

собою певну систему уявлень, за допомогою яких відбувається моделювання певного ідеального типу суспільства, бездоганного соціального порядку, який відповідає духовним, моральним, науковим, економічним, політичним потребам й інтересам суспільства та особистості.

Наявність великого і цінного в соціально-філософському плані матеріалу, що висвітлює окремі аспекти проблеми суспільного ідеалу, вимагає розробки цілісної, систематизованої і всебічно обґрунтованої методології аналізу суспільного ідеалу, що дозволить узагальнити емпіричний матеріал і може бути підставою для розробки актуальної і соціально значимої теорії організації українського суспільства з урахуванням досвіду переваг і недоліків минулого у світовій та вітчизняній практиці. Теоретичний аналіз і практична реалізація нових стратегій розвитку соціального знання матимуть значимість у гармонізації соціальних взаємовідносин, яка вкрай необхідна сучасному суспільству в умовах дифузії національного, розмивання базових цінностей, традицій і моральних принципів, поглиблення проблеми національної самоідентифікації і самовизначення в сучасному світі.

Список використаних джерел

1. 'Антология мировой философии. В 4-х томах', 1969. Т.1: *Философия древности и средневековья* [Ред. коллегия: В. В. Соколов (ред.-состав. первого тома и авт. вступит. статьи) и др.]. Ч.1 и 2, М.: «Мысль», 936 с.
2. Блануца, ДА. 'Особенности формирования социального идеала'. [online] Доступно: <http://psibook.com/sociology/osobennosti-formirovaniya-sotsialnogo-ideala.html>
3. Кант, Иммануил, 2000. 'Критика чистого разума', *Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського*, К.: Юніверс, 504 с.
4. Кислий, АО., 2016. 'Суспільний ідеал як предмет соціально-філософського аналізу', *Релігія, філософія, культура: матеріали Міждисциплінарної всеукраїнської науково-теоретичної конференції*, Чернігів: ЧНПУ, с.157–163.
5. Короткая, ТП. 'Социальный идеал в религиозном сознании. Часть 1: Постановка вопроса'. [online] Доступно: <http://www.mirvboe.ru/2011/03/socialnyj-ideal-v-religioznom-soznanii-chast-2-istoriya-voprosa/>
6. Семенов, АВ., 2003. 'Этимологический словарь русского языка: русский язык от А до Я', Москва: *Издательство «ЮНВЕС»*. [online] Доступно: https://www.liveinternet.ru/users/de_bagira/post104510685/
7. Чорна, ЛВ., 2016. 'У пошуках ідеалу: [монографія]', Київ: «Освіта України», 508 с.
8. Яценко, АИ., 1977. 'Целеполагание и идеалы', К.: «Научная думка», 211 с.

References

1. 'Antologija mirovoj filosofii. V 4-h tomah (Anthology of world philosophy. In 4 volumes)', 1969. T.1: *Filosofija drevnosti i srednevekov'ja* [Red. kollegija: V. V. Sokolov (red.-sostav. pervogo toma i avt. vstupit. stat'i) i dr.]. Ch.1 i 2, M.: «Mysl'», 936 s.
2. Blanus, DA. 'Osobennosti formirovaniya social'nogo ideala (Features of the formation of the social ideal)'. [online] Dostupno: <http://psibook.com/sociology/osobennosti-formirovaniya-sotsialnogo-ideala.html>
3. Kant, Immanuel. 2000. 'Krytyka chystogo rozumu (Criticism of pure reason)', *Per. z nim. ta primyt. I. Burkovs'kogo*, K.: Junivers, 504 s.
4. Kyslyj, AO., 2016. 'Suspil'nyj ideal jak predmet social'no-filosofskogo analizu (Social ideal as a subject of socio-philosophical analysis)', *Religija, filosofija, kul'tura: materialy Mizhdyscyplinarnoi vseukrai'ns'koi naukovo-teoretychnoi konferencii*, Chernigiv: ChNPU, s.157–163.
5. Korotkaja, TP. 'Social'nyj ideal v religioznom soznanii. Chast' 1: Postanovka voprosa (The social ideal in religious consciousness. Part 1:

Statement of the question)'. [online] Dostupno: <http://www.mirvboe.ru/2011/03/socialnyj-ideal-v-religioznom-soznanii-chast-2-istoriya-voprosa/>

6. Semenov, AV., 2003. 'Jetimologicheskij slovar' russkogo jazyka: russkij jazyk ot A do Ja (Etymological Dictionary of Russian: Russian from A to Z)', Moskva: Izdatel'stvo «JUNVES». [online] Dostupno: https://www.liveinternet.ru/users/de_bagira/post104510685/

7. Chorna, LV., 2016. 'U poshukah idealu: [monografija] (In search of the ideal: [monograph])', Kyi'v: «Osvita Ukrai'ny», 508 s.

8. Jacenko, AI., 1977. 'Celepolaganie i idealy (Purpose and ideals)', K.: «Naukova dumka», 211 s.

Kyslyj A. O., PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, National University «Chernihiv Collegium» named after T.G. Shevchenko (Ukraine, Chernihiv), a.kyslyj@ukr.net

Problem of social ideal in philosophical comprehension

The relevance and tendencies of the study of the social ideal in the national philosophy are determined. The theoretical and methodological aspects of the philosophical comprehension of the social ideal in the history of philosophy are analyzed, which allows to identify the problem field of socio-philosophical research. Contradictory approaches to the understanding of the social ideal in the history of Western and native philosophical thought are considered. The essential characteristics and principles of formation of the social ideal are revealed. The social ideal is understood as the image of a perfect society as a worldview system, which is a model and value orientation, on the basis of which an impeccable social system is modeled that meets the needs and interests of society and personality.

Keywords: social ideas, ideal, social ideal, good, values, interests, freedom, justice, history of philosophy.

* * *

УДК 124.4

Костюк О. П., викладач кафедри дизайну навчально-наукового інституту торгівлі, обслуговуючих технологій та туризму, ДЗ «Луганський національний університет імені Тараса Шевченка» (Україна, Старобільськ), olgakostuck@gmail.com

Східна філософська антропологічна традиція в ініціативній зачісці

Розглянути філософсько-антропологічну традицію ініціативної зачіски, виявити спільну загальнолюдську природу та корені її походження стає можливим при зверненні до найдавніших міфів Сходу про створення світу (основні статті Всесвіту).

Стаття має на меті осмислення філософсько-антропологічної традиції ініціативної зачіски з позиції східних культур.

Основні висновки: через міфологічне пояснення найдавніших міфів Сходу, де підкреслюється мотив, що трактує створення Всесвіту як процес аналогії перетворення в демурга, що жертвує собