бо це бажання може бути пов'язане з ілюзорними, хибними

уявленнями. Але таке положення речей, коли у людини присутній стан небажання, нагадує нам про смерть. Та й «вся апофатична містика також може бути прочитана як вражаючий дискурс смерті, (неможливої) можливості» (Деррида 2001: 214). Ця смерть – не справжня смерть. Ця смерть – це вмирання в людині непотрібних відносин. Це просто стан ІНШОГО, коли ілюзорні, хибні відносини зникають, відкриваючи людині можливості через вивільнення від усього старого що заважало, не дало бути свободним, вільним. Це відчуття теперішності. В апофатичному містицизмі і за екзистенціальною філософією, наприклад, філософією Гайдеггера, воно позначається як тут-буття. Тут-буття – це, перш за все, певний стан людини; стан не минулого, або майбутнього, а стан теперішнього. Це стан ІНШОГО. Цей стан знищує хибні спонукання, що йдуть від спогадів, які також є мріями майбутнього людини. Неадекватно сприймається сьогодні, теперішнє положення речей.

Постмодернізм, наприклад, його представник Жак Деррида, знаходить чіткий зв'язок буття, яке розглядає екзистенціалізм, з тим буттям яке фігурує в теології і містицизмі. І в екзистенціалізмі філософії, і в теології подібність знаходиться при розгляді буття, що направляє до смерті. А таке буття зводиться до певного стану людини, буття в певному стані, стані ІНШОГО. Розглядаючи екзистенціалізм у філософії, твір Гайдеггера «Буття і час», помічено, що тут існують певні заборони. Тут слово «буття» не повинно означати *уявлене*. Те саме існує і в теології зі словом «Бог». Слово «Бог» теж не повинно бути уявленим. Але відомо, що в стані ІНШОГО у людини зникають усілякі уявлення. Йде процес очищення від всього хибного, застарілого, ілюзорного, упередженого. Отже філософія екзистенціалізму своїм розумінням Буття і теологія своїм розумінням Бога намагаються передати характеристики певного стану людини, стану ІНШОГО, того стану при якому у людини зникають уявлення, хибні уявлення. Йде процес припинення. Має прояв стан ПРИПИНЕННЯ. Саме тому екзистенціалізм каже про неможливість уявити Буття. В свою чер-

гу теологія каже про неможливість уявити Бога. Стан ІНШОГО єднає роздуми філософського екзистенціалізму про Буття з роздумами негативної теології і містицизму про Бога.

Постмодернізм встановлює близькість екзистенції і апофатики негативної теології, спускаючись до конкретики людських станів, виявляючи серед них стан ІНШОГО як особливий регулятивний механізм людини в її складних соціальних відносинах, коли з людини вибравуються хибні відносини і розчищаються шляхи до свободи.

Стан ІНШОГО зі своїми характеристиками присутній в людині незалежно від того – вона філософ екзистенціаліст атеїстичного спрямування чи апофатичний містик теїстичних поглядів. І немає значення, якій культурі вона належить – християнській, буддистській чи даоській. Справа в тому, що стан ІНШОГО – це компенсаторна реакція виправлення занадто зміщених певних психічних проявів, і вона, ця реакція, притаманна природі людини взагалі. Характеристики стану ІНШОГО мають прояв в людині як в грецькому світі, так і в китайському. Ці характеристики притаманні як християнину, так і буддисту. І це не залежить від того – людина з язичницького світу чи вона з післяязичницької епохи. В стані ІНШОГО вона відчуває певну спустошеність від зникнення потоку хибних думок, відчуває невизначеність від втрати орієнтації, коли ще не прийшла нова направленість. Проте, як помічають дослідники постмодерністської орієнтації, розглядаючи філософію Миколи Кузанського, людина має вчене незнання як певний стан досконалості, коли втрачаються хибні знання. Постмодернізм фіксує це як негативну теологію, спираючись на характеристики стану ІНШОГО. Цей стан ІНШОГО як спустошеність від усього хибного і ілюзорного має певні відтінки. Переживши цей стан людина виносить певне післязнання. Це знання якихось відчуттів від того, як у людини виникала відстороненість, як у неї зникали думки і таке інше.

Жак Деріда своїми роздумами, посилаючись на Лейбніца, встановлює, що поезія завдяки складним метафорам несе повноту. Тобто несе стан ІНШОГО. Цей стан ІНШОГО можна передати в поетичних текстах, зафіксувавши його як повнота. Жак Деріда пише про це так: «складні метафори... піднімаються майже до рівня божественності», та поетична краса, про яку говорив Лейбніц стосовно до поезії Ангелуса Сілезіуса, сприймаються як зовнішні атрибути формальної або концептуальної повноти» (Деррида 2001: 218). Жак Деріда підкреслює, що «коли ці форми, тобто онто-теологічний формалізм і поезія, протиставляються одне одному, не залишається нічого іншого, крім як стати заручником проблематичного протиставлення форми і змісту» (Деррида 2001: 218). Ми бачимо, що Деріда онтологію і теологію об'єднує в одне слово: «онто-теологія». Це об'єднання стає більш глибоким, коли розглядати конкретне переживання стану ІНШОГО філософа і релігійного адепта. Конкретика відображається, коли мова йде про певні характеристики стану ІНШОГО. Але коли абстрагуєшся від цих конкретних характеристик, то незрозуміло, про що йде мова. В негативній теології так часто і трапляється. «Негативна теологія призначена для того, щоб сказати дуже небагато, майже нічого» (Деррида 2001: 218). Негативна теологія – це певні твердження, через які можна дізнатися про характеристики певного суб'єктивного переживання людини. В нашому випадку – через переживання станів ІНШОГО. «Порожність – їх сутнісна і необхідна характеристика» (Деррида 2001: 219). Відчуття спустошеності вказує на те, що людину покинули упереджені думки, ілюзії, хибні уявлення, вона очистилася від інтелектуального сміття, яке не давало реально дивитися на світ.

Мистецтво намагається артикулювати цю спустошеність, зафіксувати її за допомогою символів чи якимось іншими засобами. Адже ця спустошеність має цінність, оскільки звільняє людину від усілякої хибності і упередженості. Так. Вона не має змісту. Але вона належить до такого переживання, яке заслуговує на увагу,

тому що це переживання дарує людині блаженний спокій і самодостатність. «Що стосується блаженства, то воно напроти, являє собою спокій. Воно цілковито самодостатнє, тобто позбавлене змісту» (Ясперс 1997: 152). В цьому стані «по пам'яті в свідомості спливають образи багатьох справ... Вони не головні, не важливі, мілкі» (Мурашкин 2020: 474).

Постмодернізм встановлює, що стан ІНШОГО міс- тиками фіксується в образі порожнечі, пустелі. І цей образ постійно повторюється. Але «чи не є пустеля парадоксальною фігурою апорії?» (Деррида 2001: 222). Мабуть, тут немає нічого загадкового. Просто ми маємо справу зі станом, при якому зникають будь-які образи, перетворюючи будь-що на пустелю. Цей стан має процес очищення. Тут йде процес очищення до стану пустелі. А це для людини – розчищення шляхів, розчищення для її особистості. Однак виникає питання, яке ставить і пост- модернізм: «Чи не є нерозчищений шлях також і умовою рішення або події, яка полягає у відкритті шляху, в його (пере)ході і, таким чином, у виході за його межі?» (Дер- рида 2001: 222).

Це так. Нерозчищеність, захаращеність, забрудне- ність психіки породжує бажання очиститись, звільнитися від того забруднення, стати вільним, свободним. Стан ІНШОГО – це спонтанне очищення психічної сфери людини від усього зайвого, від усіяких забобонів і упе- редженості.

Досліджуючи постмодернізм на прикладі філософії такого його представника, як Жак Деррида, можна реєст- рувати важливу думку про те, що в історії з приводу стану ІНШОГО формується фактично цілий напрямок культури зі своєю традицією. На тлі спонтанних безпо- середніх проявів стану ІНШОГО в містицизмі вибудову- ється цілий арсенал вправ і рекомендацій. Тобто пустеля спонтанного прояву стану ІНШОГО обростає. Постмо- дернізм, його представник Жак Деррида, помічає, що «незважаючи на цю порожність, те, що ми називаємо негативною теологією, росте і культивує себе як пам'ять, інститут, історія, дисципліна. Це культура зі своїми ар-

хівами і своєю традицією» (Деррида 2001: 222). Тобто на тлі безпосередніх проявів людського духу виростає опосередкована культурна традиція зі своїми дисциплінами і тренувальними вправами. Тобто виростає послідовне тренування, завдяки якому, звісно, неможливо отримати стан ІНШОГО як такий, як чисто спонтанний прояв. Але можна отримати подібні стани, про які і каже негативна теологія. Негативна теологія постійно хоче відійти від тої послідовності, яку сама ж і збудувала. Вона постійно хоче доторкнутися до безпосередності, до тої чистої спонтанності, з якої виникає стан ІНШОГО. Ця «негативна теологія, завдяки її прагненню відійти від якоїсь послідовності, є тою мовою, яка невпинно відчуває, піддає сумніву самі межі мови, особливо мови пропозиціонального, теоретичного, констатуючого...» (Деррида 2001: 222).

По відношенню до негативної теології постмодернізм вводить такий термін як «гетерологія» і вважає, що «негативна теологія стає не просто мовою, але... досвідом схоплення «сутності» мови: дискурсом мови, «монологом» (в тому гетерологічному сенсі, який було додано йому Новалісом і Гайдеггером), за допомогою якого мова говорить для себе» (Деррида 2001: 222). Мова для себе, мабуть, від того, що вона має «тенденцію ставити під сумнів образи, фігури, ідоли, риторику» (Деррида 2001: 223). Тобто тут йде процес заперечення і руйнації (спеціальної руйнації) того, що накопичила людина у своїй психіці. А це вже – певні процедури, певна техніка, технологія. Тому постмодернізм правильно ставить питання про те, що «негативна теологія є чимось (певним), і тому не є *ніщо*; вона прагне, швидше за все, до того, щоб стати чимось ніж *ніщо*» (Деррида 2001: 223). Постмодернізм показує, що негативна теологія – це певний культурний напрямок зі своїми принципами, технікою впливу, а не *ніщо*. Результатом цих впливів може бути *ніщо* в голові людини, коли порушуються і зникають всі конструкції з думок, заботони, упередженості. Тому у негативній теології і виникає образ пустелі при передачі певних думок з арсеналу практичних дій. Адже

результатом дій є пустеля в голові людини. А сам стан, стан ІНШОГО, теж ніяк не можна назвати, пізнати, осмислити. Однак цей стан є стан Бога. Він дарує людині свободу, свободу від усього хибного, ілюзорного.

Отже, Деррида в своїх постмодерністських творах зазначає, що «пустеля ствердила себе, і ніщо, крім пустелі, не могло мати місце. Дуже виразно, що «непізнаваний Бог» (Деррида 2001: 223). Він непізнаваний і фігурує як *ніщо*. А «ім'я Бога, про яке сказано, що він називає *ніщо* (тобто не це і не те)» (Деррида 2001: 224). Таке розуміння вищого, Божественного ми зустрічаємо не тільки в християнському містицизмі, а і в індуїстському (джнана йога), буддистському. Така негативна операція, коли кажуть «неті, неті», або «не те, не те» спостерігається скрізь, у всілякому містицизмі. Тут увагу спрямовано на саму людину, в її глибини. З цих глибин містики дістають свій вищий стан, стан ІНШОГО, стан ПРИПИНЕННЯ, стан Бога. Людина «маючи в собі самій внутрішню основу Буття, пізнану як Закон Буття, як Абсолют, людина стає самим Богом» (Жадько 2019: 192). Тут дух виступає «як самодостатня сутність (субстанція)» (Халапсис 2017: 265). Мова йде про дух. «Бог є дух» (Біблія 2011: 1132). «Я сказав: ви – боги» (Біблія 2011: 1141). Тобто все зводиться до певного стану людського духу. В постмодернізмі цей стан значиться як стан ІНШОГО. Це певне місце в людині, коли «бачиш своїм внутрішнім зором» (Мурашкин 2020: 474). «Саме це місце – в нас самих» (Деррида 2001: 225). Тобто все зводиться до людини, до її особливих станів. Мабуть, цим «апофатизм доходить ледве не до атеїзму» (Деррида 2001: 206). Адже ж все проходить в людині. І нема ніякого натяку на створення світу кимсь. Все замикається в суб'єктивному світі людини. В цьому світі переживається і вічність. Тут вічність виглядає як властивість певного особливого стану. Цей стан неможливо отримати якимось штучним шляхом. Цей стан приходить до людини сам або не приходить зовсім, як не прагнеш до цього. Тобто його якось досягти неможливо. Але вся негативна теологія, увесь апофатичний містицизм дають

настанови якомсь «просуватися до того, чого досягти неможливо» (Деррида 2001: 227).

Тобто у негативній теології ми зіштовхуємося з посиленнями на парадоксальні тексти, за якими треба йти туди, куди ти не можеш йти; дивитися на те, що не можеш побачити; почути те, що не звучить і не чути, і це буде означати, що ти там, де говорить Бог (Деррида 2001: 227). Тут мова йде про неможливе. Це неможливе в людині може перетворитися на можливість, що і надихне людину, дасть їй сили.

Можливість відкриває для людини не тільки апофатика, а взагалі увесь містицизм, релігія, езотерика, мистецтво. Якщо щось із цього не надихає людину, не відкриває для неї нові можливості, то воно і не існує для цієї людини.

Жак Деррида, посилаючись на Сілезіуса пише, що йде «мова про можливість найнеможливішого або навіть більш неможливого, ніж найнеможливіше» (Деррида 2001: 229).

Наука, розкриваючи закони природи, звужує можливість для людини. Ці закони не можна переступити. Людина пристосовується, як тільки може, до цих законів, щоб вижити, жити. Але все змінюється. І закони природи змінюються. А можливість може поширюватися. Про поширені можливості каже нам мистецтво, містика, релігія, езотерика. Цим поширенням можливостей вони надихають людину, вселяють в неї сили, надії, окриляють її.

Жак Деррида, цитуючи Сілезіуса, пише так:

*«Твоєю стрілою ти не можеш вразити сонце.
Моєю ж я зможу ввергнути вічне сонце
В мій вогонь»* (Деррида 2001: 229).

Тут перед нами розгортається текст митця, митця і містика в одному обличчі. Показано переживання могутності. Автор твору каже, що дехто не може вразити сонце. Проте він, автор, має таку могутність свого вогню, що може уввергнути вічне сонце в цей вогонь. Такі заяви можна розуміти, що вони на рівні суб'єктивних переживань. Насправді людина не може вразити сонце.

Нема такої можливості. Але людиною переживається ця можливість. Люди можуть мати «відчуття особистої величезної могутності – наче вони в дійсності здатні зробити все що завгодно» (Ясперс 1997: 159). В дійсності у людини немає можливості вразити сонце. Але суб'єктивно переживаючи таку можливість, людина отримує натхнення. Таке натхнення може дати митець-містик своєю творчістю, своїми творчими напрацюваннями, своїми творами.

Постмодернізм помічає, що апофазис негативної теології виражає певні парадокси, які при впливі на людину вводять її в шоківий стан, шокують. А шоком лікують шизофренію. «Апофазис репрезентує *дещо* начебто парадоксальної гіперболи» (Деррида 2001: 230). А «гіпербола засвідчує» (Деррида 2001: 231). Засвідчення людиною своїх спонукань, думок, почуттів є практичною вправою апофатичного містицизму. Тут свідчення розуміється, перш за все, як спостереження людиною потоку своїх думок. Коли людина спостерігає і споглядає потік своїх думок, почуттів, відчуттів, спонукань, то це в сучасній психотехніці значиться як медитація. В апофатизмі засвідчення проходить через гіперболу. «Це гіпербола засвідчує» (Деррида 2001: 231). «Гіпербола засвідчує. Вона засвідчує подвійно: сигналізує наявність відкритої можливості і провокує за допомогою сигналізації відкриття цієї можливості» (Деррида 2001: 231).

Апофатичність негативної теології стверджує безпристрасність. Але постмодерністські тексти, наприклад, роздуми Жака Деріда, помічають все ж таки пристрась. Апофатизми негативної теології «(випереджають і спрямовують не тільки дискурс, але й, перш за все, саме існування). Це устремління є їх пристрась» (Деррида 2001: 231).

Філософи-постмодерністи уважно розглядають творчість тих філософів, яких називають своїми попередниками. Так з приводу гетерології, негативної теології і містицизму Жак Деріда ретельно розбирає творчі напрацювання Мартіна Гайдеггера. Розбирається, перш за все, категорія «існування». Ця категорія, як вважає

постмодернізм, використовується для того, щоб не вживати такі поняття як «суб'єкт», «дух», «душа», «его». Це подібно тому, як в історії буддизму, який виріс з брахманізму, відмовився від назви «атман». Розглядаючи твори Мартіна Гайдеггера, постмодернізм ставить питання, чи вживається категорія «існування» для того, щоб не вживати такі поняття як «суб'єкт», «дух», «душа», «его»? І щоб не вживати категорії «Dasein»? У Мартіна Гайдеггера «Dasein» відкритий буттю за допомогою (реалізації) можливості виходу за межі того, чим є нині. Пристрасть: трансценденція» (Деррида 2001: 232). Так постмодернізм пояснює філософські сентенції Мартіна Гайдеггера. Тут важлива роль залишається за можливістю, що помічає постмодернізм, оскільки сам наполягає на тому, що можливість превалює в своєму значенні в мистецтві і містиці. Також постмодернізм не відкидає думку про те, що пристрасть не полишає те, що є трансценденцією. Але якщо торкнутися конкретних переживань людини, то вона може мати стани, коли немає ніякої пристрасті. Стан ІНШОГО – це саме такий стан. Він тримається в людині недовго. Але в ньому пристрасть не помічена.

Твори постмодерністських філософів правильно розуміють гайдеггерівське «Dasein» як рух тієї трансцендентності, яку започаткував ще Платон, оперуючи своїми категоріями. Мартін Гайдеггер, продовжуючи традицію Платона, каже про позаположеність відносно тотальності Буття. Однак постмодерністські судження є більш радикальними з приводу тотальності Буття, з приводу Божественного, з приводу тотальності. Постмодерністські судження мають орієнтир на те, що взагалі «для негативної теології вона є позаположеністю відносно буття як такого» (Деррида 2001: 232). Тобто постмодернізм орієнтує на те, що платонізм і неоплатонізм, а також філософія Плотіна з його Єдиним, для якого про вихід за межі буття або Бога це замало, якщо розглядається стан ІНШОГО. Потрібен вихід за межі імені взагалі, за межі можливості присвоєння імені Бога. За судженнями Жака Деріда «ім'я само по собі не є більш надійним. Саме

ім'я здається іноді і не присутнім тут і не надійним» (Деррида 2001: 232).

Ненадійність імені існує, бо ми маємо особливі тонкощі людських відчуттів станів. Ім'я може багато чого не вгадати. Але повністю відмовитись від певного імені не вдається. Тому залишається таке ім'я, як ІНШИЙ.

Залишивши за певним станом ім'я ІНШИЙ, акцентуємо увагу на важливій характеристиці. ІНШИЙ – це від того, що людина помічає, що вона стала іншою. Тобто в неї виникла протилежність. Якщо в неї був страх, то виникла абсолютна відсутність страху. Страх компенсувався зникненням страху. Людина стала іншою. А відсутність страху – це одна із сутнісних характеристик стану ІНШОГО.

Тобто виникає позаположеність. Постмодернізм помічає, що позаположеність – це не просто якась місце. Позаположеність – це рух трансценденції. Більше того – це щось вище. Переживаючи стан ІНШОГО, людина помічає таке, що вище цього стану нічого і нема. Постмодернізм фіксує в релігійно-містичній культурі те, що стан ІНШОГО, або рух трансценденції «перевищує самого Бога, буття, сутність, властиве або самість, Selbst Бога, божественність Бога» (Деррида 2001: 232). Тобто людина переживає стан, вище якого нічого немає. Жак Деррида в традиції постмодерну, досліджуючи твори Ангелуса Сілезіуса каже, що це вихід за межі Бога (Деррида 2001: 232). Тобто в релігійно-містичній культурі фактично мова йде про певний стан свідомості, який людина оцінює так, що вище цього стану нічого нема. Навіть цей стан є вищим за Божественний, виходить за межі Бога. Жак Деррида в традиції постмодерну, помічає це і фіксує в своїх творах, натякаючи на те, що з цього приводу «апофатичний дискурс завжди підозрювався в симпатіях до атеїзму» (Деррида 2001: 205).

Тобто постмодернізм каже про те, що вищий стан людини – за межами божественного. Деррида знаходить у Ангелуса Сілезіуса такі думки, в яких він каже про своє життя, що його життя і його світло знаходяться за межами божественного. Постмодернізм Жака Деррида

розцінює все це так, що «Виводячи себе за межі, цей рух радикально роз'єднує буття і пізнання, існування і знання» (Деррида 2001: 233). При цьому Жак Деррида загострює увагу на таких положеннях містичних текстів, які вищий стан свідомості, або стан ІНШОГО, прирівнюють до Бога, коли людина в своїх переживаннях каже: «Я – як Бог, і Бог – як я. Я також великий, як Бог: Він такий же малий, як я» (Деррида 2001: 233). Тобто в своєму вищому стані, стані ІНШОГО, людина стоїть на рівні з Богом. Вона сама себе свідчить як Божественне.

Постмодернізм знаходить відгук стану ІНШОГО в творах таких філософів-попередників, як Мартін Гайдеггер, Едмунд Гусерль. Так, розглядаючи феноменологічну редукцію Едмунда Гусерля була встановлена подібність з тими станами, які розглядає негативна теологія, знайдена подібність зі станом ІНШОГО. Тобто в цілому трансцендентальна феноменологія каже про ту сферу знань, про яку каже і негативна теологія. Відповіді на питання можна знайти у творах таких філософів, як Плотін, Гайдеггер, Гусерль, Левінас.

Постмодерністська філософія, розглядаючи стан ІНШОГО, загострює увагу на тому, що апофатика каже про те що Бога зовсім нема. Апофатиз стверджує: «Бога нема», або «Бог – ні це, і ні те, і не його протилежності». Апофатика стверджує і таке: «Буття не існує». Але постмодерністські філософи помічають, що по апофатичних контекстах можна бачити, що мова йде про те, що існує. Воно мета-метафізичне та мета-онтологічне, але воно є. Тому йде переміщення від об'єктивного до суб'єктивних переживань і станів. Ці стани в суб'єктивному світі людини виникають і деякий час існують. Тобто вони існують, мають буття. А нігілістичні твердження про неіснування – це практичні методи для того, щоб людина отримала особливі стани свідомості, відійшла від своїх думок-забобонів і подивилась на світ безпосередньо. Для цього існує допоміжна медитативна практика свідчення. Негативний спосіб отримання вищих станів свідомості є один зі шляхів. Але він пронизує і всі інші шляхи. Наприклад, є різні шляхи отримання вищих станів свідомості.

мости, коли мають на увазі йогу. Це такі шляхи дхьяни (медитації) як карма-йога, раджа-йога, бхакті-йога, джнани-йога. Але остання, джнани-йога, як негативна практика «неті-неті» (не те – не те), пронизує всі інші напрямки йоги. Так, наприклад, бхакті-йога – це спів мантр. Але, співаючи мантри, треба дивитися, як ти це робиш, дивитись ніби збоку на себе, відсторонюючись, негативно сприймаючи себе. А це вже елемент практики джнана-йоги. Тобто метод джнани-йоги проникає в бхакті-йогу.

Негативний спосіб споглядання ми можемо помітити, розглядаючи продукти різних напрямків культури. Жак Деріда, влітаючи свої думки в контекст постмодерністської філософії, стверджує, що всілякі тексти мають в якійсь мірі апофатику негативної теології. Так Жак Деріда у своїй праці «Залиши своє ім'я (Постскрипtum) *«Sauf le nom»* стверджує, що «не існує текстів, які не заражені в тому чи іншому ступені негативною теологією (навіть якщо в них мова і не йде про теологію, а автори їх не хочуть мати з нею ніякої справи). Негативна теологія присутня скрізь, але ніде – в чистому вигляді» (Деррида 2001: 235-236). Можна помітити, що більш виразно ця негативна теологія прослідковується у містичних текстах.

Постмодерністська філософія фіксує в історії містицизму ті погляди, коли за негативним способом споглядання «все, що знаходиться за межами того, що можна знати і мислити про Бога, доступно лише містикам» (Деррида 2001: 235). Але сучасний розвиток розуміння містицизму схиляється до такої думки, що подібне може переживатися і знатися людиною, яка стоїть взагалі поза містицизмом. А якщо казати про стан ІНШОГО, що переживається містиком, то цей стан може бути пережитий кожною людиною, бо він є в природі людини як компенсаторний процес. Це фактичне явище має прояв як компенсаторне осяяння. І воно може бути при певних умовах проявлене у кожній людині. А з приводу містицизму можна сказати, що він буває як теїстичний так і нетеїстичний. В нетеїстичному містицизмі містик переживає

стан ІНШОГО, не пов'язуючи його з Богом. Але цей стан ІНШОГО так само, як і у теїстичному містицизмі, каже про Бога, як Він є за межами образів. Усілякий містицизм, фіксуючи вищі стани свідомості, каже про те, що вони – за межами образів. У вищих станах людини образи як хибні сплетіння зникають, зникають як у теїстичного містика, так і у нетеїстичного містика. Вони зникають і у митця, який поза містикою взагалі.

Постмодерн помічає, що апофатизм негативної теології для досягнення вищого стану пропагує людині таку практичну дію, як залишатися *самим собою*. Стверджується, що ця практика має постійною. «Бути самим собою у всі часи» (Деррида 2001: 236). Але людина не може бути сама собою постійно, протягом всього часу свого життя.

В апофатизмі рекомендація людині, щоб вона була собою, розуміється як медитативна практика. Це особливо виражено в апофатизмі джнани-йоги індуїзму, а також у буддизмі. Для певної акцентуації особистості рекомендація бути самим собою важлива. Тоді людина не втрачає себе при якихось неважливих впливах ззовні, а йде своїм шляхом у творчих діях.

Особливо легко і природно робити таку медитативну практику, як бути собою, людям із шизоїдною акцентуацією. «За всіх обставин вони залишаються індивідуалами без страху втрати і відчуття вини» (Риман 2000: 316). Та коли від такої людини вимагають багато емоційної участі, то у неї може виникнути страх перед залежністю. Шизоїд – це людина незалежна за своєю природою. Шизоїдність – це акцентуація, не патологія, не шизофренія. Людині властиво обмежити себе від інших людей, ставати особистістю задля самостійної творчості, щоб бути неповторним у цій творчості, щоб бути неповторною особистістю в своєму творчому житті. Але така людина може мати «страх перед самовідданістю» (Риман 2000: 31), «страх перед близькістю в міжлюдських зв'язках» (Риман 2000: 33). Хоча ці зв'язки так чи інакше необхідні.

Повертаючись до теми медитативної практики бути самим собою, слід зазначити, що «не можна увесь час залишатися самим собою. Усіляке видовище захоплює нас при такій психологічній умові: з якимось із персонажів ми «зливаємося душею» (ототожнюємо себе з ними) і тому тривожимося за кожен їх вчинок» (Добрович 1987: 203). Бути самим собою, тобто розототожнити себе – це медитативна практика при надмірному ототожненні з тим чи іншим стороннім предметом, процесом, або стороннім життям. *Бути самим собою* – це неухильно йти за своїми принципами. А це важко. Це вольова практика, яка закінчується, просвітленням, осяянням, а на більш глибокому рівні – компенсаторним осяянням, або станом ІНШОГО, станом ПРИПИНЕННЯ, станом Бога, станом волі без зусиль.

Апофатизм говорить про більше. Необхідно бути «за межами буття, але й за межами своїх же власних дарів» (Деррида 2001: 237). Тут, торкаючись життя конкретної людини, можна сказати, що «при зростаючому самозабутті нам подобається звільнення від кайданів власного «Я» (Риман 2000: 321). Можна сказати, що в житті треба вчитися також відсторонюватися від самих себе. Щоб цьому треба навчитися бути самим собою. Тоді за компенсаторними процесами можна отримати звільнення від самих себе, від свого застарілого «я».

Вдаючись до психологізму при розгляді ототожнення і розототожнення в людині, постмодернізм з'єднує питання філософії і релігійної містики. Тим самим постмодернізм творить у філософії онто-теологічну метафізику. Так «онто-теологічна метафізика», наприклад, фігурує в текстах Жака Деррида як філософія (Деррида 2001: 237).

Постмодернізм помічає, що апофатична теологія і містика в цілому абсолютизують той вищий стан людського духу, який розглядається. Цей стан – внутрішній, суб'єктивний. Однак він реально виникає у людини. Людина абсолютизує цей стан як незрівнянний, вищий. Жак Деррида помічає, що у містиків і теологів апофазису «мова про абсолютну трансценденцію, яка заявляє про

себе зсередини» (Деррида 2001: 237). Тобто мова йде про внутрішню самість людини, яка абсолютизується самою людиною, оскільки вона дає свободу і в той же час регулює все в найскладніших умовах. А це є стан ІНШОГО – як регулятор усіляких проявів людини.

Досліджуючи твори Ангелуса Сілезіуса, Жак Деррида констатує той факт, що в цих творах немає змісту Нового Заповіту, хоча містицизм Ангелуса Сілезіуса належить до християнства. Події Нового Заповіту Ангелус Сілезіус не передає. Не передає він того, як прийшов Христос, не передає догматів трійці. Нема в його творах історії про Христа. Ні сюжетів з Нового Заповіту, ні догм цього Заповіту, ніяких віровчень християнства. Там нема ніякої історії християнства. Зміст творів Ангелуса Сілезіуса позбавлений ідеї спасіння, ідеї гріха, які є в Новому Заповіті. І це є властивістю творів інших апофатичних християнських містиків. За це на них всіх і влаштовували гоніння. І на Сілезіуса, і на Екгарта.

Жак Деррида приходять до висновку, що апофатизм у містицизмі є маргінальним явищем. Апофатизм є дисидентство і ересь.

Дисидентство підривало підвалини християнства. І воно переслідувалося, оскільки не передавало основних сюжетних ідей. Однак це не означає, що в Святому Письмі не міститься інформаційного змісту про вищі стани свідомості, про Божественні стани, про стан ІНШОГО. Офіційна церква цього просто не помічала (бо тоді не розпалюються пристрасті і не заробляються гроші). Чи вона до цього ще не доросла, не зрозуміла символічності Святого Письма.

Святе Письмо – це тексти чисто символічні. В них порушені часові, просторові та інші реалії. Через порушення реалій передається внутрішній стан людини. Бо мета Святого Письма – передати вищий стан людської свідомості, який значиться як Всевишній. Цей стан переживається як «Стан Безсмертя», трансний стан. В трансі людина втрачає чітку орієнтацію в часі та просторі (Забіяко 2009: 999). І, щоб передати цей стан іншій людині в комунікативному процесі, порушуються часові

та просторові реалії. Вони порушуються при передачі, оскільки у людини, яка переживала цей стан, порушені й навіть втрачені чіткі орієнтації в часі та просторі. Втрачено чіткі орієнтації в часі та просторі (Забіяко 2009: 999), і ці втрачені орієнтації передаються через перекручення, викривлення і спотворення часової і просторової реалії задля того, щоб виразити внутрішній стан людини, стан вищий, стан Всевишнього, який відкриває можливість.

Це стосується всілякого Святого Письма: Вед, Авести, Трипітаки, Дао де цзін, Тори, Біблії, Корану. Тексти набувають казкового забарвлення. Вони символічні й багатозначні, впливають на чуттєву, ірраціональну сферу людини. Тому релігійні тексти Святого Письма ми відносимо до текстів художніх, текстів, які створили релігійні пророки і містики як митці.

Щоб продемонструвати, як перекручує і викривляє об'єктивні реалії Святе Письмо для того, щоб передати внутрішній стан людини, яка переживає Вище, або Всевишнього, розглянемо Біблію.

У Біблії часову і просторову дійсність викривлено, однак вона відображає «Стан Безсмертя», який переживається людиною. Стан Безсмертя тут є стан ІН-ШОГО, який є над усім, відчувається над усім.

Викривлення часової дійсності можемо спостерігати, коли Ісус Христос каже про те, що перш ніж був Авраам, Він є. Ісус Христос каже так: «Авраам, ваш батько, сповнений був радощів звидіти день мій – і звидів, і втішився» (Біблія 2007: 118–123. Йо 8:56). Але юдеї йому кажуть: «Ще й п'ятдесят років нема тобі, а ти Авраама бачив?» (Біблія 2007: 118–123. Йо 8:57). Тоді Ісус Христос каже юдеям так: «Перш ніж був Авраам, Я є» (Біблія 2007: 118–123. Йо 8:58). Тобто Ісус Христос викривляє час, адже Авраам жив задовго до нього і він не міг зустрічатися з Авраамом реально в своєму житті. Але Ісус Христос, викривляючи час, передає свій внутрішній стан, Вищий стан, стан Всевишнього. Коли у людини є цей Вищий стан, то вона відчуває абсолютне

своє існування. Ісус Христос і передає цю абсолютність, викривляючи реальність часу, викривляючи дійсний час, ставлячи своє існування поза часом.

Ісус Христос, передаючи стан свого духу як Вищий стан, як Вишній, переміщує і просторові реалії. Він каже: «Я – хліб, який з неба зійшов» (Біблія 2007: 118–123. Йо 6:41). Але юдеї не можуть зрозуміти, як це він зійшов з небесного простору, який у нього над головою як безкінечність. Вони кажуть: «Чи то ж не Ісус, син Йосифів, що його батька-матір ми знаємо? Як же він тепер твердить: *Я зійшов з неба?*» (Біблія 2007: 118–123. Йо 6:42). Але Ісус Христос зійшов з просторів вищого свого духу як небесного. Він зійшов не з просторів реального неба, яке у нього над головою, а з просторів свого вищого небесного духу. Тобто тут ми бачимо зсув просторової дійсності задля передачі свого стану свідомості, Вищого стану як Всевишнього.

У Біблії багато такого, що протирічить фізичній реальності. Але якщо розуміти біблійні символи як внутрішній світ людини, то нема ніяких протиріч. В уявленні людини все може бути.

Біблія починається словами «На початку» (Біблія 2007: 118–123. Бут 1:1). Якщо цей початок розуміти як внутрішній початок людини, то все стає на свої місця і немає ніяких протиріч. Внутрішній початок – це все в біблійних історіях проходить як уявлення людини, яка пояснює шлях до Всевишнього, шлях до стану ІНШОГО. Хоча шляхи Господні несповідимі. І Божественний стан, стан ІНШОГО приходить спонтанно, незрозуміло коли і звідки, раптово.

Досліджуючи творчість Ангелуса Сілезіуса, Жак Деріда як представник постмодерністського напрямку філософії загострює увагу на твердженні про те, що «Бог там, куди не можна дійти» (Деррида 2001: 239). Це твердження вказує на те, що Божественний стан не можна отримати, йдучи до нього, використовуючи якісь штучні методи, застосовуючи якусь штучну практику. Тобто шляхи Господні несповідимі. Стан Бога приходить до

людини чисто спонтанно, незрозуміло за яких причин, приходить раптово. Мабуть, має бути певний спосіб життя, який спонукає проявлятися таким станам людини як Божественний стан, стан ІНШОГО. Мабуть, це вольові зусилля: йти шляхом своїх принципів і, тим самим, бути собою, що раптово змінюється просвітленням, осяянням, компенсаторним осяянням.

Жак Деріда загоstrує увагу ще на такому висловлюванні Ангелуса Сілезіуса, як «Бог за межами творіння» (Деррида 2001: 239). Це висловлювання Ангелуса Сілезіуса показує, що цей стан Бога, або стан ІНШОГО, не належить безпосередньо до творення, до процесу творчості. Тут твориться розпад, відбувається зникнення усіляких хибних ілюзорних образів, припинення дій, припиняється усіляке роблення, «припиняється це роблення як непотрібне» (Мурашкін, 2020: 474). Це стан ПРИПИНЕННЯ. І тому кажуть, що «істинна природа Бога в тому, щоб не мати якостей» (Деррида 2001: 239). Тут мається на увазі зміст свідомості людини, яка переживає стан Бога, або стан ІНШОГО. Зміст цієї свідомості, хибний та ілюзорний зміст, руйнується як непотрібне, і тому не має ніяких якостей. Проте сам стан Бога, або стан ІНШОГО, як конкретний психологічний стан конкретної людини все ж таки має певні якості. ІНШІСТЬ – це вже певна якість. Людина відчуває, що вона стала ІНШОЮ. Більше того спостерігається така якість, що людина стала абсолютно ІНШОЮ.

Але Жак Деріда як представник постмодерністського напрямку мислення задає питання: «Чим є побутування (*l'être de l'étant*) як абсолютно інше?» (Деррида 2001: 239). І Жак Деріда в апофатичних творах містиків знаходить цю абсолютність в «безтурботній непроникливості, пронизливій нечутливості» (Деррида 2001: 240). Але це шлях до байдужості. І тоді виникає питання: як безтурботність у стані ІНШОГО робить можливим побутування без байдужості? Це важлива знахідка постмодерністського напрямку мислення. Але знахідкою є і те, що Деріда як представник постмодерністського напрямку

ку відкриває безтурботність, яка є характеристикою стану ІНШОГО. Про це каже вся містична філософія – від Майстера Екгарта до Гайдеггера.

Але, як помічає Жак Дерида як представник постмодерністського напрямку тут «нічого не сказано про любов» (Деррида 2001: 240). Це змушує нас зануритися в питання психологічних типажів людини.

Постмодернізм помічає, що апофатичний містицизм проповідує людям бути собою, залишатися в своєму істинному «Я». Але цей вид містицизму не каже про любов. Тут немає закликів любити, як це записано в Новому Заповіті, немає заклику віддавати себе іншій людині, відмовитися від самого себе в пориві любові.

В житті людини має бути і те, й інше. Потрібно якоюсь мірою бути самим собою. Але треба і віддавати себе в стосунках з іншими людьми. В людині все має бути в гармонії. Але чому в апофатичному містицизмі акцент робиться не на любов, а на те, щоб бути самим собою?

І тому це змушує нас зануритися в питання психологічних типажів людини. Справа в тому, що стан ІНШОГО є компенсаторною реакцією (компенсаторним осянням) на страх, стан коли у людини зникає страх.

Відомо, що у різних типажів людей формуються страхи з приводу різних речей. Шизоїдний типаж боїться стати залежним, бути зобов'язаним чимось. Тому шизоїди «бачать захист від страху в дистанціюванні і звільненні від зв'язків» (Риман 2000: 97). Тобто шизоїди наполягають на тому, щоб бути самими собою. Це позбавляє їх в якійсь мірі від страху, страху бути залежними. А «для депресивних особистостей близькість означає безпеку і захищеність, для шизоїдів – погрозу і обмеженість їх автаркії і, навпаки, дистанціювання для шизоїдів – це безпека і незалежність, а для депресивних особистостей – погроза їх існуванню і страх залишеності і самотності» (Риман 2000: 97). Тобто любов і самовідданість більш властиві депресивній особистості. Тому така практика апофатичного містицизму як бути самим со-

бою більше підходить шизоїдному типажеві. Але в людині все повинно бути в рівновазі і гармонії. Тоді є можливість отримати стан ІНШОГО.

Твердження про те, що «Інший є Бог» (Деррида 2001: 240) в постмодерністських сентенціях Жака Деррида підкріплюється тим, що це абсолютно ІНШИЙ. Такий «інший втрачає своє ім'я» (Деррида 2001: 240). Йому властива «певна пасивність» (Деррида 2001: 241).

Звичайно постмодернізм ІНШОГО розуміється по-різному. Тож *інший* – це може бути інша людина. Але якщо мова заходить про ІНШОГО в апофатичному містицизмі, коли «всякий інший є абсолютно інший» (Деррида 2001: 242), то постмодернізм все ж орієнтується на «іншого всередині себе» (Ортіс 2003: 477) як певний стан людини, стан який досягається певними процедурами. Зазвичай мова йде не про чисту спонтанність виникнення стану ІНШОГО. Тут говориться про певну практику. Ця практика доводить, що для досягнення стану ІНШОГО треба відкинути самість, своє «я». Більше того, треба «полишити самого Бога, покинути його» (Деррида 2001: 244). Тут мається на увазі покинути Його в думках, не чіплятися за Нього. І взагалі, «все залишити» (Деррида 2001: 245). Полишити намагання «зрозуміти Бога» (Деррида 2001: 245). А «Бог є Єдина Самість» (Деррида 2001: 245). Однак треба полишити все, прийти до «зовсім невідомого» (Деррида 2001: 245).

Апофатичний містицизм проповідує людині ні за що не чіплятися, полишити все, навіть Бога, полишити розуміння Бога. Тобто ми маємо справу з певною практикою людини, незалежно до якого типуажу ця людина належить. Як помічає Жак Деррида «Бог живе і вмирає в нас» (Деррида 2001: 248). Він загострює увагу на тому, що апофатичний містицизм каже про те, що нічого не живе поза вмиранням. Навіть Бог повинен вмерти. Не можна думати про наслідування Богом життя поза смертю. Такі постановки питань шокують. Але практика апофатичного містицизму каже не про справжню смерть, а про стан подібний смерті, коли людина зали-

шає все, що можна, коли вона зовсім не чіпляється ні за що, коли в ній вмирає все хибне, ілюзорне, вмирає її застаріле «я». Від того зникнення всього, зникнення самої особистості людини, виникає оновлення цієї особистості. І людина переживає стан ІНШОГО.

Постмодерністська схильність Жака Дерида помічає протиріччя апофатичної теології. В ній присутні два устремління, які змагаються між собою. Одне устремління говорить, що необхідна відсутність усілякого устремління. Інше устремління каже про те, що треба «включити в себе все» (Деррида 2001: 249). А це нагадує різні медитативні практики. Тут і концентроване мовчання, і відчуття всього власною шкірою. В таких устремліннях, які змагаються між собою, можна знайти просто рекомендації до різних медитативних практик. А ці медитативні практики можна поєднати і зовсім припинити змагання.

Жак Дерида говорить про «традицію від Плотіна до Гайдеггера (хоча він і не посилається на Плотіна) і Лакана (який не цитує їх обох)» (Деррида 2001: 250). Тобто помічено подібність апофатики – від прадавніх часів до сучасності, до сучасного модернізму і постмодернізму. Більше того, цю подібність можна побачити не тільки в християнстві, а і в інших релігійно-містичних культурах: в брахманізмі, буддизмі, даосизмі.

З приводу розуміння стану ІНШОГО бажано загострити увагу на роботі Жака Дерида «Як уникнути розмови: денагації (*Comment ne pas parler*)». Справа в тому, що в цій роботі з приводу негативної теології намічаються «пошуки у певній платонівській або неоплатонівській традиції; після Діонісія – просуватися аж до модернізму, персоніфікованого Вітгенштейном» (Деррида 2001: 252). Але тут Жак Дерида радить представляти негативну теологію як певну установку відносно мови. Для розуміння стану ІНШОГО як компенсаторного осяяння, що є в природі людини, цього замало. Тому потрібні доповнення фактичних матеріалів з психології, антропології та інших наук.

При цьому Деріда робить припущення, що негативна теологія орієнтується на те, що предикативна мова, якою написані твори, не є адекватною відносно сутності. Тут Жак Деріда під сутністю розуміє надсуть Бога, коли буття – за межами Буття. І тут постмодернізм Деріда погоджується з тим традиційним положенням про те, що в негативній теології негативне може наблизити до Бога. Тут негативне, або апофатичне, може «підготувати нас до мовчазної інтуїції Бога» (Деррида 2001: 252). Але слово «інтуїція» вже орієнтує нас до суб'єктивного світу людини. Разом з цією мовчазною інтуїцією і сам Бог виступає як певний стан людини. Але стан людини – це вже конкретика. Бог – це вже абсолютизація певного стану як неперевершеного, вищого. В постмодернізмі є тенденція цей стан вважати станом ІНШОГО.

Стан ІНШОГО – це суцільна загадковість для тієї людини яка не переживала ніколи цей стан. Для такої людини цей стан зовсім незрозумілий. І для цього стану не підбереш визначення. В класичному апофатичному містицизмі цей стан як Вищий, Божественний фіксується запереченням. Те, що цей стан є, фіксується, що він не те і не це, не чуттєве і не думка, не внутрішнє і не зовнішнє, не присутність і не відсутність, не активне і не пасивне. Цей стан – певна суб'єктивна реальність. А поняття або ім'я не відображають цей стан. Більше того «він не є і зберігає мовчання про те, що є (Деррида 2001: 252). Тобто по відношенню до стану ІНШОГО робиться процедура заперечення. Як помічає Жак Деріда, тут присутня «риторика спростування знання, концептуальної детермінації і аналізу» (Деррида 2001: 253).

Розглядаючи апофатизм через призму мови, Жак Деріда помічає те, що коли людині нічого сказати або вона взагалі не хоче висловлюватись, казати щось нове, то вона може використовувати техніку негативної теології. Але ця техніка існує зовсім не для того, щоб людина від свого небажання щось зрозуміле казати вдавалася в апофатичні заперечення всього, усілякої думки. Апофа-

тичний негативізм існує як техніка спростування знання, знання непотрібного, непотрібних дій з приводу цього знання, непотрібних дій і усіякої такої діяльності, діяльності дріб'язкової. Апофатизм негативної теології існує в релігійно-містичній культурі не для того, щоб людина, яка не бажає висловлювати свої думки, або людина, якій нічого сказати, застосовувала техніку цього апофатизму. Апофатизм існує задля очищення від непотрібних і хибних знань, концептуальних детермінацій, від аналізу непотрібних висновків, і взагалі припинення непотрібних дій, усіякої непотрібної діяльності. Тому стан ІНШОГО можна назвати станом ПРИПИНЕННЯ. Застосування методологічних правил апофатизму очищують і оживляють душу. Вони вплетені в різні культурні напрямки, а не тільки існують в релігійно-містичній культурі. Тому навряд апофатизм прагне довести, що він не асимілюється технікою симуляції. Це не входить у його завдання. Апофатизм не прагне довести, що він не асимілюється технікою пародії або механічного повторення. Він не займається цим. Молитва ще може застосовуватися. Проте апофатизм не прагне довести це. Молитва випереджає апофатичні висловлювання.

Молитва – це екстаз, катафазис, катафатичність, а не апофатичність. Людина виходить із себе, втрачає себе, діє в напрямку вибраного ідеалу. Після цього настає і триває стан ІНШОГО, апофатичність. Стан ІНШОГО – це енстаз, апофазис. Людина входить в себе, стає собою, не діє, призупиняє дії як непотрібне. Екстаз і енстаз – це крайні випадки. А так людина живе у власній свідомості, свідомим, вольовим життям лише з невеличким присмаком екстазу і енстазу. Присмаки екстазу і енстазу, вплетені в дії людини, передаються і присутні у всіх напрямках культури, не тільки в релігійно-містичній культурі. Жак Дерида, інші представники постмодернізму вважають, що апофатичну властивість негативної теології розповсюджено у всілякій культурній сфері, у всіляких проявах мови. Так Дерида розглядає

техніку повторення, бачить у ній небезпеку, хоча присутня і надія на краще.

Повторення як техніка, що веде до екстазів і ентазів, – це ігнорування небезпеки. Хоча це ігнорування може бути і поза цими станами свідомості. Деріда вважає, що «якщо сама небезпека і неминуча, звинувачення, що з нею пов'язані, не варто відносити лише на рахунок апофатичного моменту негативної теології. Їх слід розповсюдити на всю мову, і навіть більш того – на всю явленість як таку. Ця небезпека ув'язнена в самій структурі знака» (Деріда 2001: 253).

Жак Деріда помічає, що існує ритуалістичний комплекс тренувальних вправ – задля того, щоб людина засумнівалася в усьому. Ці вправи якимось віддалено нагадують негативну теологію, адже тут людина заперечує все, та при тому нічого не стверджує. Такий нігілізм подібний вправі для досягнення певного стану, стану подібного ІНШОМУ. Хоча справжній стан ІНШОГО виникає чисто спонтанно, без усіяких вправ, раптово.

Коли все заперечується і нічого не стверджується, то тоді не з'являється ніякого нового знання. Таке заперечення подібне тренувальній вправі по досягненню певного стану людини. В нашому випадку це досягнення стану, подібному стану ІНШОГО, стану ПРИПИНЕННЯ.

Якщо такий апофатизм, коли все заперечується і нічого не стверджується, присутній в теології, то подібна теологія ніяк не прогресує. Все залишається на одному місці і при Діонісії Ареопагіті і при Майстері Екгарті і при сучасних філософах-модерністах, таких як Мартін Гайдеггер. Такі апофатичні вправи Жак Деріда розповсюджує і на атеїзм. Він вважає, що «тут представлена істина негативної теології» (Деріда 2001: 253).

Але істина атеїзму – це не сфера теології зовсім. І це – не вправи, за якими все заперечується, і немає ніяких стверджень, як це відбувається в апофатизмі. Атеїзм – це світогляд, який якраз стверджує, що немає нічого надприродного, і нічого не існує поза природою. Ате-

їзм також і заперечує. Він заперечує існування Бога, який над природою. Тобто в атеїзмі є і заперечення, і ствердження. Це не так, як в апофатизмі вправ негативної теології – лише одні заперечення. В атеїзмі стан ІНШОГО – це певний стан людини, стан компенсаторного характеру.

З приводу стану ІНШОГО, то, будучи істинним, цей стан може потрапити в категоріальні структури як атеїзму так і теїзму, тобто теології. Якщо стан ІНШОГО розуміється як особливий стан людини, що вийшла із природи, стан як компенсаторна реакція, компенсаторне осяяння, здатне очищувати і відкривати можливості адаптуватись до зовнішнього середовища; то така послідовність мислення розуміється атеїстичною філософією правильною, істинною. Втім цей стан ІНШОГО може абсолютизуватися як ідеал, як ідеальний стан людини. Але коли стан ІНШОГО абсолютизується і стає над природою як Бог, який цю природу створив, то цей стан стає істиною теїзму, потрапляє в категоріальний апарат теології, негативної теології або якоїсь іншої теології. Тобто стан ІНШОГО може бути в світоглядних уявленнях різного характеру. Цей стан може розглядатися як результуюче певних вправ, а може розумітися як чисто спонтанне явище, причини виникнення якого складно встановити через його раптовість.

Апофатизм як певна вправа каже про Всевишнього, або про стан ІНШОГО, що цей стан «не є не *те*, не *це*». Тут предмет розмови стає взагалі над усіляким дискурсом. А це та сама розмова про ніщо. Це абсолютне заперечення без якихось стверджень. Однак це не означає, що це все – розмова заради розмови. Розмова йде заради того, щоб випробувати те, про що йде мова; тобто випробувати якісь відблиски стану ІНШОГО. Через досвід мовлення, через якісь квазі-тавтологічні звороти донести відбитки того стану, з приводу якого йде розмова. Людина, яка критично налаштована, шляхом заперечень у своїх висловах доносить до слухача можливість випробувати мову, а разом з нею і відгомін, від-

биток предмета розмови; тобто відбитки стану ІНШОГО, про який йде розмова. Тобто розмова не йде про ніщо. Тут розмова – як натяки на існування стану ІНШОГО, стану ПРИПИНЕННЯ.

Коли піддаємося сумнівам, то увесь апофатичний дискурс, усі твердження перетворюються на заперечення; негативність стає гранично високою, від чого увесь дискурс, які б форми він не приймав, нагадує апофатичну теологію. На теологічність вказує те, що мова йде про Бога. При цьому може використовуватись Його особисте ім'я, а може використовуватись якесь інше. У всякому разі, ім'я Бога гіперболізується, але через негативність, через заперечення. І тут ми спостерігаємо не просте заперечення, як це буває при застосуванні імені Бога. Ім'я Бога застосовується там, де ті чи інші речі і явища не можуть бути визначені. Якщо те чи інше не можуть визначити, то посилаються на Бога. Якщо не можуть встановити причини виникнення того чи іншого явища, то кажуть, що те все – від Бога. Бог і Його ім'я завжди там, де заперечувальна сентенція демонструє загадковість, таємничість. Тут негативність вибудовує саму Божественність. Але в розвиненому дискурсі все змінюється на те, що саме Божественність все змінює і вибудовує. Бог робить заперечення. Бог є істина всілякого заперечення. Так будується дискурс негативної теології. Хоча Вищий стан, стан ІНШОГО – це недіяльність, що виразно показує даосизм. А от атеїзм всю цю негативну теологію уявляє продуктом людини, яка прагне компенсувати свої недоліки. Коли мова заходить про Бога як стан ІНШОГО в людині, то все розуміється так, що плоди, які приносить Бог, з'являються без причини. Це відбувається тому, що стан ІНШОГО є явищем чисто спонтанного характеру. А вправі, які існують, щоби отримати стан ІНШОГО, – це вправі для отримання станів подібних стану ІНШОГО.

Жак Деріда помічає, що негативна теологія хоче залишити за собою найвище, надбуттєвість, тобто те буття, яке за межами Буття, за межами всілякого заперечення.

чення. Тобто тут йде абсолютизація, щоб людина поза цим не могла і не бажала щось розуміти й жити. Як помічає Деррида, це йде ще від Діонісія Ареопагіта, який розумів і стверджував, що «Бог як буття за межами Буття або Бог поза, без Буття» (Деррида 2001: 256-257). Тут за Жаком Деррида «цим перевищується альтернатива теїзму і атеїзму, яка конститує себе, зважаючи на те, що можна назвати, іноді доволі нехитро, існуванням Бога» (Деррида 2001: 257).

Тобто Жак Деррида вважає, що існує перевищення альтернативи теїзму і атеїзму. Існування Бога – це перевищення альтернативи теїзму і атеїзму. Однак все одно мова йде про Бога. А атеїзм зовсім може відкидати такий стан речей. Через це і зникає перевищення альтернативи теїзму і атеїзму. Для атеїзму взагалі не існує Бог як об'єктивність. А стан ІНШОГО – це просто певний стан людини, стан-компенсація, стан компенсаторного осяння. Тобто людина сама абсолютизує цей стан, тому що він компенсує їй усілякі недоліки, дає можливість відчутти свободу і щастя, дає можливість відчутти стан, при якому немає ніяких проблем зовсім.

Жак Деррида все це, мабуть, теж враховує, бо далі доводить: те, що він пише, не повинно обов'язково належати негативній теології. Можливість «онтологічної ставки надбуттєвості» (Деррида 2001: 257) ми бачимо у творах Діонісія Ареопагіта і Майстера Екгарта. Так Майстер Екгарт пише про те, що все існує в своєму бутті, а Бог існує поверх Буття. Бог рухається в не-бутті. За Майстером Екгартом Бог розташовується над Буттям, піднімається; і Його не можна зафіксувати в думках, бо Бог є і не *те*, і не *це*. Майстер Екгарт каже, що коли хтось вважає, що він пізнав Бога, навіть якщо він і знає щось, то не знає про Бога нічого. Це можна розуміти так: якщо кажемо щось про Бога, то ми в цю мить втрачаємо цього Бога, бо Він – поза нашими словами і думками. Таке розуміння про Бога в християнстві подібне до того, що кажуть про Дао в даосизмі. Дао де цін починається із твердження про те, що Дао, яке може бути виражено

словами, не є постійне *дао*. Тобто стверджується те, що Бог-Дао – поза словами, поза мовою, поза уявленнями. Так в Торі стверджується, що Бог – поза уявленнями. Це просто певний стан людини. Але це стан досконалості коли в людині вмирають усілякі ілюзії, хибні думки, галюцинаційні уявлення, упередження. Тому Майстер Екгарт каже про те, що Бог не є Буття і що Він вище Буття (цінується певний стан). А таке казати – то це умовність, від якої у людини зникає стан Бога. Про Бога не кажуть зовсім. А коли що-небудь і кажуть, то це – самі парадокси. Наприклад, Августин Блаженний каже про те, що Бог мудрий поза мудрістю, добрий поза добротою, могутній поза могутністю. Такими парадоксами засіяне не тільки Святе Письмо сходу і заходу, засіяні Веди, Авеста, Трипітака, Дао де цзін, Тора, Біблія, Коран. Такими парадоксами засіяна не тільки негативна теологія християнства, а й брахманізму, буддизму, даосизму. З цього приводу слід відзначити коани дзен-буддизму. Там парадокс заперечливого характеру – це норма. Феноменальне заперечення проникає скрізь. Мабуть, через те, що про Вищий стан, стан ІНШОГО нічого й сказати. Проте, збираючи конкретні біографічні висловлювання, які проголошують адепти різних містичних напрямків, переживаючи стан ІНШОГО, можна скласти певні враження. Адже стан ІНШОГО залишає в людині певний відбиток, «слід» (Деррида 2001: 259). Жак Деррида розуміє цей слід як певний конструкт, що існує ще до імені, слова, існує ще до поняття. Це те, що було не тільки до Буття, до присутності, присутності теперішнього, але було і до відсутності, до надсутності. Однак воно «вбирається в слова і, тим самим, в логіку і онто-теологічну граматику» (Деррида 2001: 259). Тобто визнається можливість того, що цей містичний феномен можна якось пізнати. Хоча стверджується, що «надсутність є якраз це верховне буття, яке залишається невідповідним буттю всього того, що є *ніщо* – ні присутнісне, ні відсутнісне» (Деррида 2001: 259). Такі пояснення все одно залишаються в традиції класичного містицизму.

Хоча це є напрацювання постмодерністського періоду. Тут стан ІНШОГО як абсолютний стан докорінно не відрізняється від традицій, які склались в історії містицизму. «Говорячи про Абсолют, представники позаконфесійного постмодернізму не визнають якісь його конкретні особливості, подають як невимовну і незбагненну реальність, що знаходить свій вияв через творчість людини» (Колодний 2020: 175). Тобто постмодернізм звертається до «обіцянки присутності, адресованої інтуїції або прозріння» (Деррида 2001: 259). Так, мова йде про творчий процес. Але стан ІНШОГО – не є творчий процес як такий. Стан ІНШОГО розглядається, коли у творчому процесі зникає все застаріле, коли людина перестає робити щось непотрібне. А загострювати увагу на творчому процесі в цілому, на інтуїції і прозрінні – це означає, що постмодернізм повторює істини, які висловлювались і в класицизмі і в модернізмі релігійно-містичної культури, хоча релігійно-містична культура інтуїцію і прозріння обожнювала, піднімала їх над усіляким Буттям. Тут інтуїція сяє більше, ніж саме світло. Вона Божественна. За класицизмом містичної культури для отримання цієї Божественності є умови. Так Діонісій каже, що треба відмовитись від чуттєвих і розумових дій, а займатися вправами містичних роздумів. Відмова від дій нагадує нам даосизм, який говорить про не-діяння. Але в стані ІНШОГО припинення дій виникає раптово, спонтанно. Для цього не треба свідомо відмовлятися від дій. Стан ПРИПИНЕННЯ виникає, коли дії хибні, виникає раптово, припиняючи ці дії.

Відсторонюючись від усього, людина підносить до Божественної темряви. У апофатизмі Діонісія світло і темрява вживаються парадоксальним чином, щоб шокувати людину. Апофатичний містицизм шокує, вибиваючи людину з повсякденності, вказуючи на те, що є поза Буттям і знанням, вказуючи на божественне, яке сягає за межі Буття.

Розглядаючи класичний містицизм, постмодернізм загострює увагу на містичній єдності Божественно-

го незнання, яке є істинним прозрінням, істинним знанням. Така гра слів – у традиції апофатичного містицизму. Ця гра слів шокує, вибиває людину з повсякденного мислення. Але це є практика отримання особливих станів свідомості. З такими станами може виникнути стан подібний стану ІНШОГО. З цим станом постмодернізм пов'язує і одкровення, яке досягається піднесенням і прозрінням як чистою інтуїцією невимовної мовчазної єдності. Це те, що неможливо досягти мовою, адже воно – поза мовою. Стан ІНШОГО – поза мовою. Тут постмодернізм апелює до мовчазної єдності з невимовним. А це – в традиції містичної культури. Постмодернізм бачить цю традицію апофатичного дискурсу і руху, де присутній досвід невимовного і німого розсуду з часів Діонісія Ареопагіта до Вітгенштейна, тобто до часів модерну. Вітгенштейн показав, що невимовне існує насправді. Це містичне (Деррида 2001: 261). Тобто, розглядаючи апофатичний містицизм, постмодернізм все підводить до того, що ще з часів модернізму Вітгенштейна мова йшла про щось таке, що справді конкретно існує. А це зводиться до існування певного конкретного стану людини. Це стан ІНШОГО. Він існує. Але він невимовний. Більш того, в цьому стані людина мовчазна. То як же отримати від цієї людини істину про реальне положення речей з приводу того стану, який вона переживає? Якщо ця людина в іншому стані, то від неї отримуємо інші істини про той стан, який вона переживає. А істини про стан ІНШОГО ми не можемо отримати, оскільки людина мовчить, вона мовчазна в цьому стані.

Переживаючи стан ІНШОГО, людина на письмі все ж таки може фіксувати цей стан. Цим і займалися видатні містики, такі як Діонісій Ареопагіт, Майстер Екгарт. Жак Деррида в традиції постмодернізму, оцінюючи тексти Діонісія Ареопагіта і Майстра Екгарта помічає, що «як і роботи Діонісія, тексти Екгарта нагадують часом нескінченну медитацію відносно сенсу і символізму» (Деррида 2001: 263). Також Деррида помічає, що досвід негативної теології наближений до спілкування і

«несе в собі обіцянку *іншого*» (Деррида 2001: 263). На думку Жака Деррида, це *інше* треба зберігати. Виникає питання: навіщо треба зберігати це *інше*? А тому що це змушує людину щось казати, казати там, де заперечення розчинює дискурс. Людина в дискурсі пояснює, навчає. А ці прояви людини протилежні по відношенню до мовчання. Виникає питання: наскільки це *інше* Жака Деррида є станом ІНШОГО? Адже стан ІНШОГО не примушує людину щось казати. Стан ІНШОГО – це мовчання. Але це не просте мовчання. Це єдність з невимовним. Це німе прозріння. І воно не примушує людину щось казати. Воно взагалі гальмує будь-які прояви людини. Проте людина може і діяти, і казати.

Жак Деррида говорить, що «з того моменту, як я починаю говорити, я вже обіцяю» (Деррида 2001: 264). Тобто у людини є бажання обіцяти. Людина «обіцяє говорити для іншого, говорити про щось для ствердження або підтвердження мовою» (Деррида 2001: 264). Тут, за текстом, *інший* – зовсім не стан ІНШОГО. В стані ІНШОГО у людини ніякого такого бажання обіцяти немає. В стані ІНШОГО у людини зовсім немає ніяких бажань. У неї зупиняються усілякі дії і діяння як непотрібне. Хоча поза станом ІНШОГО або коли рівень цього стану ІНШОГО знижується, містик може казати, що «необхідно зберігати мовчання, мовчати треба про те, про що неможливо говорити» (Деррида 2001: 264). Для містика його стан ІНШОГО – це те, про що неможливо нічого сказати. У всякому разі містик уявляє так, оскільки цей стан для нього досконалий, абсолютний, священний і недосяжний – через слово, через думку.

У релігійно-містичній культурі, а також в онтології філософії стан ІНШОГО часто значиться як «присутність». В документалістиці багато описів, коли людина «відчула присутність» (Джемс 1993: 61), «відчула присутність Бога» (Джемс 1993: 66) або просто відчула «поруч із собою чиясь «присутність» (Джемс 1993: 60). Стан ІНШОГО може супроводжуватися цим відчуттям присутності до такого ступеню, що це відчуття стає са-

ним станом ІНШОГО. Жак Деріда стверджує, що обіцянка «уникає цієї вимоги присутності. Вона старіша за мене, старіша за всіх нас. У сутності вона робить можливим усіякий дискурс про присутність. Навіть якщо я віддам перевагу зберігати мовчання» (Деріда 2001: 264). Обіцяє людина або нічого не обіцяє, розмовляє вона або мовчить, не розмовляє, тобто відсторонюється від розмови, все одно вона якось регулює себе. При цьому вона об'єктивує ті чи інші ситуації, уявляючи їх у своїй свідомості. При регуляції людина також «утримується від власної демонстрації» (Деріда 2001: 266). Коли людина спонтанно утримується від власної демонстрації, то тут ми можемо казати, що вона знаходиться в стані ІНШОГО, зберігаючи мовчання. «Тварина ж не може зберігати ні мовчання, ні тайну» (Деріда 2001: 266).

Людина здатна у своєму внутрішньому світі відділяти власне «я» від всього іншого. У філософських творах як модернізму так і постмодернізму часто фіксується ця властивість людини. Так Жак Деріда помічає, що людина може «вийти із себе самого і відсторонитися від себе» (Деріда 2001: 267). Але тут це розцінюється як лукавство. І взагалі, здатність зберігання чогось лише для себе є лукавство. Проте це властиво людині взагалі. Вона зберігає щось і для себе. І розуміти це лише як лукавство можна, якщо людина перебуває лише в боротьбі з іншою людиною.

Людина хоче бути не тільки поглинутою тією чи іншою ситуацією, а й володіти собою, своїми емоціями, бути відстороненою. Для цього існує рефлексія, тобто здатність «розглянути себе і свій стан збоку» (Орлов 1991: 234).

Людині можуть заважати «власні думки, відволікання. Без напруги думки і уяви ефективність опрацювання інформації знижується» (Лудченко, Лудченко, Примак 2000: 39). Але бути поглинутим якимись власними діями, роздумами, переживаннями і втратити себе – це не помітити, що у зовнішньому світі щось змінилося

і треба переорієнтуватися. Зрозуміло, що «неможливо увесь час залишатися самим собою» (Добрович 1987: 203). Але важлива «здатність відокремити своє «я» від зовнішнього середовища, а в більш складних формах психічного – як би побачити себе збоку. Ця здатність надзвичайно поширює можливість людини у спілкуванні з іншими людьми» (Іваницький 1984: 210).

Тобто людина у своєму житті і поглинається чимось, своїми думками, уявленнями, і відсторонюється від своїх думок і уявлень, дивлячись на них збоку. Але апофатичний містицизм, наприклад, джнани-йога, проповідує відсторонення. Інший напрямок релігійно-містичної культури, катафатичний містицизм, наприклад, бхакті-йога, проповідує поглинання людини її Божественним ідеалом. Поглинання думками про цей ідеал, переживаннями. Для однієї людини треба більше поглинання, для іншої – відсторонення. Для рівноваги одній людині потрібно одне, а іншій – інше. Через момент рівноваги у людини виникає стан ІНШОГО, стан ще більшої рівноваги.

В цілому постмодернізм каже про певний Абсолют, про який неможливо нічого сказати, про який залишається тільки мовчати, що і робить апофатичний містицизм. Але таким розумінням постмодернізм нічого нового не каже. Таке розуміння було і в модернізмі. Таке розуміння було і раніше за модернізм.

Цей Абсолют розуміли по-різному. Стан ІНШОГО теж потрапляє в сферу цього Абсолюта. Тут стан ІНШОГО є ідеальним станом людини, хоча постмодернізм має все ж таки власні особливості, оцінюючи сучасну релігійно-містичну культуру, яка пояснює Абсолют. Постмодернізм створює свою неповторність «відмовою від традиційних релігій, а водночас – і від атеїстичного гуманізму. Постмодерністів єднає звернення до такого бачення основи існування світу, як якийсь невиразний Абсолют» (Колодний 2020: 174). Якщо Абсолют невиразний, то йому притаманне мовчання. Однак це мовчання особливе. Жак Дерида, розглядаючи апофати-

чний дискурс, наголошує на «здатності зберігати мовчання, яке завжди було чимось більшим, аніж проста логічна або риторична техніка» (Деррида 2001: 267).

Оперуючи засобами, подібними негативній теології, які використовує постмодернізм, змушує певні кола вчених віднести сам постмодернізм до якогось релігійного угруповання. Вчені «підозрюють «деконструктивістів» у формуванні секти, братерства, езотеричної корпорації, або, більш вульгарно, кліки, банди або, я цитую, «мафії» (Деррида 2001: 268).

Помічено, що як в негативній теології, так часто і в деконструктивізмі говорять в негативній манері, кажуть «не те, не те». Коли в деконструктивізмі кажуть «не те, не те» то таке відразу відносять до теологічних суджень. Якщо не до теологічних суджень, то до софістики обов'язково. Софістика займається містифікацією і не каже нічого нового. Коли постмодерністська деконструкція логоцентризму нічого нового не каже, то її відносять до теологічної софістики. Але коли постмодернізм починає казати про стан ІНШОГО, то з'являється цілі нашарування новин, які розкривають особливості індивідуального життя людської особистості. І тут вже зовсім не треба ухилятися від проблем, заперечувати і спростовувати певні положення, нічого не стверджуючи. Тут не треба ухилятися від розмови, як це прийнято в апофатичному діалозі. І тоді філософські роздуми постмодерніста не віднесуть до негативної теології або до методів містицизму. В історії філософії все так переплетено, що містику і езотерику ми знаходимо скрізь, починаючи з прадавнього платонізму і неоплатонізму. Яскравий приклад – це апофатичний негативізм теології Діонісія Ареопагіта, Майстера Екгарта. Тут ми не зможемо відділити філософію від теології і містицизму. Тут все сплетено воедино. Проте постмодернізм йде ще далі. Він починає підозрювати, що сам онтологізм філософії у своїй основі є містифікація містичного характеру, містифікація, яку можна віднести до містичної теології. Постмодернізм бачить у філософській онтології негативну теологію і

стверджує, що коріння цих двох предметів одні й ті ж. Тобто «звідси недалеко і до натяку на те, що сама онтологія є завуальованим або видозміненим ідолопоклонством» (Деррида 2001: 269). Цей натяк списаний і артикульований ще модернізмом. Наприклад в творах Левінаса.

Ідеалістична онтологія каже, що Бог перебуває за межами Буття. Але за межами Буття існує певний простір. Бог в цьому просторі більш буттєвий. Таке розуміння орієнтує нас на те, що увесь цей простір є суб'єктивним світом людини. Це орієнтує нас на те, що людина у своєму внутрішньому суб'єктивному світі має менш буттєві стани своєї свідомості як несправжні і більш буттєві, Абсолютні як Божественні, як стан ІНШОГО.

У вищих своїх станах людина відчуває себе за межами Буття, за межами всього, що тільки є. Коли людина перебуває у власному вищому стані, стані ІНШОГО, а потім розповідає про цей стан, то вона не стверджує що-небудь і не заперечує. Ця людина каже про те що стоїть за межами стверджень і заперечень. Вона каже про причини всього, де нема відсутності, а є істинне Буття. Така людина розташовує себе за межами усілякої позиції, розташовує себе над усілякою позицією, розповідаючи про вищий стан свого духу, про стан ІНШОГО. У своїх суб'єктивних переживаннях людина має цей стан за межами Буття, поза Буттям. Цей стан без Буття або, іншими словами, цей стан є істинним Буттям. Це священне Буття. З приводу цього священного Буття люди збираються до купи і проповідують стан священного іншим людям.

Містична теологія розташовує Бога в просторі. Але Бог не є цей простір. За Діонісієм Ареопагітом роздуми про Бога ще не є тим місцем де є Бог. Тобто мова йде про те, що ідеальний стан ІНШОГО не вміщується в роздуми. Це вище роздумів, вище слів. І про це треба мовчати. Тобто про Вище апофатичний містицизм наказує зберігати мовчання.

Посилаючись на історичні факти літератури, сучасна теологія вказує на те, що за всім, що є, стоїть надсутнісна причина. Це Божественний світ. Він має прояв у людини і як Божественна темрява. Очищуючись, відсторонюючись від не-чистого людина може побачити Божественну чистоту. Вона стає піднесеною до Божественного Верху. При цьому людина не бачить Бога, бо Бога не можна побачити. В стані ІНШОГО теж неможливо нічого побачити, бо йде розпад усіляких образів, які можна бачити. Цим бачення Бога і стан ІНШОГО подібні. Подібність у тому, що немає що бачити. Всі ілюзорні образи розчиняються. Є тільки присутність, піднесена присутність – як священне. Онтологія філософії теж каже про присутність. Це одна й та сама присутність. Вона переживається в стані ІНШОГО.

Адепт залишає все, що можна бачити, і входить в містичну темряву. Після цього він відмовляється від усього, що є знаннями (ілюзорними знаннями), і знаходить себе в тому, що неможливо сприймати і бачити. Тобто тут мова йде про розпад усіляких ілюзорних образів, хибних знань, усіляких упередженостей. Цим отримання стану Бога і стан ІНШОГО співпадають. Певні напрямки постмодернізму кажуть, що це одне і те ж саме.

Постмодерністські дослідження показують, що відокремити себе, відступити і очиститись – це в основі дійства релігій, які описані в релігійно-містичній культурі. Відокремити і очистити себе від нечистого. Якщо людина так робить, то їй обіцяють. Знання-обіцянка – це ще один обов'язковий компонент релігії.

Якщо людина виконує певні правила-заповіді, то вона без гріха, очищена, має можливість мати стан Бога, якого ніхто ніколи не бачив. Стан Бога – це стан без образів, всі образи розпались, як ілюзія. Цим стан Бога і стан ІНШОГО співпадають. Цей стан непередаваний. Людина сама повинна його відчути.

В релігії є знання-заповіді і обіцянки. Але як доповнення в ці знання проникає те, чого не можна досяг-

ти, що непередаване; проникає сам стан Бога, стан ІНШОГО. Цього стану не можна досягти, бо він спонтанно виникає в людині, виникає раптово. Але кожна релігія має певну техніку медитації, аби людина змогла отримати стан подібного характеру. Аби людина змогла отримати стан, подібний стану Бога, стану ІНШОГО.

Релігія має в собі два компоненти. Перший компонент – це те, що можна виразити, тобто конкретні знання-заповіді і обіцянки. Другий компонент – це те, що неможливо висловити, невимовне; тобто стан Бога або стан ІНШОГО, який трапляється з людиною. Про цей стан каже як теологія, так і філософія у своїх онтології і метафізиці. Але цей стан невимовний, і про нього кажуть багато різного. Постмодернізм своїм розумінням стану ІНШОГО хоче приземлити цей стан, зробити його проявом людської психіки. Теологія ж все утаємничує, каже, що Бог не є і не має місця, але в той же час Він і є, і має місце. Тобто одночасно Бог і існує, і не існує. Це, мабуть, від того, що про стан Бога не можна сказати нічого конкретного. Але постмодернізм, вводячи розуміння стану ІНШОГО, якраз і намагається сказати щось конкретне.

«Діонісій часто говорить про безумство Бога» (Деррида 2001: 276). Це тому, що стан Божественного не вкладається ні в які людські схеми. Але це від того, що всілякі схеми порушуються, йде руйнація застарілих схем. Які б руйнації не відбувалися, але залишається «Присутність» Бога» (Деррида 2001: 276). І ця присутність багатьма людьми відчувається як конкретний стан їхньої психіки. Це тоді коли «галюцинація не досягає повного розвитку: людина раптом відчуває поруч із собою чийсь «присутність», яка займає певне місце в просторі, існуючи в особливій невловимій формі» (Джемс 1993: 60). Постмодернізм каже про «перебування в присутності» (Деррида 2001: 277).

Коли людина перебуває в присутності, то дискурс обмежений. Людина каже два-три слова, як воно є. Тут людина самодостатня, і особливо немає ніяких роз-

думів. Це апофатичний дискурс. Він виникає, коли людина – в стані ІНШОГО.

«Якщо не говорити ні про що і не вимовляти нічого у рамках апофатичного дискурса» (Деррида 2001: 277), то ми особливо нічого і не дізнаємося про той стан, в якому знаходиться людина. Та коли у людини знижується рівень стану ІНШОГО, то вона розповідає і пише про цей стан більше. Тоді вже поширюється «дискурс як такий – чи у формі спілкування, молитви, хвали або святкування. Навіть найбільш заперечливий дискурс, той, що перебуває за межами усілякого нігілізму і негативної діалектики, завжди зберігає в собі слід іншого» (Деррида 2001: 278). І цей *інший* – не обов'язково інша людина. Цей *інший* може бути в самій людині як стан ІНШОГО, предметом чого і є ця робота.

Стан ІНШОГО присутній у всілякому містицизмі, у всілякому апофатизмі: християнському, брахманістському, буддистському, даоському. Стан ІНШОГО може бути присутнім в людині чисто спонтанно і поза містицизмом, коли людина не торкається ніякого містицизму. І тому постмодерністський постулат Жака Деррида про «апофатичний дискурс і повинен зачинатися молитвою, яка визнає, описує і підтверджує своє призначення: досягти Іншого» (Деррида 2001: 279) є постулат необов'язковий. Тут Інший з великої літери, тобто стан ІНШОГО.

Стан ІНШОГО може виникнути поза всяких молитов. І може бути зафіксованим усілякою культурою: європейською, арабською, індійською, китайською. Але також може бути зафіксованим без яких-небудь традицій. «Навіть якщо християнська негативна теологія і зобов'язана багато чим платонівській і неоплатонівській діалектиці» (Деррида 2001: 280), то ця зобов'язаність необов'язкова. Так існує брахманська негативна теологія, буддистська. Існує даоська негативна теологія, виникнення якої не пов'язане з платонівською і неоплатонівською діалектикою. Стан ІНШОГО, відбитий і відображений у всіх цих культурах, може виникнути у люди-

ни, яка не має зв'язку з усіма цими культурами. І ця людина на основі свого досвіду може започаткувати власний напрямок культури, не пов'язаний ні з християнством, ні з брахманізмом, ні з буддизмом, ні з даосизмом, адже стан ІНШОГО є в природі людини. І людина, переживши цей стан, може розвивати власний напрямок культури, може розвивати напрямок, зовсім не пов'язаний з релігією і апофатичним містицизмом. Хоча культура, за традицією, багато чого передає з приводу стану ІНШОГО.

Жак Деррида помічає, що «важко читати Гегеля, не беручи до уваги апофатичну традицію, яка була аж ніяк не чужою йому, принаймні, через переосмислення праць Бруно і, отже, Миколи Кузанського, Майстера Екгарта» (Деррида 2001: 280). Але постмодернізмом помічено, що традиції, навіть ті, що не пов'язані одна з одною, все одно кажуть про присутність певної порожнечі, кажуть про внутрішню порожнечу. І це враження від стану ІНШОГО, при якому зникають думки і царюють порожність і тиша. Цю порожність і тишу можемо побачити як в апофатизмі Китаю, так і в апофатизмі Греції. Тут Лао Цзи і даосизм такий самий, як Платон і неоплатонізм. Тут у своїй основі медитативні техніки подібні одна одній. Тут діалектика приходить «як до мислення про іншого» (Деррида 2001: 284). Мається на увазі стан ІНШОГО. Діалектика приходить не як абсолютна небуттєвість, не як протилежність Буттю, а приходить як мислення про іншого. Тут немає негативної дискурсивності як абсолютного, бо є конкретний стан ІНШОГО, про який мовиться, який відображається в тій чи іншій формі. Тому в дискурсі «не *те* і не *це*» також розуміється як «і *те*, і *це*». Тобто діалектика тлумачить про те що не є Буттям, але в той же час не є і ніщо. В діалектиці ми постійно зустрічаємо роздуми «не те і не це» яке одночасно є «і те, і це».

Заслугою постмодернізму є те, що він відкрив два шляхи вирішення проблем. Ці шляхи радикальні: «неоантропоморфне і неотеологічне» (Деррида 2001: 287).

Тобто в розумінні стану ІНШОГО ми можемо віднести вирішення проблеми до сфери антропології, де мовиться про стан ІНШОГО як про певний стан, який є в природі людини і який компенсує недоліки цієї людини. Інший шлях – це теологія як роздуми про щось надприродне. І це все – мова про стан ІНШОГО, тому що існують такі натяки як «нічого не трапляється через неї, завдяки їй, дорівнює – як нічого не трапляється і по відношенню до неї самої» (Деррида 2001: 287). Тобто мова йде про стан людини поза всіляких форм, поза всілякої визначеності. Але тут все таки присутня байдужість і безтурботність. Це Хора. «Хора не є щось позитивне, рівно, як і негативне. Вона – безтурботність» (Деррида 2001: 288). Тобто вона є стан ІНШОГО.

Теологія буває різна. І символічна, і містична. Бог розуміється теж по-різному. І у формі, і поза формою. Але йде відкидання певних уявлень. «Відкидання всяких норм і звичних уявлень і перехід у «безгрунтовне» існування, існування з «ніщо» – це, можливо, єдина можливість «трансцендуючої» свідомості опинитися за межами досвідного знання в її прагненні з'єднатися з Богом або Абсолютом» (Висоцька 2012: 66).

Бога розуміють по-різному. Але щоб доторкнутися до нього, щоб до нього здійснитися, треба мати незасмічений і незатьмарений розум. Про таке єднання з Божественним каже постмодернізм, досліджуючи твори Діонісія Ареопагіта, твори Майстера Екгарта, Августина Блаженного. Постмодернізм помічає, що в цих творах Бог мудрий поза мудрістю, добрий поза добротою, могутній поза могутністю. Але розпізнати це можна «божественним іншим» (Деррида 2001: 295). Божественний інший – це стан ІНШОГО. Мова врешті решт йде про стан людини. Жак Деррида каже про «досягнення того стану оголеності, при якому маємо відсутність всіх і всіляких покровів» (Деррида 2001: 295).

Досліджуючи містичні твори з приводу Божественного філософи-постмодерністи концентрують увагу на порадах Майстера Екгарта про те, що людина повин-

на в кінці заспокоїтись і замовкнути, дотримуватися мовчання. Майстер Екгарт каже: «Зберігай мовчання» (Деррида 2001: 303). І це задля того, щоб відчуті це Вище, Божественне, стан ІНШОГО. Хоча вираз «свідомо мовчати» можна розуміти як вправу, як певне тренування для отримання певного стану свідомості, що не є спонтанним процесом виникнення стану ІНШОГО.

З приводу містичності метафізики філософи-постмодерністи розглядають твори своїх попередників, філософів модерністського періоду філософії. Так, наприклад, Жак Деррида досліджує твори Мартіна Гайдеггера, його метафізику буття. І тут про буття можна казати як про «абсолютно іншого» (Деррида 2001: 305). Цей абсолютно інший є стан ІНШОГО. Цей стан існує як конкретний стан людини, при якому компенсуються його слабкості. Але у філософії цей стан піднімається до рівня метафізичного розгляду. Тут «Для *Dasein*, таким чином, відкривається можливість запитування Буття, структура якого характеризується Гайдеггером як трансценденція» (Деррида 2001: 305). А це – «рух до зовсім іншого» (Деррида 2001: 305). Рух до зовсім іншого – це рух до зовсім іншого стану. Це рух до стану ІНШОГО як іншого стану, стану ІНШОГО «Я».

Постмодерн через твори Деррида помічає, що Мартін Гайдеггер усуває навіть слово Буття. «Слово Буття ним перекреслюється» (Деррида 2001: 311). Тобто кінцевий результат постмодерністів-дослідників зводиться до того, що у філософії «метафізика є онто-теологія» (Деррида 2001: 311). А відчуття присутності у людини – це її стан ІНШОГО. «Галюцинація не досягає повного розвитку: людина раптом відчуває поряд із собою чийсь «присутність», що займає певне місце в просторі, існуючи в особливій формі» (Джемс 1993: 60). І «яка різниця між писаннями теології і писаннями про Буття» (Деррида 2001: 313). А ніякої. А стани ІНШОГО отримати штучними методами неможливо. «Вони виникають несподівано і раптово, їх неможливо викликати за власним бажанням» (Ревонсуо 2013: 302). Медитації для цього

замало. Медитацією отримують подібні стани. Та й сама медитація – це доволі розпливчате поняття, як це помічає постмодерністська філософія. Жак Дерида каже: «Раніше я позначав суверенну операцію через вираження «внутрішній досвід» і «межа можливого». Тепер я позначаю її також як «медитацію» (Деррида 2000: 432).

Шляхів до стану ІНШОГО немає. Це чисто спонтанний процес. Але цей стан є реальним станом людини, і він має певні характеристики. Від того, від тої предметності, і з'являється в постмодернізмі такий напрямок в дослідженні як гетерологія.

Розділ 4. ГЕТЕРОЛОГІЧНІ МІРКУВАННЯ

Гетерологія. Гетерологія – це дослідження стану ІНШОГО. Але це треба ще розкрити і довести, показати цю реальність як конкретне існуюче явище, розкрити предметність. Тому постановка проблеми у загальному вигляді зводиться до розкриття і доведення того положення, що ІНШИЙ постмодерну є предметом гетерології і розуміється як певний стан людини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій показав, що постмодернізм засвідчує і розкриває у своїй гетерології *Інше*. Це «Інше – безмежне і рішучо близьке, боже-ственне» (Б'юкенен 2003: 92). Але це Інше є таке «я», що внутрішньо визнає власного *іншого* всередині себе» (Ортіс 2003: 477). Тобто йде орієнтація розуміння, що стан ІНШОГО – це певний стан людини, коли «людина починає усвідомлювати себе як частину іншого, більш Високого, Величного, Абсолютного» (Колодний 2020: 17).

Формулювання цілей, тобто постановка завдання тут – це довести те положення, що ІНШИЙ постмодерну є предметом гетерології і розуміється як певний стан людини.

Жорж Батай розробив предмет гетерології як науку про зовсім інше. Але це інше, на перший погляд, загадкове. За Жоржем Батаєм гетерологія має дуалістичну онтологію яка висловлюється проти редукції об'єктивної реальності до свідомості. Тут гетерологія визначає редукцію об'єктивної реальності до свідомості як ідеалізм.

Жорж Батай зазначає, що діалектичний синтез об'єктивної реальності і свідомості неможливий. Їхньої тотожності не може бути. Тобто за Жоржем Батаєм об'єкт і суб'єкт знаходяться в абсолютному розриві. Такий стан речей, мабуть, потребує якихось нових методів дослідження.

За Жоржем Батаєм гетерогенність протилежна науковому пізнанню яке абстрагує світ. Гетерогенність підриває стійкість абстракцій наукового пізнання. Гетерогенна реальність гетерології подібна несвідомому. В цій несвідомості немає логічних протиріч. Тут протилежності існують без усіляких логічних протиріч. Такими своїми роздумами Жорж Батай входить в сферу психологічного, в якому існує стан людини без усіляких протиріч. А це нагадує стан ІНШОГО, який притаманний людині.

Гетерологія є певною галуззю філософії. Ця галузь досліджує *іншого*. Від цього іншого залежить думка людини. Але саме це *інше* неможливо зрозуміти. «Це вельми загадкове знання, яке не піддається розумінню» (Лиотар 1998: 59). Тобто гетерологія – це та галузь філософії, яка займається станом несвідомого. Але філософія у своєму широкому аспекті займається саме свідомим, займається пізнанням, науковим пізнанням реально існуючої об'єктивної реальності. Тому гетерологію часто навіть і не називають галуззю досліджень наукового і філософського характеру. Галузями теоретичної філософії є онтологія, гносеологія і аксіологія. Практична сфера філософії – це етика. Гетерологію не виділяють в окремому галузь філософських досліджень. Вона залишається поза загальноприйнятими філософськими дисциплінами. Але гетерологія вміщується в такий розділ суб'єктивної онтології як філософія свідомості і несвідомого, коли *інше* цієї гетерології розуміється як стан ІНШОГО, тобто певний стан людини. Гетерологію також можна вписати в розділ філософської антропології, якщо розглядати іншого, знову ж таки, як певний стан людини. От тоді гетерологія буде стабільною галуззю філософських досліджень в розділах «філософії свідомості і несвідомого», або в «філософській антропології». В цих розділах, або дисциплінах, гетерологія, розглядаючи стан ІНШОГО, вирішує проблеми зв'язку між науково-логічним, художньо-символічним знанням і пізнанням та ІНШИМ як станом зупинки процесів пізнання і усіля-

ких зайвих проявів і дій людини. Адже стан ІНШОГО є «рух назад, прагнення до ануляції, закруглення свого особистого процесу» (Деррида 1999: 624), коли є «спрошуюча діяльність Бога в містиці» (Мерло-Понти 2001: 216), коли «суб'єкт подасть у відставку, прийде до Іншого, зникне і тим самим запустить ланцюжок несвідомих означаючих» (Назю 2015: 156).

Гетерологія вирішує проблему можливості того, що стан ІНШОГО в людині може руйнувати його логічну і символічну сфери, його сформовані світоглядні наукові знання і пізнання. Також гетерологія вирішує проблему можливості того, що стан ІНШОГО може руйнувати в людині її художньо-символічні знання і пізнання. Але такі побоювання безпідставні, оскільки стан ІНШОГО має прояв чисто спонтанно компенсувати відхилення людини від безпосереднього буття і занурення її в сферу логічного і символічного, відірваного від безпосередніх вирішень життєвих проблем.

Тим не менш, стан ІНШОГО проводить в людині руйнації. Постмодернізм розглядає ці руйнації. І тут «мова йде не про протиставлення догматичному способу мислення іншого способу, запозиченого, наприклад, у шизофренії. Але скоріше про нагадуванні, що шизофренія – не тільки людський факт; це і можливість мислення, яке має прояв як таке тільки в скасуванні образу» (Делєз 1998: 185). В стані ІНШОГО образ скасовується як хибний.

Постмодернізм розглядає руйнацію всього застарілого в мистецтві і містиці. Митець втрачає ілюзії. Тут виникає «руйнування ілюзій, що перетворюється в красу» (Кристева 2010: 138).

Серед мистецтв постмодернізмом робиться акцент на музиці. Тут «музика жадає руйнації, руйнації будь-якого роду, згасання, несправності, засмученості» (Делєз, Гваттари 2010: 498).

Стан ІНШОГО руйнує у митця ілюзії. А це починається на культурі, на мистецтві. Тому можна розглядати, наприклад, «поезію скоріше як знаряддя руйну-

вання культури, а не як вмістилище її цінностей» (Каллер 2006: 84).

Максимальна руйнація усього застарілого спостерігається у містика. Тут «містична душа активно розіграє увесь всесвіт в цілому і відтворює відкритість Цілого, в якому залишається нічого не бачити, не споглядати» (Делёз 2000: 189).

Відкритим залишається питання, наскільки стан ІНШОГО може зруйнувати в людині застаріле. І скільки руйнацій припадає на стан ІНШОГО. Адже є інші причини того, що в людині руйнуються вже міцно складені логічні висновки, руйнується цінність тих чи інших символів, що входять у стабільні символічні структури.

Гетерологія також розглядає той варіант, що міцні логічні і символічні структури в людині, структури, які вже давно склалися, і які надійно захищають цю людину, не дають проявитися руйнуючому стану ІНШОГО. Але вплив ззовні, зі своїми змінами змушує дещо змінити і в людині, дещо порушити, змінити те, що перешкоджає розвитку. Хоча певні соціальні закони і настанови застарілого характеру, за якими людина повинна жити, не дають змінюватись і оновлюватись, порушуючи в людині все, що перешкоджає розвитку. А отже перешкоджає прояву стану ІНШОГО, руйнуючого застаріле.

Різкі соціальні оновлення можуть відбиватися на різких змінах у внутрішньому житті людини. Від того може бути більший прояв стану ІНШОГО, що компенсує непристосованість людини до нових умов.

Гетерологія висуває фактично дві протилежності: людське «я» – як свідоме і несвідоме життя за логічними і символічними надбаннями і стан ІНШОГО, як невід'ємна частина певного свідомого і несвідомого (свідомого-несвідомого), яке порушує ці надбання, надбання застарілого характеру як зупинка прояву застарілого. Зупинка вказує, що це стан ПРИПИНЕННЯ.

Стан ІНШОГО може активно руйнувати застарілі структури людського «я». Але стан ІНШОГО має прояв на деякий час як оновлююче компенсаторне осяяння.

Воно не зачіпляє в людському «я» значуще, життєве, важливе. Воно призупиняє неважливі, неголовні прояви людського «я». Тому стан ІНШОГО не до кінця руйнує це «я». Він просто призупиняє прояви неголового, неважливого, дріб'язкового. Цим стан ІНШОГО оцінюється людиною як потрібний прояв, важливий, Вищий, Божественний. Тут «Інше – безмежне і рішучо близьке, божественне» (Б'юкенен 2003: 92).

Людське «я» зі своїми логічними і символічними структурними настановами піддається новині зовнішніх впливів і в силу необхідності пристосовується до нових умов формує із себе компенсацію недоліків, тих недоліків, які не дають пристосуватися до нових умов, тим самим дають можливість прояву стану ІНШОГО, що призупиняє неадаптивні дії людини.

Але розквіт прояву стану ІНШОГО виникає, коли у людини накопичується багато зайвого в його «я», що не дає рухатись вперед, не дає пристосуватися до нових умов існування в зовнішньому світі, який змінився. Цей розквіт прояву стану ІНШОГО розуміють як Вищий стан людини, Божественний. В релігійному містицизмі цьому стану дають такі назви, як Мокша, Самадхі, Нірвана, Саторі, Царство Небесне.

Стан ІНШОГО є пасивний стан. Накопичені в людському «я» непотрібні характеристики призупиняють свій прояв в силу того, що вони не дають людині пристосуватися до змін у зовнішньому світі.

Помічено, що стан ІНШОГО як пасивний стан суб'єкта широко представлений в теології (*Levinas* 1987). Тут, за словами Б'юкенена, «теологічний Інший зводить суб'єкта до стану пасивності» (Б'юкенен 2003: 92). Але демонстрацію стану ІНШОГО як пасивність, як зупинка діяльності можна побачити в мистецтві, літературі, релігії, містиці.

З прадавніх часів йшла мова про стан, який характеризується тим, що людина стає пасивною, нерухомою, не діє. Але це не справжня пасивність, уявна.

Пасивність стану ІНШОГО, Божественного стану – уявна. Існує «бездіяльний небесний бог (лит. Диевас, лат. Дивес)» (Еліаде, Куліано 2011: 249). Але ця пасивність несправжня. «В Індії Dyauh (Div) залишився в межах цього натуралістичного визначення із широким батьківством і квазіпасивністю» (Дюмезиль 1986: 155). Мистецтво передає внутрішній світ цього Бога, коли фіксує, що «обличчя бога завжди залишається спокійним, безтурботним і нерухолим» (Кэмпбелл 2002: 457).

В Упанішадах мова йде про особливий стан свідомості, Вищий, Божественний. Ще прадавня «індійська психологія знала чотири стани свідомості: неспанья, сон без сновидінь, сон зі сновидіннями і «каталептичну свідомість», транс (турія)» (Еліаде 2009: 75). Тут мова йде про стан ІНШОГО. Саме цей стан супроводжується нерухомістю. Але природа цього стану не каталептична, а компенсаторна. Постмодерн каже про кататонію. Тут «кататонічним падінням» (Кристева 2004: 66) пояснюється багато феноменів психічного життя. Навіть пояснюється те, що людина може «знаходитися у відриві від вчинку і навіть від руху і постає як чисте споглядання без пізнання» (Делёз, Гваттари 1998: 273). І це теж має цінність. Адже «досконалість людини» (Батищев 1989: 264) пов'язана не тільки з її діями, а й зі спогляданням. «Рубінштейн запевняв, що не можна звести змістовності, які входять в «споглядання», до того ж такі, що доступні діяльності» (Батищев 1989: 263). Адже досконалість «не тільки в діянні, але і в спогляданні» (Рубінштейн 1973: 343).

Прояви свідомості – це активність. Тому постмодерн як світоглядна філософія каже про такі продукти прояву свідомості, як «утвердження не як заціпеніння, але – як творення» (Делёз 2003: 362). Хоча існує осяяння, результатом якого не є обов'язково творення, тому що це осяяння ненаправлене, неінтенціональне. Попередники постмодернізму, такі як Мартін Гайдеггер, розглядали випадки у людини ненаправленого, неінтенціонального осяяння, торкаючись питань містичного досвіду,

екстазу, трансценденції, особливих станів свідомості людини. Було висловлено чимало суперечливих думок. Але Мартін Гайдеггер серед всіх висловлювань «прагнув зберегти силу ненаправленого, неінтенціонального осяяння» (Хабермас 2003: 193). Постмодернізм, розглядаючи такий вид осяяння, відштовхувався від основних розробок модернізму, де було закладено основи для філософських роздумів з цього приводу. Основу було знайдено в період модерну. Цією основою вважалося споглядання. Вважалося, що споглядання могло спровокувати прояв неінтенціонального осяяння як стану ІНШОГО. Справа в тому, що дія «є послаблення споглядання» (Бергсон 1994: 238). А відсутність дій, як це у випадку стану ІНШОГО, не послаблює споглядання. Навпаки, відсутність дій і споглядання провокують прояв неінтенціонального осяяння, провокують виникнення стану ІНШОГО. Коли людина діє, то вона втрачає в якійсь мірі самоконтроль. Але саме контроль над собою у людині компенсується виникненням стану неінтенціонального осяяння, або стану ІНШОГО, де окремі контролюючі дії зникають, бо зникає протиріччя в психіці. Але «контроль – це обмеження в русі» (Уотс 2004: 64).

Так чи інакше, рух обмежується навіть у тварин, коли у них виникає інсайт. При спостереганні за мавпами було помічено, що коли у них виникав інсайт, то рух зникав. При інсайті мавпа «раптом завмерла, на якусь мить» (Гудолл, 1992: 31). У мавпи це мить, а у людини завмирання може продовжуватись годинами. Так Сократ «стояв при Потидії двадцять чотири години, не рухаючись з місця» (Вейнингер 1992: 363). Тут можна посилатися на те, що Сократ був філософом, а філософія – це сама лише рефлексія. «А в дії немає рефлексії» (Хюбшер 1994: 37). І тому потрібен момент не-дії. Хоча треба відзначити, що рефлексія не обмежується однією філософією. Рефлексія притаманна взагалі людині, яка може займатися будь-якою діяльністю. Але виникає інше питання: наскільки рефлексія з її бездіяльністю притаманна стану ІНШОГО. Те, що сама бездіяльність

притаманна стану ІНШОГО, то про це каже взагалі релігійно-містична культура. Але, розглядаючи феномени цієї культури, ми особливо не бачимо прояви рефлексії. Отже рефлексію можна вважати лише моментом містичного досвіду, коли людина лише починає входити в містичний особливий стан, або в стан ІНШОГО. Та коли вона в стані ІНШОГО, то це вже митець і містик передає так: «Сиджу в безтурботності, не роблю нічого» (Уотс 1996: 79). І такий стан звеличується людиною всеохопності, до всесвітності. Ця всеохопність і всесвітність буддизмом «символізувалася в Нірвані, грецькі філософи називали її нерухомим першодвигуном» (Фромм 1992: 86). Але це певний психічний стан людини. Про нього кажуть і митці, і містики. Про нього кажуть і філософи, і релігійні діячі. І кажуть по-різному. Для одних – це священне. А інші просто фіксують, що в цьому стані дух втрачає себе, і немає «ні дії, ні способу» (Еко 2014: 199). Тобто з приводу стану ІНШОГО багато різних суджень. Цей стан приходить до людини раптово. І людина оцінює його в силу свого розуміння, рівня культури, в силу своїх світоглядних поглядів. Бо стан ІНШОГО ні про що не говорить. Людина просто перестає робити все непотрібне. Її «тіло робить щось рефлекторно, інстинктивно. І коли це бачиш своїм внутрішнім поглядом, то чомусь перестаєш це робити як непотрібне» (Мурашкин 2020: 474). Тобто в стані ІНШОГО в людині зникає непотрібна діяльність. Проте цей стан – особливий. Людина дивується, що в неї виникає таке. Людина розцінює цей стан як Вищий. В релігійно-містичній культурі складається уявлення про цей стан, складаються приблизні медитативні практики, за якими можна отримати подібний стан. В релігійно-містичній культурі – це Божественне. І людина намагається отримати цей стан. Вона навіть згодна «жити в бідності, цнотливості, бездіяльності» (Вебер 1994: 274), щоб тільки мати цей стан Божественного. А в кінцевому результаті – щоб підкорити собі себе, тобто оволодіти собою. Бо «справжнє під-

корення якраз і полягає в тому, щоб робити тільки необхідне» (Вандерхилл 1996: 252).

Людина в стані ІНШОГО нічого не робить. Але коли обставини життя вимагають якось діяти, то людина робить тільки необхідне.

Ен Б'юкенен, досліджуючи праці Левінаса, помічає за ним своєрідну думку. «Наші взаємини з Іншим завжди є, твердить він, взаєминами з Таємницею. Таємниця, найвищим прикладом якої є смерть, – це те, що робить нас безпорадними, що позбавляє нас здатності діяти, що пригнічує наші відчуття» (Б'юкенен 2003: 92). Але в стані ІНШОГО має прояв не справжня смерть. Тут символічна смерть, коли в людині вмирає все зайве, таке, що віджило своє, вмирають непотрібні дії, і людина завмирає перед своїми зайвими, непотрібними спонуканнями. Вона зовсім не безпорадна, а просто в неї при-зупиняються дії, які їй зовсім непотрібні. Тобто це стан спасіння для неї. І стан ІНШОГО не позбавляє людину здатності діяти. Вона поки що знаходиться в стані ІНШОГО, при зовнішніх загрозах може кожної миті почати діяти. Вона реагує на зовнішні загрози і може на них відповісти. І в стані ІНШОГО зовсім не пригнічуються відчуття. Але пригнічуються ті відчуття, які зайві, нічого людині не дають, а тільки заважають їй рухатись вперед і розвиватися. Тобто стан ІНШОГО як вид трансу не є хворобливим, а є спасінням від застарілого «я». Тому для людини цей транс є Велич, Божественність. І це помічає Мартін Гайдеггер. У Мартіна Гайдеггера стан ІНШОГО фігурує як стан з найповнішою спроможністю. У нього це Буття з потенційною спроможністю. Ен Б'юкенен зазначає, що Мартін Гайдеггер «смерть наділяє *Dasein* його найповнішою потенційною спроможністю-Буття» (Б'юкенен 2003: 92). Знову ж таки тут смерть є символічним виразом, коли в людині зупиняються всі зайві прояви.

Стан ІНШОГО не робить з людини спроможного, якщо ця спроможність відсутня в ній зовсім. Але стан ІНШОГО компенсує певні недоліки, що відкриває мож-

ливість знаходити шляхи подолання тих чи інших проблем. Компенсація певних недоліків – це зникнення у людини тих чи інших властивостей і характеристик. Процес зникнення супроводжується завмиранням і зупинкою проявів властивостей і характеристик, які заважали діяти творчо. Завмирання і зупинка нагадує смерть. За словами Єна Б'юкенена «Левінас вважав, що смерть, підводячи суб'єкта до межі можливого, робить його неспроможним бути спроможним» (Б'юкенен 2003: 92). Тут при розгляді стану ІНШОГО смерть є символічною смертю, а спроможність, яка була, такою і залишається. Але розкриваються можливості через зупинку всього зайвого, всього неважливого і непотрібного. Можливості збільшуються, тому що людина володіє собою.

Гетерологія в стані ІНШОГО постмодерну бачить пасивність. Ця пасивність зумовлює цінність (Lyotard 1988). Зумовлена цінність пасивності полягає в тому, що в людині призупиняються ті дії, які не дають можливості пристосовуватися до нових змін в зовнішній об'єктивній реальності.

«Пасивність» зумовлює саму цінність і перевагу Левінасової думки про алтерність» (Б'юкенен 2003: 92). Посилання на нове «поняття алтерності або іншості» (Коскі 2003: 20) при розгляданні, не породжує царину зовсім нових знань, а повертає до вирішення вже існуючих питань, до проблем стану ІНШОГО, що є предметом гетерології.

Відомо, що постмодернізм у своїх творах про гетерологію розуміє Іншого по-різному. Є таке, що Інший розуміється як інша за своїм світоглядом людина. Але в даному розгляді «інший є абсолютно іншим лише будучи *его*, тобто в деякому сенсі, будучи тим же, що я» (Деррида 2000: 193). Але це «я» знаходиться в стані ІНШОГО. В цьому стані людина вмирає «для всіх відносин, суєтних, безглуздих. Близькі відчувають це. Я – інший» (Мурашкин 2006: 123).

В стані ІНШОГО людина вмирає для всіх відносин, відносин суєтних, які не мають ніякого сенсу. Лю-

дина взагалі перестає робити непотрібне. Робити непотрібне – це робити щось несправедливе у відношеннях. Або мати з ким-небудь несправедливі стосунки. Тому в цьому можна вести мову про «неможливість знайти адекватну фразу, щоб висловитись про несправедливість» (Б'юкенен 2003: 92).

Постмодернізм шукає адекватну фразу для означення і не може її знайти. Але той самий постмодернізм каже про існування неіменованого, каже про такий стан людини з приводу якого неможливо підібрати слово щоб його назвати. І тут підкреслюється, що в цьому випадку ім'я немає ніякого значення. Мова йде про піднесене, елементом якого може бути стан ІНШОГО. Тут «піднесене потребує, скоріше, деякої негативної онтології. Що не заважає дождатися від мистецтва самого справжнього абсурду: щоб вони свідчили в чуттєвому (візуальному, літературному, музичному...), що чогось чуттєвому бракує або щось його перевершує, – ім'я ж не відіграє ніякої ролі, мова йде про неіменоване» (Ліотар 2004: 91).

Якщо мова йде про неіменоване, то це ознака того, що мова йде про стан ІНШОГО, про якийсь релігійний досвід, про певний стан містиків і митців.

Ще з часів модерну філософи розглядали особливі вищі стани свідомості, які притаманні релігійним діячам, містикам і митцям. Мова йшла про те, як важко отримати цей особливий, вищий стан духу, той стан, який неможливо ніяк пояснити або висловити. Людвіг Вітгенштейн «заперечував проти легких досягнень в релігії, містицизмі і мистецтві, однак він вважав їх незрозумілими, насправді невимовними» (Паскаль 1993: 135).

У філософії непередаваний стан переходить на рівень ірраціонального, чуттєвого, коли людина внутрішньо, суб'єктивно відчуває особливий стан свого існування. Тоді і її свобода і її благодать як відчуття переживаються ніби щось неповторне, яке в глибинах душі виникло раптово, спонтанно, і розумом людина не може

осягнути те, чому це у неї виникло. Тут «свобода, як і благодать, не може бути виражена мовою причинності» (Марсель 1995: 143). І тут філософія відмовляється якось висловити свою думку з приводу причини того, що у людини виник стан відчуття свободи і благодаті. Свобода і благодать представлені як самодостатні і пов'язані з релігійним досвідом. Людина виражає своє відчуття свободи і благодаті, а не аналізує свій стан. Навіть виражаючи свій стан, релігійна людина відмовляється від того, що вона правильно його виражає. Вона каже, що цей стан неможливо висловити бо він – Вищий, Божественний, над всім, і над людиною також. Тут «релігійний досвід, якраз коли досягає самих своїх вершин (або глибин), стає невимовним» (Вейдле 2001: 194). В цьому релігія єднається з містикою. І в цьому можна бачити сутнісну сторону релігії. «Сфера релігійного – це сфера невимовного (показуваного), «містичного» (Грязнов 1990: 245).

Сучасні науковці модерністського і постмодерністського періоду розглядають особливі вищі стани людини, стани, які неможливо висловити, в таких напрямках культури, як релігія, містика, мистецтво. Розгляд релігії, містики й мистецтва ведеться на прикладах західної та східної культури. І скрізь бачаться подібні явища, подібні характеристики при розгляді особливого стану, стану ІНШОГО.

Як західний, так і східний містицизм каже про одну й ту саму вищу реальність. Фіксуються одні й ті ж характеристики і властивості цієї реальності. Про неї кажуть одне й те саме як аврамічні релігії, так і брахманізм, буддизм. «Сутність, природа цієї вищої реальності, згідно вченню Махаяни, не може бути виражено словами або зроблено опис» (Завадская 1977: 15). Відмовляються робити опис цієї реальності не тільки містики, але й науковці. Навіть науковці відмовляються пояснювати деякі стани людини, стверджуючи, що їх неможливо осягнути, пояснити, вважають їх «незрозумілими» (Паскаль 1993: 135).

У самій містичній сучасній літературі словами вчителів-містиків можна тільки «невиразним способом наклеїти ярлик на деякі перцептуальні спотворення або, в кращому випадку, – у такий спосіб говорити про невичначений стан існування» (Кастанеда 1992: 603).

Якщо неможливо нічого сказати про стан ІНШОГО, то виникають проблеми з розумінням певних філософських категорій етики. Так «несправедливість, отже неможливість визначити критерії справедливості, є і проблемою Левінаса» (Б'юкенен 2003: 92).

Для Левінаса такі проблеми постають тому, що він *іншого* розуміє в соціальних зв'язках. «Цей зв'язок складається в звертанні до абсолютно зовнішньої істоти» (Левінас 2000: 298). При такому положенні береться те розуміння Іншого, коли існує «винятковий стосунок між суб'єктами, які займають протилежні позиції» (Ортіс 2003: 477). Тоді слушно розглядати моральні принципи, розглядати питання справедливості, встановлювати критерії цієї справедливості. Тоді слушно торкатись питань, яких торкався Левінас: встановити такі відносини, щоб тебе не розчавив Інший. Тоді слушно розглядати питання, які висував Ліотар про суд, що дозволяє «змалювати політику як суперечність між «я» та Іншим» (Б'юкенен 2003: 92). Але в гетерології також розглядається стан ІНШОГО як стан «я», коли це «я» зовсім «внутрішньо визнає власного *іншого* всередині себе» (Ортіс 2003: 477). При такому розгляді стан ІНШОГО визначається, коли людина, образно кажучи, вмирає для всіх відносин, суєтних, безглузких. Тобто коли йде процес розпаду всього зайвого в самій людині. Тут розглядається саме такий стан ІНШОГО. В постмодернізмі це «руйнування ілюзій, що перетворюється на красу» (Кристева 2010: 138).

Сутність компенсаторного прояву стану ІНШОГО в людині – це припинення непотрібних дій і всілякої діяльності, яка є зайвою. Також сутнісний момент прояву стану ІНШОГО є руйнування і очищення. Сам стан ІНШОГО як компенсаторне осяяння в гетерологічних

роздумах постмодернізму набуває різних назв. Це і «порожнеча, яка засвідчує про «я», що розчинилося» (Делез 2002: 160), і «розчинення особистості в безособистісному» (Батай 2000: 117), і «відкритість Цілого, в якому нічого ні бачити, ні споглядати» (Делез 2000: 189). Тут компенсаторне осяяння знаходить собі місце завдяки «умиротворенню, заспокоєнню і особливому стану щастя» (Кристева 2010: 163).

Компенсаторне осяяння знаходить собі місце, коли мова йде про «асуб'єктивну, предрефлексивну, безособистісну свідомість» (Фокин 2002: 223). Про компенсаторне осяяння каже «порожнеча, яка засвідчує про «я» що розчиняється» (Делез 2002: 160).

Постмодернізм каже навіть про те, що «з часів античності вважали головною ознакою безумства, перетворення людини на *іншого* по відношенню до самого себе: «одержимий» (*energumene*) греків або «божевільний» (*mente captus*) латинян – це той, хто діє або рухається силою, що прийшла відкілясь ззовні» (Фуко 2010:170). Тобто стан ІНШОГО, особливий стан людини, може розумітися як патологія, божевільня. Але постмодернізм цей стан все ж таки пов'язує з творчим станом людини, з такою стадією як осяяння. Перед осяянням йде відчуття порожнечі, з якої у людини виникають нові думки, почуття. Саме на цю порожнечу більш всього і звертає увагу постмодернізм. Тому стан ІНШОГО розглядається у зв'язку з мистецтвом Дзен, де нове «виникає з повної порожнечі» (Дел'єз 1995: 168). Але це не звичайне осяяння зі своєю попередньою порожнечею як *ніщо*. Стан ІНШОГО «говорить про *ніщо* – про Бога, про Абсолютного Іншого» (Деррида 2001: 203). Тобто стан ІНШОГО як *ніщо* розглядається в ряду вищих станів, таких, як стан Бога, стан Абсолютного Іншого.

Абсолютний Інший в гетерології розуміється порізному. Це й інша людина, яка має абсолютно інший світогляд, яку ніяк не зрозуміти. Але це і стан ІНШОГО самої людини, стан її особливого «я», коли зупиняються всі непотрібні дії. В гетерології цей стан називають по-

різному. Він виникає у людини, раптово компенсуючи надмірну чутливість своєю «нечутливістю (*anaesthesia*), яка зустрічається, втім, виключно рідко – коли людина взагалі не відчуває задоволення» (Фуко 2004: 109).

Даючи різні назви цьому стану ІНШОГО постмодернізм застерігає, що ми маємо справу з таким явищем, «яке не піддається розумінню» (Ліотар 1998: 59). Тобто постмодерн вказує, що «мова йде про неіменованих» (Ліотар 2004: 91). Тут постмодерн, як і увесь традиційний містицизм, вся традиційна теологія у багатьох випадках відмовляється пояснювати появу в людині такого явища, як стан ІНШОГО. Але ця відмова існує не завжди. Постмодернізм все ж таки розглядає конкретні характеристики цього явища. Постмодернізм у назвах дає перевагу «присутньому вищому» (Деррида 1999: 199), коли «самоприсутність досвіду має бути представлена у теперішньому, взятому як Тепер» (Деррида 1999: 80).

Постмодернізм входить в дослідницьку діяльність з приводу стану ІНШОГО, пояснюючи цей стан компенсаторними процесами в людині. Але, як помічають самі представники постмодерністського напрямку філософії, «сама по собі компенсація недостатня: вона не дає ясного розкриття» (Делёз 1999: 62).

Постмодернізм каже про компенсаторні механізми які виникають у людини в зв'язку з тим, що у неї порушено рівновагу між тілесним і духовним. Поглиблюючи таке положення, судження постмодерністів зводяться до розгляду у людини таких станів, які межують з безумством. Розглядаючи безумство, дослідник охоплює «дію цілого компенсаторного механізму: безумство – це не знищення природи, але її забуття, вірніше, перенос із царини духовного і розумового в царину тілесного» (Фуко 1997: 464). Та коли мова йде про стан ІНШОГО, то не варто розглядати безумство, адже вмикаються механізми регуляції. І взагалі, постмодерн оцінює стан ІНШОГО як вищий стан, який не перетворюється в безумство, але ламає і нищить застарілі традиції. Постмо-

дерн розглядає стан ІНШОГО як творчий процес, який може породжувати нове. Стан ІНШОГО – це «вище знання, це здатність ламати лінію, змінювати направлення, виявляти себе у відкритому морі, робити таким чином відкриття, створювати нове» (Делёз 2004: 138). Але розглядаючи стани, які подібні стану ІНШОГО, постмодернізм не обмежується загальними положеннями про творчі процеси людини. Постмодернізм вказує і на конкретні характеристики стану ІНШОГО. Так, наприклад, є посилення на те, що при цьому стані у людини немає потреби у зовнішніх враженнях. Так, Юлія Крістева, посилаючись на Малларме, зазначає, що у людей є такі стани, коли «знайшли самість і не потребують більше зовнішніх вражень» (Крістева 2004: 273). У постмодернізмі такий стан розглядається як стан розкритий релігійно-містичною культурою. В повсякденному стані людина живе бажаннями. Вона багато чого бажає і в культурній сфері. Бажає слухати музику, бажає проводити наукові спостереження. Але «за бажанням якогось наукового спостереження йде містичне споглядання» (Делёз 1992: 210). Говорячи про містичне споглядання, ми не можемо оминати стан ІНШОГО, адже в містичній культурі цей стан достатньо широко і детально описаний.

Філософія, яка інтегрує знання, не може оминати розгляд стану ІНШОГО. А гетерологія, що традиційно веде розмови про Абсолютного Іншого не може не враховувати надбання містичної культури, яка уявляє абсолютне при описуванні конкретного стану людини. Тому тут гетерологія розкриває Абсолютного Іншого не тільки як іншу людину, котра має інший світогляд та інші природні властивості. Гетерологія також розкриває Абсолютного Іншого як священний стан самої людини, стан, який очищує і знімає з людини все неважливе, наносне, все, що заважає рухатись вперед, знімає всі упередженості.

Справа зовсім не в тому – визначати абсолютно-го істинного, як це робить Ліотар і взагалі вся традицій-

на гетерологія, чи не визначати за тими положеннями, які вводить Деріда. Все зводиться до того, що саме розуміємо під Абсолютним Іншим. Якщо ми визначаємо конкретну предметність цього *абсолютного іншого* то тоді можемо казати – це інтелектуальна хитрість чи ні. Якщо де Серто робить припущення, що *абсолютний інший* є інтелектуальна хитрість (Certeau 1984), то це зовсім не відноситься до стану ІНШОГО. Стан ІНШОГО як конкретний стан людини має конкретні властивості. І тут хитрість зовсім ні до чого.

Людина непомітно для себе з часом втягується в незліченні відносини з людьми, ті відносини які можна називати суєтними, безглуздими, відносини які пов'язані з дрібницями, дріб'язковістю, не мають зв'язку з тим, що людина вважає головним для себе і для інших. Проте, в природі людини є механізми які забезпечують їй безпеку, не дають втратити особистісне в несуттєвих відносинах з оточуючими.

В людині існують механізми, які компенсують ситуацію, коли людина вже втягнута в безглузді і суєтні відносини з оточуючими. В людині спрацьовує механізм компенсаторного осяяння, коли вона спонтанно, раптом «вмерла для всіх стосунків, суєтних, безглузких» (Мурашкин 2006: 123). Це забезпечує безпеку особистості через компенсаторні механізми психіки. В людині раптом руйнуються помилкові стосунки, які склалися з оточуючими людьми. Навіть якщо ці стосунки були на раціональному рівні. При цьому людина відчуває стани які для неї священні, тому що вони позбавляють її від вантажу непотрібних стосунків.

Компенсаторний стан осяяння як священне «руйнує всеохоплюючі раціональні системи» (Ірвін 2003: 376). Після таких трансформацій у психіці індивідуальність людини залишається в безпеці. Фактично безпеку гарантують спонтанні механізми компенсаторного характеру, які лежать в самій природі людини. Проте їх прояв потребує від людини усвідомленість в її повсякденному житті. Від знань компенсаторності має прояв кон-

вультсивне не-знання. Йде процес до «не-знання» (Bataille 1986: 74–75), процес відсторонення від всього зайвого. Так забезпечується безпека особистості.

Гетерологія визначає абсолютного іншого по-різному. З цього приводу ідеї Дериди можуть відрізнятися від ідей Ліотара або Левінаса, і навпаки. Постмодерністський рух має розбіжності з приводу *іншого*. Але коли філософи торкаються властивостей стану ІНШОГО як конкретного стану людини, то так чи інакше вказуються конкретні характеристики. І тут у різних філософів постмодерністського напрямку ми бачимо багато подібного. Та коли мова перетворюється на метафізичні роздуми, то виникає ряд особливостей. Стан ІНШОГО починають оцінювати по-різному; про нього виникають певні різновиди суджень. І тут є таке розуміння, що рух, який виходить за невизнання ІНШОГО, за межі оцінки ІНШОГО, судження про нього є метафізикою або бажанням. Так вважає Левінас. Він стверджує, що метафізична трансценденція є бажання. Так. Мова про стан ІНШОГО від бажання. Однак у самому стані ІНШОГО бажання відсутнє. Отже в зв'язку з тим, що в гетерології постмодернізму розглядаються доволі різні досвіди Іншого, різні розуміння цих досвідів, то для розгляду ІНШОГО як конкретного стану людини важливо вибрати певні зразки. Одним з таких зразків є «внутрішній досвід» Жоржа Батая. Цей досвід має багато подібного зі станом ІНШОГО як компенсаторним осяянням, що нами розглядається. Прикладом можуть бути такі характеристики «внутрішнього досвіду» як дологічне, чуттєве, раптове в своєму виникненні. Такі характеристики єднають, як подібне, «внутрішній досвід» і стан ІНШОГО. Подібність цих досвідів також полягає в тому, що фіксується відсутність яких-небудь догматів, що розкривається на прикладах містичного досвіду взагалі. Тут розглядається спонтанно-інтуїтивний спосіб пізнання. Це взагалі широко розкрито в гетерології. Розглядається стан коли людина відчуває себе ІНШОЮ, оновленою. У зв'язку з

цим розглядається апофатичний містицизм і такий його практикум як містичне споглядання.

Подібність «внутрішнього досвіду» і «стану ІН-ШОГО» полягає в тому, що тут в психіці людини йде руйнація застарілих орієнтацій і знань, включаючи руйнацію і релігійних догматів.

Подібність «внутрішнього досвіду» і «стану ІН-ШОГО» можна бачити, коли розглядається ідея самозаперечення суб'єкта, суб'єкта застарілого в своїх поглядах, від чого спонтанно виникає стан ІНШОГО. А це чітко вписується в проблематику гетерології, яка вивчає *іншість*. Але ця *іншість*, яка часто представлена як чуттєве «не-знання» або «абсолютне знання», потребує пояснень сутності явищ, які розглядаються. І коли кажуть про абсолютне знання як вичерпаність можливості розсудливого знання, то це не відповідає дійсності. Адже тут, в цих досвідах, абсолютність визначає сама людина, коли каже про те, що має досвід, вище якого нічого нема. А це доволі суб'єктивний момент. Людина каже про свій особистий досвід, вище якого нічого не буває.

Початок гетерології треба шукати ще задовго до того, як з'явився сам термін «гетерологія». І цей початок, пов'язаний з такою категорією, з таким узагальнюючим поняттям, як «священне». Ще Рудольф Отто визначав священне як зовсім інше. Тут Інше має такі характеристики як «страхотливе» і «жахливе» (Отто 2008: 23-32). Це священне Інше розглядається Жоржем Батаєм як протилежність упорядкованості існування людини в соціумі. Такі різні трактування священного Іншого потребують пояснень, оскільки ми розглядаємо це священне ІНШЕ, перш за все, як певний стан людини, стан, який компенсує людські недоліки. І тому всі інші трактування потребують певних пояснень, адже маємо справу зі станом ІНШОГО як СТАНОМ ПРИПИНЕННЯ (*TERMINATION STATE*). Цей стан і є *Вищий, Священний, Стан Бога*. В цьому випадку всі ці узагальнюючі поняття, всі ці категорії є синонімами.

Цей стан є *Бог*. Тобто Бог – це не об'єкт. Бог – це суб'єкт всередині нас, всередині людини. Його не можна бачити як об'єкт. Бог – це коли ти дивишся зсередини себе, це СТАН ПРИПИНЕННЯ (*TERMINATION STATE*), коли припиняються всі неважливі дії. З такої позиції пояснюється різноманітне розуміння стану ІНШОГО постмодерну. Постмодерністська сучасність різнобарвно описує і по-різному розуміє ІНШОГО. Але є пошук властивостей і характеристик конкретного стану психіки, коли людина каже про цей стан, як про цінний, важливий, вищий, абсолютний, священний, божественний.

Розмаїття суджень з приводу ІНШОГО постмодерну збігається в розкритті причин виникнення у людини СТАНУ ПРИПИНЕННЯ (*TERMINATION STATE*). Цей стан для людини важливий, оскільки припиняється необхідність і дріб'язковість дій. Це конкретний стан. І, як було вказано раніше, в постмодернізмі ближче до всього описаний цей стан «внутрішнім досвідом» Батая. Жорж Батай при формуванні свого «внутрішнього досвіду» (Батай 1997: 3-300) використовував думки з апофатичного містицизму. Він взяв на озброєння таку думку, що справжнє буття відкривається людині в містичному спогляданні коли людиною відкидається чуттєве і раціональне пізнання. Такі думки є в апофатичному містицизмі. Але в цьому містицизмі є описи чисто спонтанного виникнення стану «не-знання» без усіякого спеціального відкидання чуттєвого і раціонального пізнання.

Ідеї апофатичного містицизму сприйняті Жоржем Батаєм, ідеї, за якими розпад знань призводить до стану «не-знання», стану, який вищий за повсякденне знання, стану божественного. Однак для Батая це божественне не є обов'язковим. За Батаєм вищий стан людина може отримати і без релігійних догматів. Це «внутрішній досвід». Він може бути вільним від релігійних настанов.

Апофатичний містицизм, як і негативна естетика, розгортають ідею неґації буття, ідею, за якою йде знищення уявлень про реальний світ. Через заперечення

буття людина досягає справжнього буття. Ці процеси йдуть через спустошення й самозаперечення суб'єкта. Та якщо торкнутися стану ІНШОГО, то тут іде знищення уявлень, які вже застаріли і заважають людині. Тут проходить спустошення і самозаперечення суб'єкта, який вже віджив своє, задля народження іншого суб'єкта, стану ІНШОГО.

Апофатичний містицизм стверджує, що через самозаперечення досягається вищий стан свідомості, виникає єднання з Богом. Жорж Батай помітив в апофатичному містицизмі той внутрішній простір і порожність, які оновлюють людину. Але задля абсолютного буття цього внутрішнього простору замало. І взагалі Батай погоджується з тим імпульсивним і інстинктивним, повним сили діонісійством, що стверджує буття безмежне, яке і лякає, і радує людину. З цього приводу можна сказати, що в моменти переживання стану ІНШОГО у людини відсутня наляканість і взагалі будь-який страх.

Людина має прагнення усвідомлювати і долати тривоги, завдяки «граничному досвіду», який виникає спонтанно і через який людина відкриває для себе багатогранність свого існування. Своєю спонтанністю «граничний досвід» Батая дуже близький ІНШОМУ постмодерністському напрямку культури взагалі.

Жорж Батай протиставляє стан «не-знання» стану «абсолютного знання». У Батая абсолютне знання – це просто вичерпана можливість пізнання розсудом. Але поза абсолютним знанням існує позарациональне. Жорж Батай стверджує, що позарациональне досягається через «внутрішній досвід». І тут стан ІНШОГО розкривається через антропоцентризм Батая, через розкриття людської негативності. Вся ця негативність виникає в людині. А це демонструє ІНШОГО як стан. За Батаєм негативність є справжньою природою людини. Так. Тут стан ІНШОГО або СТАН ПРИПИНЕННЯ (*TERMINATION STATE*) є негативне ставлення до непотрібного.

Однією з основ ІНШОГО постмодерну є розуміння священного Рудольфом Отто. Рудольф Отто розу-

мів священне як зовсім Інше. У нього це священне не залежить від конкретної релігії. А отже це священне переміщується в суб'єктивний простір людини. Але, в той же час, священне Рудольфа Отто існує об'єктивно і незалежно від людини. І тут ми вже бачимо розбіжності між священним Іншим Рудольфа Отто і станом ІНШОГО постмодерну. Стан ІНШОГО – це компенсаторна реакція. Тому ми розуміємо стан ІНШОГО як суб'єктивний світ людини. З цього приводу ближчим до суб'єктивного світу є розуміння священного у Еміля Дюркгейма, який вважав, що священне як таке не існує. Це лише об'єктивований образ. Але Жорж Батай, посилаючись на Дюркгейма і Отто, підкреслює їх орієнтацію на суб'єктивний містичний досвід в розумінні Іншого.

Жорж Батай в розумінні сакрального не відходить далеко від традиційного бачення сакрального як протилежного профанному. Через це сакральне у нього енергетичне на противагу пасивній матеріальності. Енергетичність потребує афективності. Роже Кайуа в своїх дослідженнях священного також вказує на афективне. Але в самому стані ІНШОГО немає афективних крайнощів. Там рівновага і гармонія. Стан ІНШОГО – це активність, сила, однак без афективних зрушень на крайнощі, прояви крайнього характеру.

Через стан ІНШОГО людина долає застарілі соціальні і моральні настанови; людина долає ті кордони і перепони, які суспільство штучно ставить перед нею. Адже бракується і нищиться все незначне, віджиле – задля отримання свободи дивитися по іншому в зміненому середовищі.

Стан ІНШОГО дарує людині єдність і гармонію суб'єктивного світу, світу, який зазвичай розколотий і розімкнений, коли людина не володіє собою. В стані ІНШОГО людина володіє собою і ні за що не переживає. А «внутрішній досвід» Жоржа Батая – це інтенсивне переживання. В цьому інтенсивному переживанні людина втрачає своє Я. А якщо втрачається Я, то і предмета переживання немає. Переживання йде з приводу чогось.

Стан ІНШОГО – це не просто втрата людиною свого Я. Це просто інше Я, очищене від ілюзій, упередженостей і забобонів. І тут немає інтенсивних переживань з приводу чогось, про що каже Жорж Батай, описуючи «внутрішній досвід». Свій «внутрішній досвід» людина може транслювати іншій людині. Ця *інша людина* в своєму співпереживанні відповідає своїм комунікативним жестом. Таким чином «внутрішній досвід» існує серед певного співтовариства. Та не все так просто. Стан ІНШОГО, а також «внутрішній досвід» може бути зовсім незрозумілим для іншої людини. І взагалі, на стан ІНШОГО, а також на «внутрішній досвід» можна лише натякнути. І якщо у тої чи іншої людини були подібні стани, то вона сприйме і зрозуміє. Якщо ж нічого подібного у внутрішньому світі людини не було, то вона нічого і не сприйме, не зрозуміє, адже стан ІНШОГО, а також «внутрішній досвід» занадто сокровенні стани. Вони до певної міри індивідуальні і неповторні. Тому такі стани через натяк сприймуть не всі люди, а лише деякі.

Стани людини, подібні стану ІНШОГО, детально описані у філософії екзистенціалізму. А коли справа торкається того, що екзистенціальний внутрішній світ людини проектує створення людиною себе задля життєвих орієнтацій в майбутньому, то це мало торкається безпосередньо стану ІНШОГО як процесу очищення. Проектування пов'язане із розсудливою діяльністю людини, а стан ІНШОГО – це розпад всіх непотрібних розсудливих проектів людини. «Внутрішній досвід» Батая теж протистоїть проектним розсудливим проявам людини. Тут Батай каже про «граничний досвід» як відкритість до всього можливого. Можливість взагалі – це основа необхідності усілякої релігії і усілякого мистецтва. Релігійно-містична культура і мистецтво, даруючи людині можливості, надихає її, вселяє в неї надію.

Оголошення Фрідріхом Ніцше того положення, що «Бог вмер», зовсім не анулює в людині стан ІНШОГО, який переживається як щось вище, недосяжне, як священне і абсолютне, як стан, вище якого нічого не

може бути. Людина свої переживання стану ІНШОГО може пов'язувати з ідеєю Бога. При цьому в різних судженнях релігійних людей ідея Бога як обмежує свободу індивіда, так і дає цю свободу. Розкриваючи свій «внутрішній досвід», Жорж Батай доводить, що Бог як певний досвід вказує на трансгресію меж буття і дає безмежні можливості. Ці можливості не обмежує релігійна мораль. При цих можливостях людина вільна і відкрита своєму існуванню.

Стан ІНШОГО припускає наявність і трансцендентного і іманентного. Тут трансцендентне – це перехід в якісно новий стан. Стан ІНШОГО – це зовсім інший стан людини. Але стан ІНШОГО – це одночасно і іманентний, адже цей стан є відчуття безмежності як іманентність індивіда. Хоча з приводу «внутрішнього досвіду» є багато суперечливих думок. Жан Поль Сартр вказує, що «внутрішній досвід» має таку трансцендентність як негативність, спрямовану на самоусунення, перетворення на Ніщо. Інші філософи доводять, що трансцендентність відсутня тому, що є іманентність. Тобто припускається те положення, що стан людини не може мати одночасно і трансцендентність й іманентність. Але стани людини бувають настільки своєрідними, що такі припущення можуть не відображати реального стану речей.

Гетерологія оперує такими категоріями: гетерогенна реальність, гетерогенний об'єкт, гетерогенний суб'єкт, гетерогенне сприйняття. Останнє, гетерогенне сприйняття, в роздумах Жоржа Батая співвідноситься з дологічним мисленням людини, пов'язане з невпорядкованістю і амбівалентністю. Та про яку невпорядкованість, амбівалентність або дологічність може йти мова, якщо стан ІНШОГО просто призупиняє в людині все непотрібне. Логічне воно чи нелогічне або дологічне, впорядковане чи невпорядковане – все це призупиняється в прояві, якщо воно непотрібне. Тому синонімічну назву стану ІНШОГО можна дати як СТАН ПРИПИНЕННЯ (*TERMINATION STATE*).

Ще одна важлива категорія гетерології – це гетерогенна реальність. Гетерогенна реальність розуміється як сила потрясіння. Ця сила стимулює в людині прояв «граничного досвіду», який дає можливість проявитися в людині його таємному. Прояв таємного йде через інтуїтивні прозріння. Тому Жорж Батай у подальших своїх роботах повертається до питання важливості інтуїтивного пізнання. Його «внутрішній досвід» – це інтуїція як дологічне сприйняття людини в поточний момент.

Основоположна ідея гетерології – це інтуїтивне сприйняття потрясінь, тобто сприйняття гетерогенної реальності. Тут Батай зводить і «внутрішній досвід», і «граничний досвід» до інтуїтивних прозрінь. У своїй роботі «Теорія релігії» (Батай 2000: 14-109) Жорж Батай втілює головну ідею гетерології, за якою автор «граничний досвід відсилає до інтуїтивного сприйняття гетерогенної реальності» (Шутов 2016: 26).

У гетерологічних теоріях Жорж Батай розкриває розуміння суверенності. Тут суверенність визначається як вільне буття, в якому людина самовизначається і в якому вона обумовлена лише собою. За Батаєм суверенність не можна пізнати раціонально. Через це суверенність розуміється в традиції містицизму. Містичні вищі стани містика теж неможливо пізнати раціонально. І стан ІНШОГО не можна пізнати раціонально. Але який там може бути раціоналізм, коли цей стан є СТАН ПРИПИНЕННЯ (*TERMINATION STATE*). Жорж Батай зазначає, що стан суверенності протилежний пізнанню. Пізнання – не суверене. Цим суверенність подібна до стану ІНШОГО. Адже в стані ІНШОГО теж процесів пізнання не відзначається. І яке може бути там пізнання, коли цей стан є СТАН ПРИПИНЕННЯ (*TERMINATION STATE*).

За Батаєм зрозуміти суверенність можливо лише через «внутрішній досвід». Тобто суверенність є фактично властивістю цього досвіду. Суверенність як самоодатність особистості є властивістю стану ІНШОГО. Отже мова йде про певний стан, який у різних людей

має свої відтінки. Однак цей стан має і свої незмінні особливості. Через такі категорії, як внутрішній досвід і суверенність, Жорж Батай реалізує власну гетерологічну концепцію. Але його внутрішній досвід і суверенність зовсім відсторонені від розсудливого пізнання людини. Гетерологічні концепції інших філософів постмодерністського спрямування все ж таки якось поєднують граничний досвід, внутрішній досвід людини, стан ІНШОГО з розумом, з розумовим пізнанням. Основа ж гетерології Жоржа Батая – це процес усвідомлення і вивільнення афективних імпульсів. Ці процеси не потребують участі розуму. Участь розуму не потребує стан ІНШОГО, його спонтанний прояв. Не потребує тому, що це СТАН ПРИПИНЕННЯ (*TERMINATION STATE*) непотрібного. Але розум так чи інакше діє, коли ми оцінюємо ці особливі стани свідомості.

Гетерологія, гетерологічна концепція Жоржа Батая почалася в 1930-ті роки, а закінчила своє становлення в його роботі «Теорія релігії». В цій роботі «Граничний досвід» розкриває людині гетерогенну реальність через інтуїтивне сприйняття.

В «Теорії релігії» свої гетерологічні роздуми Жорж Батай починає з посилання на роботу Олександра Кожева «Вступ до прочитання Гегеля», в якій він помічає, що «На відміну від знання, яке підтримує людину в стані пасивного заспокоєння, бажання втягує його в занепокоєння» (Батай 2000: 6). І дійсно, Батаєм вибрано стан ІНШОГО, який зафіксував у своїх творах ще Гегель, про який мав роздуми Кожев. Адже стан ІНШОГО якраз і є стан пасивного заспокоєння, стан відсутності бажання. Та якщо ми фіксуємо стан відсутності бажання, то цей стан тимчасовий, на певний час. Адже людина не може існувати взагалі поза потребами і бажаннями. Однак стан відсутності бажання існує. Існування такого стану постмодерністська культура фіксує. Так Юлія Кристева, наводячи як приклад думки Стефана Малларме вказує на те, що у людей таке присутнє, коли вони «вже не мають потреби у зовнішніх враженнях»

(Кристева 2004: 273). Постмодернізм стан відсутності бажання приписує містичному спогляданню, коли «за бажанням якогось наукового спостереження відбувається містичне споглядання» (Делез 1992: 210). Тобто містичне споглядання не має бажання. Його не має і стан ІНШОГО. Але стан ІНШОГО, в якому немає бажання, виникає спонтанно за компенсаторними механізмами. У містицизмі ж ми зіштовхуємося з певними практиками, які пригнічують бажання. «Релігійна містика проявляється в періоди конфліктів, в яких ті чи інші бажання людини пригнічуються» (Хаксли 1992: 34). В певних соціальних умовах людина бажає позбутися своїх прихильностей. Тому вона переходить до містичної практики, щоб позбавити себе усіляких бажань. Доходить до того, що містик прагне позбутися бажання виконувати волю Божу. Так «Екгарт йде так далеко, що постулює: людині не слід навіть бажати виконувати волю Божу, оскільки це теж одна з форм жадібності. Людина, що не має бажань, – це людина, яка ні до чого не прагне: в цьому сутність концепції відсутності прихильності до чого-небудь у Екгарта» (Фромм 1990: 69). Але містична практика може співпадати й зі спонтанними проявами певних станів свідомості, станів, які компенсують недоліки, припиняють непотрібні дії. Так «йогівське самадхі або буддистські дхьяни, стани-свідоцтва, в яких самовладання настільки велике, що зовнішні стимули майже або зовсім не впливають» (Уолш, Воон 2006: 38). Такий стан в релігійній філософії позначається як стан Бога. Характеристикою цього стану є безпристрасність. Про безпристрасність говорить містицизм протягом всієї історії. Про безпристрасність каже містицизм і Плотіна, і Льва Шестова. Так Лев Шестов зазначає, що «Бог абсолютно безпристрасний, йому нічого не потрібно. Це – аксіома Плотіна» (Шестов 2001: 279). Про те, що в цьому стані людині нічого не потрібно, каже і сучасна психологія, психологія ХХ століття. Так про це говорить Абрахам Маслоу, розглядаючи пікові переживання людини, які, за його розумінням, є досвідом самодостатнім.

Людина, яка переживає такий стан самодостатності відчуває, що «ще досконалий, повний досвід переживання, якому більше нічого не потрібно. Це самодостатний стан» (Маслоу 1997: 114). Абрахам Маслоу, розглядаючи релігійно-містичну культуру, зазначає, що в такому стані, коли у людини відсутні бажання, вона стає богоподібною. Тобто дослідник малює певний досконалий стан, позначаючи його як пікове переживання. Тут Абрахам Маслоу говорить, що «ми маємо пам'ятати, що боги зазвичай розглядаються як ті, хто не має потреб, бажань, недоліків у чомусь і задоволені всім. В цьому сенсі немотивоване людське буття стає богоподібним» (Маслоу 2002: 237-238). Це богоподібне людське буття відображено не тільки в сучасній психології, а і в філософії, яка зазначає, що така самодостатність людини, коли їй нічого не потрібно, коли у неї нема бажань, така пасивна самодостатність все ж таки виникає у людини через її активність. А в такій активності присутнє бажання. Тобто «замість самості, яка ґрунтується на самій собі, самодостатній, самості, яка може дозріти тільки *через активну* зустріч зі світом, тут ми маємо самість не автономну, а самість, яка захоплюється образами, бажаннями, спонуканнями» (Бисвангер 1999: 47).

Враховуючи думки своїх попередників, постмодернізм у своїй філософії і гетерології ІНШОГО говорить про відсутність бажань в цьому стані. Також помічено, що людина відчуває себе над проявами свого тіла. Гетерологічні дослідження Жоржа Батая вказують на те, що людина може мати позатілесні переживання. Психологія має дослідження з цього приводу. В таких станах людина отримує таке враження, що «дух або душа – дійсно залишає тіло під час такого переживання» (Ревонсуо 2013: 294). Але гетерологічні дослідження Жоржа Батая вказують ще й на те, що при таких станах у людини присутня свідомість. Жорж Батай задає питання, що відчувається «до усвідомлення себе як безплотної істоти, але при цьому наділеної свідомістю?» (Батай 2000: 13). Відповідь на це питання полягає в тому, що є такий

стан, коли людина відчуває себе поза межами свого тіла, але стан свідомості не втрачається, свідомість присутня. Проте ця свідомість безпосередня. Безпосередність при-
таманна і тваринам. Жорж Батай у своїй гетерології пе-
ред тим, як розглядати людське, розкриває тваринне.
Тут «тваринний початок уявляється втіленням безпосе-
редності або іманентності» (Батай 2000: 14). Але саме
гетерологічні роздуми у Жоржа Батая починаються з
того моменту, коли він розглядає здатність людини
сприймати себе ззовні. «Ми спроможні ясно і чітко пі-
знати самих себе тільки з того моменту, коли сприймає-
мо себе ніби збоку, як когось іншого» (Батай 2000: 28).
Цей «інший» розглядається гетерологією як стан ІНШО-
ГО, який призупиняє непотрібні дії людини, тож розгля-
дається постмодернізмом як особливий стан свідомості.
Постмодернізм оцінює цей стан як священний. Постмо-
дернізм оцінює священне і знаходить його цінним. Але
Жорж Батай у своїй гетерології це священне відсторонює
від божественного. Батай взагалі «спрямував власну
увагу до містичних пошуків і документально засвідчив
свою атеїстичну духовну подорож» (Ірвін 2003а: 35).
Тому божественне Жорж Батай розумів своєрідно. Для
нього «все, що має відношення до священного, є прива-
бливим і сповнене вічної цінності, але в ту саму мить
воно ж становить загрозу по відношенню того безхмар-
ного і безбожного світу, який є притулком людства»
(Батай 2000: 34).

Постмодернізм пов'язує стан ІНШОГО з місти-
цизмом. Це стан містиків, які заперечують впорядкова-
ність дійсності. Через заперечення існуючої дійсності
містик отримує іншу дійсність, містичну. За Батаєм
«чим сильніше заперечення дійсного світопорядку, тим в
більшій ступені воно сприяє встановленню порядку міс-
тичного» (Батай 2000: 45-46).

Характеристики стану ІНШОГО, представлені
Жоржем Батаєм в його роботі «Теорія релігії», багато в
чому подібні до тих характеристик, які ми спостерігаємо
у творах релігійно-містичної культури, в літературі і

мистецтві. У Батая мова йде про іманентність, тобто безпосередність, «при якій не існує ні відмінностей, ні меж», а «людина у тій мірі, в якій являє собою безмежну іманентність... виявляється чужою собі самій» (Батай 2000: 42).

У творах містиків ми постійно зустрічаємо опис такого стану людини, при якому немає відмінностей, а людина – чужа собі самій. Цей стан з'являється, коли з'являється стан ІНШОГО. Тут людина чужа собі самій як застарілій. Людина втрачає себе застарілу, але оновлюється тим, що припиняються її непотрібні дії. Ці процеси йдуть у глибинах людської особистості. Ці процеси глибинно інтимні. Жорж Батай у своїй роботі «Теорія релігії» теж долучає нас до «інтимності світу божеського» (Батай 2000: 44). Батай на прикладах релігійного досвіду демонструє нам стан ІНШОГО. Ця демонстрація відбувається, коли Батай каже, що «в основі жертвоприношення лежить принцип руйнування» (Батай 2000: 43). Адже в основі стану ІНШОГО теж лежить принцип руйнування, руйнування всього застарілого, непотрібного, дріб'язкового. Тут іде процес очищення, процес глибоко інтимний. Це «інтимне неможливо передати звичайними словами» (Батай 2000: 51). Про неможливість передати словами певний стан людини каже містична культура протягом всієї своєї історії. Так, наприклад, буддизм каже про вищу реальність і про неможливість якось її описати. «Сутність, природа цієї вищої реальності, згідно вченню Махаяни не може бути висловлена словами або описана» (Завадская 1977: 15). Тут мова йде про вищу реальність, а отже і про вищий стан людини. «Релігійний досвід, коли він досягає самих своїх вершин (або глибин), стає невимовним» (Вейдле 2001: 194). Тобто найвище неможливо висловити словами. Філософія цю неможливість розуміє по-різному. Одні вважають, що релігійне саме по собі є невимовним. «Сфера релігійного – це сфера невимовного (що не можна показати), «містичного» (Грязнов 1990: 245). Інші шукають в релігійному те конкретне, що неможливо висловити мо-

вою. Так «свобода, як і благодать, не може бути висловлена мовою причинності» (Марсель 1995: 143). Так звучується пошук – від загального розуміння релігійного до певних особливостей. Проте це узагальнення може і розширюватись. Тоді до невимовного потрапляє і мистецтво. До таких суджень вдається Людвіг Вітгенштейн, який «в релігії, містицизмі і мистецтві... вважав їх незрозумілими, насправді невимовними» (Паскаль 1993: 135). Але в постмодернізмі склались такі тенденції, що для певних вищих станів, у тому числі і для стану ІНШОГО, неважлива їх назва. Ім'я для них «не грає ніякої ролі, мова йде про неіменоване» (Ліотар 2004: 91). У всякому разі постмодернізм з цього приводу нічого радикально нового не каже. Тут все в рамках традиції. А сама незалежність, яка існує у людини в стані ІНШОГО, тимчасова. Так Жорж Батай помічає, що «світ речей чітко утримує нас у своїй залежності» (Батай 2000: 53). Тому стан ІНШОГО зі своєю незалежністю є тимчасовий стан. Більш того, це стан, який рідко і ненадовго відкривається в людині у своїй повній силі. Це стан компенсаторного характеру, іманентний стан. І це чітко розумів Жорж Батай. Він зазначав, що «якби людина безоглядно дотримувалася іманентності, то вона зрадила б своєму людському началу» (Батай 2000: 55). А так все це – тимчасове.

У своїх гетерологічних концептах Жорж Батай висвітлює питання того, через що людина може володіти собою. Адже в людині є протиріччя між вольовими зусиллями і емоціями. Ми не можемо повністю оволодіти собою через емоційну сферу, однак ця сфера нам потрібна. Емоції підказують людині що саме змінилося в навколишньому середовищі. Вольові зусилля і цілеспрямованість відривають людину від цього середовища. Людина ставить перед собою мету, включає волю і йде до цієї мети, обмежуючи вплив тих чи інших стимулів ззовні, звужуючи і не враховуючи стимули, які можуть бути важливими. Людина поглинає прагнення втілити свої наміри, свою мету в життя. Однак навколишнє се-

редовище може змінитися так, що ця мета може стати непотрібною. Вольова людина, яка володіє собою, все одно йде до цієї мети. Хоча ця мета вже непотрібна. І тут емоції вказують на зміни. Але емоції можуть нам і заважати. «Однак свідомість, яка не втрачає пильність навіть перед обличчям випробовуваного жаху, вольовим зусиллям відмовляється йти на поступки впливу розгулу емоцій» (Батай 2000: 56). Тобто пильність відіграє важливу роль у регулюванні емоційно-вольової сфери людини. І це помічено не тільки сучасними філософами постмодерністами, помічено прадавньою людиною.

Стан ІНШОГО в текстах Жоржа Батая позначається як інтимне. До цього інтимного зводиться релігійно-містична культура. «Релігія, сутність якої зводиться до знаходження втраченого відчуття інтимного, уподібнюється зусиллям виразної свідомості, що прагне до повної самосвідомості» (Батай 2000: 59).

Повну самосвідомість можна розуміти як результат формування і розвитку самосвідомості природничим шляхом, коли людина розвивається в суспільному середовищі. Отримавши повну самосвідомість, людина отримує в собі розвинений механізм саморегуляції. Саморегуляція – це один із компонентів самосвідомості. Різні техніки саморегуляції вписані в продукти культури людства, починаючи з прадавніх часів і до сьогодення. Стан ІНШОГО має спонтанно-компенсаторний механізм саморегуляції, коли в людині припиняються певні дії як непотрібні. Тому стан ІНШОГО можна назвати станом ПРИПИНЕННЯ. Стан ПРИПИНЕННЯ повертає людину від спогадів про минуле і від мрій про майбутнє – в теперішній час. У Жоржа Батая – це взагалі повернення до миттєвості. А це можна записати до «цінностей інтимного порядку, для якого найвищу цінність становило те, чий сенс полягав у миттєвості» (Батай 2000: 71).

Жити в миттєвому – це і є священне, стан ІНШОГО. В цьому немає тієї раціональності і моральності, про що можна мати роздуми. Тут «не простежується ні раціональність, ні мораль» (Батай 2000: 73). Але в стані

ІНШОГО йде припинення дій, спонтанне припинення дій як хибних, непотрібних. Тобто позасвідомо, спонтанно йде нищення і руйнація того, що поза моральністю. Тому не варто стан ІНШОГО, або іншими словами стан ПРИПИНЕННЯ, ставити поза мораллю.

Стан ІНШОГО у людини трапляється раптово. Людина пробуджується від себе старого. Про це багато уявлень ми зустрічаємо в буддизмі. Саме слово буддизм походить від слів *будити, пробуджувати*. Будда пробуджений. Слово *пробудження* вживає і Жорж Батай, коли говорить про те, що людині «відкривається, як при раптовому пробудженні, те невовиме, що не піддається визначенню» (Батай 2000: 76). В цьому стані пробудження людина відчуває те, що «завжди відділене від неї самої, і з цієї ж причини – від себе самої» (Батай 2000: 76). Це є стан ІНШОГО, стан ПРИПИНЕННЯ. Цей стан Жорж Батай розуміє як надчуттєве. В своїй роботі «Теорія релігії» він помічає, що «це те, що відкривається йому шляхом надчуттєвим» (Батай 2000: 76). Але цей стан ІНШОГО як надчуттєве з часом поглинається чуттєвим сприйняттям. Стан ІНШОГО у своїй повноті може тривати у людини кілька діб. У Жоржа Батая це надчуттєве «негайно тоне в потоках продуктів чуттєвого сприйняття» (Батай 2000: 76).

Чуттєве сприйняття відокремлює. Людина – відокремлена істота. Але самість, за Батаєм, є «інтимне, яке ні від чого не відокремлене» (Батай 2000: 76). Це інтимне залишає людину, якщо вона щось каже про це своє інтимне. Тобто такий прояв знижує силу стану ІНШОГО. У Батая «інтимне випаровується в ту саму мить, коли воно заявляє про себе» (Батай 2000: 77).

Стан ІНШОГО так чи інакше пов'язаний зі споглядальним байдикуванням. Споглядальне байдикування – слова Жоржа Батая можна розцінювати як розуміння того, що компенсаторні процеси стану ІНШОГО поглиблюються в моменти відсутності дії. Посилення стану ІНШОГО потребує «споглядального байдикування» (Батай 2000: 87). Але це регуляторні компоненти

самосвідомості, в які можна вписати й інтимне Жоржа Батая. Тобто в роботі «Теорія релігії» йде розгляд «самосвідомості у вільних проявах світопорядку інтимного» (Батай 2000: 96). Тут самосвідомість, перш за все, є процес набуття самого себе. Але це може бути той момент, «коли на свідомість в процесі подібного набуття самого себе сходить просвітлення» (Батай 2000: 96).

Про просвітлення каже буддизм. Про просвітлення каже християнство. Тут просвітлення виступає як перетворення. Про просвітлення кажуть язичники в своїх медитативних практиках очищення. Про просвітлення каже сучасний постмодернізм. Але сучасний постмодернізм розглядає різні різновиди просвітлення. Так Жорж Батай каже про те, що «просвітлення свідомості не забарилося позначитися на виробленні раціональних підходів у пізнавальному процесі» (Батай 2000: 97). Однак таке просвітлення слід розуміти як інсайт, як осяяння в процесі творчості. Стан ІНШОГО – це таке просвітлення, яке припиняє взагалі прояви людського «я» як застарілого, яке перетворює це «я». Результатом таких процесів можуть бути продукти творчості, а може і не бути цих продуктів, оскільки оновлене і очищене людське «Я» і є продуктом.

Досліджувати стан ІНШОГО складно, тому що це доволі інтимний стан. Тут термін Жоржа Батая «інтимне» використовувати слушно, адже стан ІНШОГО – суб'єктивний, індивідуальний, особистісний. Він відрізняється певними особливостями. Але Жорж Батай каже про можливість раціонально досліджувати феномен ІНШОГО, за його термінологією досліджувати «феномен інтимного». Вже раціональні підходи «починають використовувати і для пізнання світопорядку інтимного» (Батай 2000: 97). Адже як важливе «в процесі самосвідомості інтимне виявляється у фокусі якоїсь лампи» (Батай 2000: 99).

Постмодернізм вірно фіксує сам стан ІНШОГО. Фіксація торкається того, що стан ІНШОГО проявляється на тлі виразної свідомості. Більше того, стан ІНШО-

ГО проходить на тлі загостреної свідомості, підвищеної пильності, абсолютної ясності свідомості. Тут «люди йдуть в містичне споглядання, що... має на увазі стан «наднеспання» (Ясперс 1997: 184). Це помічає і Жорж Батай, коли вказує на те, що «відновлення світопорядку інтимного відбувається на тлі виразної свідомості» (Батай 2000: 99).

Ясна, загострена і виразна свідомість, тобто наднеспання, а також пильність, провокують появу в людині стану ІНШОГО. Той, хто пильний і спостерігає себе ніби збоку, постійно перебуває в теперішньому часі, має отримати як нагороду стан ІНШОГО. Цей стан ІНШОГО, у роботі Жоржа Батая «Теорія релігії», позначений як інтимне. Це інтимне має прояв, коли у людини є прагнення до набуття виразності свідомості. Батай встановлює закономірність, за якою наскільки буде сильним «прагнення до набуття виразності свідомості, настільки виразно буде проступати й інтимне» (Батай 2000: 100). Інтимне є божеське. Тут терміни переходять одні в інші. Термін «стан ІНШОГО» змінюється на термін «інтимне», а термін «інтимне» – на «божеське», і навпаки. Хоча розглядається фактично один і той самий феномен, один і той самий стан. Як ми вже говорили, цей стан у людині з'являється ненадовго. Жорж Батай помічає, що «божеське відрізняється швидкоплинністю своїх проявів» (Батай 2000: 100).

Стан Бога, Божеське – це умовна назва. Цей стан і є стан ІНШОГО, це і є інтимне. В такому разі стан, який ми досліджуємо, виходить за межі релігійно-містичної культури. Цей стан загальнолюдський, притаманний усілякій людині як компенсація, компенсаторний процес припинення непотрібних дій, компенсуючи неможливе, очищення від всього застарілого в психіці. Це розуміє і постмодерністська філософія. Це розуміє і Жорж Батай. У своїй роботі «Теорія релігії» Батай вказує на те, що «прилучення до царини інтимного, безумовно, може виходити за рамки містицизму» (Батай 2000: 100). «Інтимне являє собою те, що знаходиться на межі

виразного свідомості, коли неможливо розрізнити в інтимному нічого певного» (Батай 2000: 100–101). І тут нічого певного не може бути, оскільки інтимне, тобто стан ІНШОГО, – це коли припиняються дії як непотрібні, нищаться хибні образи. Людина щось робить не те, що потрібно робити, і раптом «припиняється це роблення, як непотрібне» (Мурашкин 2020: 474). Тобто зупиняються процеси інтелектуального і чуттєвого характеру які обслуговують дії людини. Проте свідомість, яка реєструє цей стан, залишається, свідомість – така, що пильнує, існуюча.

Стан ІНШОГО виникає через свідомість і самосвідомість людини, коли максимально включено ці процеси. Але ці процеси можуть бути і відстороненими. Відомо, що страх паралізує роботу свідомості і самосвідомості; людина втрачає пильність. Тому релігійно-містична культура, а також мистецтво так активно пропагують потребу пильнувати, спостерігати за собою, засвідчувати свої спонукання. До медитативних практик різних містичних напрямків входить вправа пильнування, спостерігання за собою.

Постмодернізм гетерології помічає, що страх паралізує свідомість і стає на заваді руху до досконалості. Жорж Батай зазначає, що «про страх нам відомо тільки те, що він незмінно супроводжує стан неможливості діяти свідомо» (Батай 2000: 101).

Регуляторні механізми самосвідомості мають можливість приводити до рівноваги свідому діяльність людини і одномоментні пориви. Тобто «в процесі самосвідомості здійснюється відхід від вирішення дилеми, в основі якої лежить вимога одночасно дотримуватися одномоментних поривів і здійснювати свідому діяльність» (Батай 2000: 101).

Стан ІНШОГО може виникнути, коли в розвитку самосвідомості настане вищий ступінь розвиненості і людина зможе легко подивитися на себе зі сторони. В постмодерністській філософії ми можемо зустріти подібні думки. Так Жорж Батай з приводу набуття інтимного

(а його *інтимне* подібне стану ІНШОГО) встановлює таку особливість, що для набуття інтимного «свідомості потрібно досягти найвищого ступеня виразності» (Батай 2000: 102).

Але питання в іншому: навіщо потрібен цей вищий ступінь виразності свідомості і самосвідомості? Навіщо потрібна компенсація, яка нищить непотрібні дії в людині? Адже стан ІНШОГО – це припинення дій як непотрібних. «Припиняється це роблення як непотрібне» (Мурашкин 2020: 474).

Виникає одне питання: який сенс в тому, що припиняються непотрібні дії, непотрібна діяльність? А сенс полягає в тому, що руйнується мілка діяльність, неважлива, дріб'язкова діяльність. Руйнується дріб'язковість взагалі. І в цьому є сенс. Людина звільняється від неважливого, мілкого, дріб'язкового в своєму житті і залишається з усім важливим і значущим у своїй діяльності. А це потреба нашого часу – звільнення від усього дрібного, незначного, неважливого і дріб'язкового. Інформаційна цивілізація розростається, і людина може легко заблукати і загубитися серед мілкого, дрібного, дріб'язкового і незначного.

Постмодернізм все це побачив і зафіксував у своїх творах. Так Жорж Батай помічає, що мить «зі страху втратити час крадькома повертає силу-силенну дрібних справ, чим і виправдовує свою нищівну характеристику дріб'язкового і незначного» (Батай 2000: 105). А стан ІНШОГО рятує від всього цього. Рятує тому, що руйнує всілякі застарілі уявлення, про ті чи інші предмети. Йде «руйнація предметів як таких на рівні свідомості» (Батай 2000: 105). Важливим є «прийняття того факту, що предмети виявляються розчиненими, зруйнованими в одну мить від дотику інтимного, і це лежить в основі виразної самосвідомості» (Батай 2000: 105).

Інтимне Батая – це і є стан ІНШОГО, який відсіває і вибраковує у людини дріб'язкове, руйнуючи це дріб'язкове. Жорж Батай відзначає, що «я руйную його на рівні своєї виразної свідомості» (Батай 2000: 105).

Виразність свідомості. Через цю виразність виникає стан ІНШОГО, властивістю якого по-перше, є руйнація всього дріб'язкового в діяльності людини. Другою важливою особливістю стану ІНШОГО є те, що людина абсолютно володіє собою. Вона стає володарем над собою. В людині перестають існувати протиріччя, сумніви. Вона стає цілісною, досконалою. Повнота стає її характеристикою. І їй нічого не потрібно. Людина стає самодостатньою. Все це трапляється через виразність свідомості. Тому в релігійно-містичній культурі, а також у мистецтві, яке відображає досконалість людини, настільки важливою є медитативна практика усвідомленості. Ця практика існує для того, щоб отримати подібний стан. Адже стан ІНШОГО – це стан абсолютної спонтанності, раптовості.

Гетерологія постмодернізму теж помічає таку характеристику стану ІНШОГО, як владність. Жорж Батай зазначає, що владність існує, «якщо нам особисто вдається досягти найвищої міри виразності свідомості» (Батай 2000: 108).

Наукові дослідження встановлюють «біполярну модель свідомості – між сонливістю і «наднеспанням», – отож максимум ясності виявляється посередині» (Ясперс 1997: 184–185). З цього максимуму ясності трапляється стан ІНШОГО. В цьому стані є потреба. Тому «люди йдуть у містичне споглядання, що в неявній формі має на увазі стан «наднеспання» (Ясперс 1997: 184).

Постмодерністська філософія, з приводу стану ІНШОГО, спирається у своїх думках на модернізм, тобто на видатні твори філософів ХХ століття, а також їхніх попередників. Жорж Батай у своїй роботі «Теорія релігії» подає список імен філософів, на твори яких він спирається в своїх роздумах. Це такі видатні імена, як Жорж Дюмезіль, Еміль Дюркгайм, Макс Вебер та інші. Тобто постмодернізм у своїх роздумах особливо не відривається від вже започаткованого і напрацьованого матеріалу з приводу предмета своїх досліджень. Тут фігурують і наукові дослідження, і містична документалістика, і ате-

їстичні твердження, і теологічні роздуми, і мистецькі уявлення. Стан ІНШОГО – це стан глибинного духовного прояву людини, і він потребує досліджень з різних напрямків культури.

ВИСНОВОК

Розглянувши стан ІНШОГО постмодерну, можна зробити такі висновки.

По-перше, ІНШИЙ постмодерну – це певний стан людини, коли вона визнає власного *іншого* всередині себе. Цей ІНШИЙ дивиться зсередини себе на свої рухи, дивиться своїм внутрішнім початком. Від цього всі дріб'язкові думки і дії припиняються. Тобто ІНШИЙ постмодерну може розумітися як додатковий регуляторний механізм який з'являється у людини в складних умовах соціального життя.

По-друге, стан ІНШОГО як додатковий регуляторний механізм людини має певні характеристики і виникає спонтанно, раптово як компенсаторна реакція на неспроможність людини проявити себе повною мірою у складних умовах навколишнього суспільного середовища.

По-третє, стан ІНШОГО як додатковий (поглиблений) регуляторний механізм вищого рівня відрізняється не просто компенсаторністю процесів психіки, а має сенс як важливий для людини процес руйнування застарілих уявлень, очищення від того, що віджило свій вік, від дріб'язкового, і стало перешкодою для оновлення в нових умовах навколишнього середовища.

По-четверте, стан ІНШОГО припиняє всіляку дріб'язкову, неважливу діяльність. Припиняється навіть та діяльність, яка, на перший погляд, має сенс, адже в позасвідомому відкладається загорога не-важливості тих чи інших дій. Але в свідомості таке може і не відображатися. Тому в стані ІНШОГО чомусь призупиняються ті чи інші діяння, незрозуміло чому. Отже стан ІНШОГО розуміється як СТАН ПРИПИНЕННЯ (*TERMINATION STATE*).

СПИСОК БІБЛІОГРАФІЧНИХ ПОСИЛАНЬ

Аверинцев, С.С. (2010). Мистика. В *Новая философская энциклопедия* (В 4т. Т. 2). Москва: Мысль.

Аверинцев, С.С. (1972). Символ. В *КЛЭ*. Т.7. Москва.

Авеста. *Авеста в русских переводах (1861–1996)*. (1997). Санкт-Петербург: Журнал «Нева». РХГИ.

Адлер, Альфред. (1997). *О нервическом характере*. Санкт-Петербург: Университетская книга.

Адорно, Теодор. (2002). *Теорія естетики*. Київ: Видавництво Соломії Павличко «ОСНОВИ».

Азимов, Айзек. (2002). *Выбор катастроф*. Санкт-Петербург: Амфора.

Андерсон, Перри. (2011). *Истоки постмодерна*. Москва: Издательский дом «Территория будущего».

Андерхил, Эвелин. (2000). *Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека*. Киев: София, Ltd.

Андросов, В.П. (1990). *Нагарджуна и его учение*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.

Арнхейм, Р. (1994). *Новые очерки по психологии искусства*. Москва: Прометей.

Ассаджоли, Р. (1997). *Психосинтез* (А.П. Хомик, Пер.). Москва: Рефл-бук; Киев: Ваклер.

Бадмажапов, Ц.-Б. (1990). О соотношении «психологического» и «эстетического» в буддистской иконографической традиции. В *Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока* (с. 138–148). Новосибирск: Наука.

Базик, Д. (2009). Українське рідновірство та неоязичництво: Проблеми диференціації та самоідентифікації. В А. Колодний (ред.). *Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України*, (с. 223-229). Київ: УАР.

Барт, Ролан. (2004). *Мифология*. Москва: Издательство им. Сабашниковых.

Батай, Ж. (2000). *Теория религии. Литература зла*. Минск: современный литератор.

Батай, Ж. (1997). *Внутренний опыт*. Санкт-Петербург: Аксиома, Мифрил.

Батищев, Г.С. (1989). Философское наследие С.Л. Рубинштейна и проблематика креативности. В *Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки, воспоминания, материалы*. Москва: Наука.

Бахтин, М.М. (2012). Слово в романе. In *Собрание сочинений. Т.3: Теория романа (1930–1961 гг.)*. Москва: Языки славянских культур.

Башляр, Г. (1987). *Новый рационализм*. Москва: Прогресс.

Бергсон, А. (1994). *Два источника морали и религии*. Москва: Канон.

Берч, В., & Пенман, Д. (2014). *Осознанная медитация: Практическое пособие по снятию боли и стресса* (Ю. Цыбышева, Пер.). Москва: Манн, Иванов и Фербер.

Берше, Д. (1984). О «диком охотнике» и «Леноре» Готфрида Августа Бюргкра. В *Романтизм глазами итальянских писателей* (с. 23-59). Москва: Радуга.

Бёмиг, У. (1985). *Самопомощь при бессонницах, стрессах и неврозах*. Минск: Полымя.

Біблія. *Святе Письмо Старого та Нового Завіту*. (2007). Рим: Видавництво отців Василіан «МІСІОНЕР».

Библия. *Книга Священного Писания Ветхого и Нового Завета*. (2011). Москва: Российское библейское общество.

Білоус, П.В. (2014). *Психологія літературної творчості*. Київ: Академвидав.

Білоус, П.В. (2013). *Теорія літератури*. Київ: Академвидав.

Бинсвангер, Л. (1999). *Бытие-в-мире*. Москва: Рефл-бук; Киев: Ваклер.

Бланшо, Морис. (2002). *Пространство литературы*. Москва: Логос.

Бурно, М.Е. (2008). *О характерах людей (психотерапевтическая книга)*. Москва: Академический Проект; Фонд «Мир».

Бычков, В.В. (2008). *Эстетика*. Москва: Гардарики.

Б'юкенен, Єн. (2003). Гетерологія (heterology). В *Енциклопедія постмодернізму*. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Вайнцвайг П. (1990). *Десять заповідей творчої особистості*. Москва: Прогресс.

Вандерхилл, Э. (1996). *Мистики ХХ століття*. Енциклопедія. Москва: МИФ – ЛОКИД.

Васильєв, Л.С. (1989). *Проблеми генезису китайської думки (формування основ світогляду і ментальності)*. Москва: Наука. Головна редакція східної літератури.

Василюк, Ф.Е. (1984). *Психологія переживання (аналіз подолання критичних ситуацій)*. Москва: Видавництво Московського університету.

Вебер, М. (1994). *Вибране. Образ суспільства*. Москва: Юрист.

Вейдле, В. (2001). *Умирання мистецтва*. Москва: Республіка.

Вейнінгер, О. (1992). *Пол і характер*. Москва: ТЕ-РРА.

Виндельбанд, В. (1995). *Вибране: Дух і історія*. Москва: Юрист.

Висоцька, О.Є. (2012). *Етика взаємодії суспільства з природою: морально-ціннісні основи екологічної культури*. Дніпропетровськ: Акцент ПП.

Витгенштейн, Л. (2008). *Логико-філософський трактат*. Москва: «Канон» РООІ «Реабілітація».

Войсунський, А.Е. (1990). *Я говорю, ми говоримо...*: Очерки про людський спілкування. Москва: Знання.

Вудвортс, Р. (1981). Етапи творчого мислення. В Ю.Б. Гіппенрейтер, & В.В. Петухов (Ред.), *Хрестоматія по загальній психології. Психологія мислення* (с. 255-257). Москва: Видавництво Московського університету.

Виготський, Л.С. (1996). *Педагогічна психологія*. Москва: Педагогіка-Пресс.

Виготський, Л.С. (1968). *Психологія мистецтва*. Москва: Искусство.

Гелен, А.О. (1988). О систематике антропологии. В П.С Гуревич, & Ю.Н. Попов (Ред.), *Проблема человека в западной философии* (с. 152-201). Москва: Прогресс.

Гессен, С.И. (1999). Период «логоса» перед октябрём. В *Избранные сочинения* (с. 31-146). Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН).

Гильдебранд, Д. (1997). *Что такое философия?* Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя», ТО «Ступени».

Гинзбург, Лидия. (1989). Записи 1950–1960-х годов. В *Человек за письменным столом: Эссе. Из воспоминаний. Четыре повествования*. Ленинград: Сов. писатель.

Гинзбург, Лидия. (1997). *О лирике*. Москва: Интрада.

Гончаренко, Н.В. (1991). *Гений в искусстве и науке*. Москва: Искусство.

Готвальд Ф.-Т., Ховальд В. (1992). *Помоги себе сам. Медитация*. Москва: Интерэксперт.

Грехнев, В.А. (2004). Мир пушкинской лирики <А. Пушкин. «Заклинание»>. В *Анализ художественного текста (лирическое произведение)*. Москва: РГГУ.

Гримак Л.П. (1989). *Резервы человеческой психики: Введение в психологию активности*. Москва: Политиздат.

Гришелева, Л.Д. (1986). *Формирование японской национальной культуры (конец XVI – начало XX века)*. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука».

Гроф, С. (2001). Тёмная ночь души. В *Психология религиозности и мистицизма* (с. 422-461). Минск: Харвест; Москва: АСТ.

Грязнов, А.Ф. (1990). Естественный язык и понимание культурно-исторических феноменов. В *И.Т. Касавин (ред.), Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания* (с. 239-257). Москва: Политиздат.

Гудолл, Дж. (1992). *Шимпанзе в природе: поведение*. Москва: Мир.

Гурко, Е. (2001). Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum).

Как избежать разговора: денегации. Минск: Экономпресс.

Давыдов, И. П. (2006). Гнозис. В *Религиоведение. Энциклопедический словарь*. Москва: Академический проспект.

Дагданова, Г.Б. (1986). Социально-психологические аспекты системы цигун в Китае. В В.В. Мантатов (ред), *Психологические аспекты буддизма* (с. 110-120). Новосибирск: Наука. Сибирское отделение.

Дао дэ цзин (2001). Люйши Чунью (Весны и осени госпоина Люя). *Дао дэ цзин*. Москва: Мысль.

Де Вааль, Ф. (2018). *Мораль без релігії в пошуках людського у приматів*. Харків: Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля».

Делёз, Ж. (2000). *Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза*. Москва: ПЕР СЭ.

Делёз, Ж. (2004). *Кино*. Москва: «Ад Маргинем».

Делёз Ж. (2004). *Переговоры 1972 – 1990*. Санкт-Петербург: Наука.

Делёз, Ж. (2003). *Нищие и философия*. Москва: Изд-во «Ad Marginem».

Делёз, Ж. (2002). *Критика и клиника*. Санкт-Петербург: Machina.

Делёз, Ж. (2001). *Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза*. Москва: ПЕР СЭ.

Делёз, Ж. (1999). *Марсель Пруст и знаки*. Санкт-Петербург: Алетейя.

Делёз, Ж. (1998). *Различие и повторение*. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Перополис».

Делёз, Ж. (1995). *Логика смысла*. Москва: Издательский Центр «Академия».

Делёз, Ж., & Гваттари, Ф. (1998). *Что такое философия*. Санкт-Петербург: Изд-во «Алетейя»; Москва: Институт экспериментальной социологии.

Делёз, Ж. (1992). Представление Захер-Мазоха (Холодное и жестокое). В *Венера в мехах* (с. 191 – 313). Москва: РИК «Культура».

Делёз, Ж., & Гваттари, Ф. (2010). *Капитализм и шизофрения: Тысяча плато*. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель.

Де Ман, П. (2002). *Слепота и прозрение*. Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия».

Деррида, Ж. (2001). Оставь это имя (Постскрипtum) «*Sauf le nom*». Как избежать разговора: денегации (Comment ne pas parler). В Гурко Е. *Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации*. Минск: Экономпресс.

Деррида, Ж. (2000). *Письмо и различие*. Москва: Академический Проект.

Деррида, Ж. (1999). *О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только*. Минск: Современный литератор.

Деррида, Ж. (1999). *Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля*. Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя».

Джемс, В. (1993). *Многообразие религиозного опыта*. Санкт-Петербург: Андреев и сыновья.

Дидье Жюлия. (2000). *Философский словарь*. Москва: Междунар. отношения.

Добрович, А.Б. (1987). *Воспитателю о психологии и психогигиене общения*. Москва: Просвещение.

Долгов, К.М. (1990). *От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века*. Москва: Искусство.

Дормашев, Ю.Б., Романов В.Я. (2008). Виды и свойства внимания. В Ю.Б. Гиппенрейтер (ред.), *Психология внимания* (с. 45-57). Москва: АСТ: Астрель.

Дрискол, К. (2003). Кристева Юлія (Kristeva, Julia). В *Енциклопедія постмодернізму*. Київ: Основи.

Дхаммапада. (2005). Москва: ООО «Издательский дом «София».

Дюмезиль, Ж. (1986). *Верховные боги индоевропейцев*. Москва: Наука.

Дюмулен, Г. (2003). *История дзэн-буддизма*. Москва: ЗАО Центрполиграф.

Дюфрен, Микель. (2007). Вклад эстетики в философию. В *Эстетика и теория искусства XX века*. Москва: Прогресс-Традиция.

Жадько, В.А. (2019). *Філософія як гуманістичний світогляд: наукова монографія*. Запоріжжя: Видавництво ПП «Новий Світ-2000».

Забияко, А.П. (2009). Транс. В *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*. Москва: «Канон» РООИ «Реабилитация».

Завадская, Е.В. (1977). *Культура Востока в современном западном мире*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.

Зганг, Л. (2003). Буддизм (Buddhism) В *Энциклопедія постмодернізму*. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Иваницкий, А.М. (1984). Изучение причинных связей между физиологическими психическими феноменами при исследовании восприятия. В *Мозг и психическая деятельность*. Москва: Наука.

Иглтон, Терри. (2010). *Теория литературы: Введение*. Москва: Издательский дом «Территория будущего».

Ильин, Е.П. (2011). *Психология творчества, креативности, одарённости*. СанктПетербург: Питер.

Ильин, И.П. (1998). *Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа*. Москва: Интрада.

Ірвін, Александер. (2003). Священне (sacred, the). В *Енциклопедія постмодернізму*. Київ: Видавництво Соломії Павличко "Основи".

Ірвін, А. (2003). Батай, Жорж (Bataille, Georges).

Кабат-Зинн, Дж. (2013). *Практика медитації: В любое время, в любом месте*. Москва: Эксмо.

Каганов, Л.С. (1990). *Медитация: мистика или психотехника?* Черкесск: Северо-Кавказское информационно-рекламное агенство.

Каграманов, Ю.М. (1986). *Метаморфозы нигилизма: О «новых философах» и «новых правых»*. Москва: Политиздат.

Кайуа, Р. (2003). *Миф и человек. Человек и сакральное* (С.Н. Зенкин, Пер.) Москва: ОГИ.

Каллер, Д. (2006). *Теория литературы: краткое введение*. Москва: Астрель; АСТ.

Кастанеда, К. (1992). *Сказки о силе. Второе кольцо силы*. Киев: «София», Ltd.

Кильхер, Андреас Б. (2001). Языковой миф Каббалы и эстетический модернизм. В *Немецкое философское литературоведение наших дней*. Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского университета.

Кобилюх, В.О. (2013). *Праукраїна і Санскрит*. Тернопіль: Мандрівець.

Колодний, А. (2020). *Феномен релігієзнавства. Монографія*. Київ: Інтерсервіс.

Колодний, А.М. (2013). *Історіософія релігії*. Київ: УАР.

Колодний, А.М. (2009). *Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез)*. Київ: УАР.

Копнин, П.В. (1973). *Диалектика, логика, наука*. Москва: Наука.

Коран, (1990). Москва: Издательско-полиграфическая фирма «АНС-Принт» Ассоциации «Новый стиль».

Коскі, Д. (2003). Алтерність (alterity). В *Енциклопедія постмодернізму*. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Костюченко, В.С. (1983). *Классическая веданта и неоведантизм*. Москва: Мысль.

Кристева, Ю. (2010). *Черное солнце: депрессия и меланхолия*. Москва: Когито-Центр.

Кристева, Ю. (2004). *Избранные труды: Разрушение поэтики*. Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН).

Крістева, Ю. (2004). *Полілог*. Київ: Юніверс.

Кристева Ю. (2003). *Силы ужаса: эссе об отращивании*. Санкт-Петербург: Алетейя.

Кришнамурти, Д. (1999). *Записные книжки*. Москва: Разум / Мир Кришнамурти.

Кришнамурти, Д. (1995). *Проблемы жизни. Книга третья*. Москва: Разум.

Кришнамурти, Д. (1994). *Первая и последняя свобода*. Навстречу жизни. Харьков: Весть.

Кришнамурти, Д. (1993). *Немедленно измениться*. Москва: КМК SCIENTIFIC PRESS LTD.

Кришнамурти, Д. (1987). Комментарии к жизни. В *Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX в.* Москва: Худож. лит.

Крокет, Клейтон. (2003). Піднесене (sublime). В *Енциклопедія постмодернізму*. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Круглов, А.Н. (2010). Трансцендентное. В *Новая философская энциклопедия* (Т. 4). Москва: Мысль.

Кэмпбелл, Дж. (2002). *Мифический образ*. Москва: ООО «Издательство АСТ».

Ламонт, Корлисс. (1984). *Иллюзия бессмертия*. Москва: Политиздат.

Латьенс, Мери. (1993). *Жизнь и смерть Кришнамурти*. Москва: «КМК, Лтд».

Лебедев, В.И. (1989). *Личность в экстремальных условиях*. Москва: Политиздат.

Леви-Строс, Клод. (1985). *Структурная антропология*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.

Левин, С. (1996). *Кто умирает?* Киев: София.

Левинас, Э. (2000). *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга.

Левит-Броун, Б. (2000). *Рама судьбы*. Санкт-Петербург: Алетейя.

Леонгард, К. (1989). *Акцентуированные личности*. Киев: Выща школа.

Леонтьев, А.Н. (1981) *Проблемы развития психики*. Москва: Издательство Моск. ун-та.

Лиотар, Ж.-Ф. (2004). ANIMA MINIMA. В Жак Рансьер. *Эстетическое бессознательное*, (с. 83-101). Санкт-Петербург; Москва: Machina.

Лиотар, Ж.-Ф. (1998). *Состояние постмодерна*. Москва: Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург: Алетейя.

Лосев, А.Ф. (2000). *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. Харьков: Фолио; Москва: ООО «Издательство АСТ».

Лосев, А.Ф. (1990). Музыка как предмет логики. В *Из ранних произведений*. Москва: Издательство «Правда».

Лотман, Ю.М. (2005). *Об искусстве*. Санкт-Петербург: «Искусство – СТБ».

Лудченко, А.А., Лудченко, Я.А., Примаков, Т.А. (2000). *Основы научных исследований*. Киев: О-во «Знание».

Лукач, Д. (1986). *Своеобразие эстетического*. Т.2. Москва: Прогресс.

Макгонигал, К. (2012). *Сила воли. Как развить и укрепить*. Москва: Манн, Иванов и Фербер.

Малявин, В.В. (1985). *Чжуан-цзы*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.

Мамардашвили, М. (1993). *Картезианские размышления*. Москва: Издательская группа «Прогресс», «Культура».

Маньковская, Н.Б. (2000). *Эстетика постмодернизма*. Санкт-Петербург: Алетейя.

Марков, Б.В. (1997). Теонимная антропология М. Шелера и М. Бубера. В *История современной зарубежной философии: компаративистский подход*. Санкт-Петербург: Издательство «Лань».

Маркузе, Г. (1995). *Эрос и цивилизация*. Киев: «ИСА».

Марсель, Г. (1995). *Трагическая мудрость философии. Избранные работы*. Москва: Издательство гуманитарной литературы.

Маслоу, А. (2002). *По направлению к психологии бытия*. Москва: Изд-во ЭКСМО-Пресс.

- Маслоу, А.Г. (2001). *Мотивация и личность* (А.М. Татлыбаева, Пер.). Санкт-Петербург: Евразия.
- Маслоу, А. (1997). *Психология бытия*. Москва: Рефл-бук; Киев: Ваклер.
- Мендиус, Р. (2012). *Мозг и счастье. Загадки современной нейробиологии*. Москва: Эксмо.
- Мерло-Понти, М. (2001). *Знаки*. Москва: Искусство.
- Меррел-Вольф, Ф. (1993). *Пути в иные измерения*. Киев: София.
- Метц, К. (2010). *Воображаемое означающее. Психоанализ и кино*. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Мещеряков, А.Н. (1988). *Герои, творцы и хранители японской старины*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.
- Мовчанюк, В.П. (1993). *Медитативна лірика Т.Г. Шевченка*. Київ: Наукова думка.
- Морамарко, (1989). *Масонство в прошлом и настоящем*. Москва: Прогресс.
- Морер, В. (2003). Антропология. В Ч. Вінквіст, & В. Тейлор (Ред.), *Енциклопедія постмодернізму* (с. 22-26). Київ: Основи.
- Моуди, Р.А. (1994). *Жизнь до жизни. Жизнь после жизни*. Киев: «София», Ltd.
- Мурашкин, М.Г. (2020). *Записи 2019 года*. Дніпро: СІЧ.
- Мурашкин, М.Г. (2006). *Записи 2000 года*. Дніпропетровськ: СІЧ.
- Нагата, Х. (1991). *История философской мысли Японии*. Москва: Прогресс.
- Назио, Хуан-Давид. (2015). *Пять уроков по теории Жака Лакана*. Москва: Институт общегуманитарных исследований.
- Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. (1995). *Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного*. Москва: Издательство «МИР ИДЕЙ», АО АКРОН.
- Наранхо, К. (1995). *Гештальт-терапия: Отношение и Практика атеоретического эмпиризма*. Воронеж: НПО «МОДЭК».

Нестеркин, С.П. (1984). Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань. В В.В. Мантанов (ред.), *Философские вопросы буддизма* (с. 72-80). Новосибирск: Наука.

Нисаргадатта, Махарадж. (2013). *Я есть То*. Москва: ИД «Ганга».

Олпорт, Г. (2002). *Становление личности: Избранные труды*. Москва: Смысл.

Орлов, Ю.М. (1991). *Восхождение к индивидуальности*. Москва: Просвещение.

Ортега-и-Гассет, Х. (2000). *Камень и небо*. Москва: Грант.

Ортега-и-Гассет, Х. (1991). *Что такое философия?* Москва: Наука.

Ортіс, Ліза М. (2003). «Я»/інший (self/other) В *Енциклопедія постмодернізму*. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Отто, Рудольф. (2008). *Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным*. Санкт-Петербург: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та».

Павличко, С. (2009). *Теорія літератури*. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Паскаль, Фаня. (1993). Витгенштейн: личные воспоминания. В *Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель* (с. 97-138). Москва: Издательская группа «Прогресс», «Культура».

Патнэм, Хилари. (1999). *Философия сознания*. Москва: Дом интеллектуальной книги.

Пекелис, В.Д. (1986). *Твои возможности, человек!* Москва: Знание.

Петрушин, В.И. (2008). *Музыкальная психология*. Москва: Академический Проект; Трикста.

Подорога, В.А. (2011). *Мимесис*. Материалы по аналитической антропологии литературы в 2-х томах. Т.2. Часть 1. Идея произведения. Experimentum crucis в литературе XX века. А. Белый. А. Платонов. Группа Обэриу. Москва: Культурная революция.

Поликарпов, В.С. (1987). *Время и культура*. Харьков: Издательство при Харьковском государственном университете издательского объединения «Вища школа».

Прабхупада, С. (1993). *Учение Шри Чаитаньи*. Москва: Бхактиведанта бук траст.

Пропп, В.Я. (1986). *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград: Издательство Ленинградского университета.

Пустоваров, В.А. (2005) *Путь судьбы*. Дніпропетровськ: Пороги.

Ревонсуо, Антти. *Психология сознания*. Санкт-Петербург: Питер.

Рейнуотер, Д. (1992). *Это в ваших силах. Как стать собственным психотерапевтом*. Москва: Прогресс.

Ригведа: Мандалы I-IV, (1989). Москва: Наука.

Рикёр, Поль. (1995). *Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике*. Москва: Меддум.

Рам Дасс. (1994). Это только танец. В Джон Лилли. *Программирование и метапрограммирование человеческого биокомпьютера*. Рам Дасс. *Это только танец*, (с.с. 149-318). Киев: «София», Ltd.

Рам Дасс. (1992). *Путь пробуждения. Руководство по медитации*. Санкт-Петербург: Общество ведической культуры.

Ревонсуо, А. (2013). *Психология сознания*. Санкт-Петербург: Питер.

Риман, Ф. (2000). *Основные формы страха*. Москва: Алетейя.

Роменець, В.А. (2004). *Психологія творчості* (3-тє вид.). Київ: Либідь.

Ротенберг В.С., Аршавский В.В. (1984). *Поисковая активность и адаптация*. Москва: Наука.

Рубинштейн, С.Л. (1973). *Проблемы общей психологии*. Москва.

Рудестам, К. (1990). *Групповая психотерапия. Психокоррекционные группы: теория и практика*. Москва: Прогресс.

Руднев, В.П. (1997). *Словарь культуры XX века*. Москва: Аграф.

Руссель, Э. (1997). Духовное совершенствование в современном даосизме. В В.В. Малявин (ред.), *Восхождение к Дао* (с. 307-355). Москва: Наталис.

Сантаяна, Джордж. (1974). Основы и предназначение поэзии. В *Писатели США о литературе (сборник статей)*. Москва: Прогресс.

Сартр, Ж.-П. (1989). Экзистенциализм – это гуманизм. В *Сумерки богов* (с. 319-344). Москва: Политиздат.

Селин, Я.А. (2004). *Феноменология интерсубъективности*. Санкт-Петербург: Наука.

Семке, В.Я. (1991). *Умейте властвовать собой, или Беседы о здоровой и больной личности*. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение.

Сидоров, В.М. (1985). *Индийские сюжеты: Стихи*. Москва: Советский писатель.

Симонов, П.В. (1987). *Мотивированный мозг*. Москва: Наука.

Спенсер, Г., & Циген, Т. (1998). Основания психологии. Физиологическая психология в 14 лекциях. Москва: АСТ.

Спиркин, А.Г. (1972). *Сознание и самосознание [Монография]*. Москва: Политиздат.

Судзуки, Д., & Кацуки, С. (1993). Дзэн-Буддизм: Основы Дзэн-Буддизма. Практика Дзэн. Бишкек: МП "Одиссей".

Тарас, А. (2000). Медитации – состояния. В *Психология экстремальных ситуаций* (с. 330-331). Минск: Харвест, Москва: АСТ.

Тейяр де Шарден, Пьер. (1992). *Божественная среда*. Москва: Издательство «Ренессанс» СП «ИВО-СиД».

Теплов, Б.М. (1985). Конспекты и комментарии к книге А. Анастаси "Дифференциальная психология". В *Избранные труды* (В 2т. Т. 2, с. 247–279). Москва: Педагогика.

Тибилова, А.У. (1991). *Восстановительная терапия психически больных позднего возраста*. Ленинград: Медицина.

Ткачева, А.А. (1989). *Индустские мистические организации и диалог культур*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.

Тора. (2005). Москва: 5765.

Тримингэм, Дж.С. (1989). *Суфийские ордены в исламе*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.

Тэйлор, Й. (2001). *В умах людей. Дарвин и новый мировой порядок*. Симферополь: Христианский научно-апологетический центр.

Уилбер, К. (2017). *Интегральная медитация*. Москва: РИПОЛ классик.

Уилбер, К. (2016). *Очи познания: плоть, разум, созерцание*. Москва: РИПОЛ классик.

Уилбер, К. (2004). *Проект Атман: Трансперсональный взгляд на человеческое развитие*. Москва: ООО «Издательство АСТ» и др.

Уильямс, М. (2014). *Осознанность: как обрести гармонию в нашем безумном мире*. Москва: Манн, Иванов и Фербер.

Уолш, Р; Воон, Ф. (2006). Раздел первый. Загадка сознания. В *Пути за пределы «эго». Трансперсональная перспектива*. Москва: Открытый мир.

Уолш, Нил Доналд. (2002). *Единение с Богом*. Киев: «София»; Москва: ИД «Гелиос».

Уотс, А. (2004). Это Оно. В *Что такое просветление*. Москва: ООО «Изд-во АСТ».

Уотс, А. (1996). *Дао – путь воды*. Киев: София, Ltd.

Фестюжьер, А.-Ж. (2000). *Личная религия греков*. Санкт-Петербург: Алетейя.

Фильштинский, И.М. (1989). Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев. В *Суфизм в контексте мусульманской культуры*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.

Фокин, С.Л. (2002). Жиль Делёз и его «метафизические фантазии» на тему «что такое литература?». В

Жиль Делёз, Критика и клиника (с. 216 – 239). Санкт-Петербург: Machina.

Фонтенель, Б. (1979). *Рассуждения о религии, природе и разуме*. Москва: Мысль.

Франк, С.Л. (1990). Непостижимое. В *Сочинения*, (с. 183-559). Москва: Правда.

Фромм, Э. (1992). *Душа человека*. Москва: Республика.

Фромм, Э. (1990). *Иметь или быть?* Москва: Прогресс.

Фуко, М. (2010). *Психическая болезнь и личность*. Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия».

Фуко, М. (2004). *Использование удовольствий. История сексуальности*. Т.2. Санкт-Петербург: Академический проспект.

Фуко, М. (1997). *История безумия в классическую эпоху*. Санкт-Петербург: Университетская книга.

Фурдуй, Ф.И. (1990). *Стресс и здоровье*. Кишинёв: Штиинца.

Хабермас, Ю. (2003). *Философский дискурс о модерне*. Москва: Весь Мир.

Хаксли, Д. (1992). *Религия без откровения*. Москва: Знание.

Халапсис, А. В. (2017). *Зеркало Клио: Метафизическое постижение истории*. Днепр: Середняк Т.К.

Хаксли, Джулиан. (1992). *Религия без откровения*. Москва: Знание.

Харрис, С. (2011). *Конец веры: Религия, террор и будущее разума*. Москва: Эксмо.

Хаснулин, В.И. (1992). *Космические тайны вашего самочувствия*. Новосибирск: Наука. Сиб. отделение.

Хюбшер, А. (1994). *Мыслители нашего времени (62 портрета)*. Москва: Изд-во ЦТР МГП ВОС.

Цветаева, М. И. (1988). *Сочинения*. В 2т. Т. 2. Москва: Художественная литература.

Швейцер, А. (2002). *Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика*. Москва: Алетейа.

Шевченко, В.М. (2004). *Словник-довідник з релігієзнавства*. Київ: Наук. думка.

Шерток, А. (1982). *Непознанное в психике человека*. Москва: Прогресс.

Шестаков, В.П. (1983). *Эстетические категории: Опыт систематического и исторического исследования*. Москва: Искусство.

Шестов, Л.И. (2001). *На весах Иова*. Москва: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио.

Шпет, Г.Г. (1989). Эстетические фрагменты. В *Сочинения*. Москва: Правда.

Штейнер, Е.С. (1987). *Иккю Содзюн. Творческая личность в контексте средневековой культуры*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.

Шутов, А.Ю. (2016). *Предельный опыт в гетерологии Жоржа Батая. Автореферат*. Москва: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Щербатской, Ф.И. (1988). Концепция буддийской нирваны. В *Избранные труды по буддизму*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.

Эверли Д., Розенфельд Р. (1985). *Стресс: природа и лечение*. Москва: Медицина.

Эко, У. (2014). *Искусство и красота в средневековой эстетике*. Москва: АСТ: CORPUS.

Эко, У. (2006). *Поэтика Джойса*. Санкт-Петербург: Симпозиум.

Элиаде, Мирча. (2009). *История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства*. Москва: Академический Проект.

Элиаде, М; Кулиано, И. (2011). *Словарь религий обрядов и верований*. Москва: Академический Проект.

Юнг, Карл. (1995). *Психологические типы*. Санкт-Петербург: Ювента; Москва: Прогресс-Универс.

Юханнисон, Карин. (2011). *История меланхолии. О страхе, скуке и печали в прежние времена и теперь*. Москва: Новое литературное обозрение.

Яковлев, Е.Г. (1985). *Искусство и мировые религии*. Москва: Высшая школа.

Ясперс, Карл. (1997). *Общая психопатология*. Москва: Практика.

Bataille, Georges. (1986). *L'Experience interieure*. Paris: Gallimard.

Bloom, H. (1982). *Agon: Towards a Theory of Revisionism*. Oxford: Oxford University Press.

Certeau, Michel de. (1984). *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall, Berkeley, CA: University of California Press.

Derrida, Jacques. (1967). "Violence et metaphysique: essai sur la pensee d'Emmanuel Levinas" in *L'Ecriture et la difference*. Paris: Seuil.

Durkheim, Emile. (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life* ; trans. Joseph Ward Swain. London : Allen and Unwin.

Girard, Rene. (1972). *La Violence et le sacre*. Paris: Grasset.

Heidegger, Martin. (1971). "What are Poets for?" in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter. New York: Harper Colophon.

Irigaray, Luce. (1984). *Ethique de la difference sexuelle*. Paris: Minuit.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. New York: Longman, Green.

Jonas, H. (1958). *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press.

Kant, Immanuel. (1987). *Critique of Judgment*, trans. Werner Pluhar, Indianapolis, IN: Hackett.

Levinas, E. (1987). *Time and Other Additional Essays*, trans. R. Cohen, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Liotard, Jean-Francois. (1988). *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. G. Van Den Abeele, Manchester: Manchester University Press.

Nancy, Jean-Luc. (1991). "The Unsacrificeable". *Yale French Studies*. No. 79: 20–38.

Plotinus. (1984). *Ennead, IV.8,7*. Trans. E. O'Brien in *The Essential Plotinus*, Indianapolis, IN: Hackett.

Taylor, Mark C. (1987). *Altarity*. Chicago: University of Chicago Press.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
Розділ 1. КАТЕГОРІЇ: «Я», ЛЮДИНА, СВЯЩЕННЕ, ГНОЗИС, ПІДНЕСЕНЕ.....	6
Розділ 2. ХАРАКТЕРИСТИКИ ІНШОГО ПОСТМОДЕРНУ.....	59
Розділ 3. АБСОЛЮТИЗАЦІЯ ІНШОГО	95
Розділ 4. ГЕТЕРОЛОГІЧНІ МІРКУВАННЯ.....	151
ВИСНОВОК.....	190
СПИСОК БІБЛІОГРАФІЧНИХ ПОСИЛАНЬ.....	191

Наукове видання

Мурашкін Михайло Георгійович

**ІНШИЙ ПОСТМОДЕРНУ
В РЕЛІГІЙНО-МІСТИЧНІЙ КУЛЬТУРІ
ТА МИСТЕЦТВІ**

Монографія

Українською мовою

Технічний редактор *А. Шкляр*

Підписано до друку: 30.05.21. Формат
60x84 1/16

Папір друкарський.

Друк різнографічний Гарнітура Times New
Roman. Ум. друк. арк. 11,95.

Обл.-вид. арк. 12,15. Тираж 300 прим.
Зам. № 1569

Видавництво «Інновація»

49006, м. Дніпро, вул. В. Антоновича, 70.

Свідоцтво про внесення до Державного
реєстру ДК №1761 від 22.04.2004 р.

E-mail: gallereyaplus@i.gmail.com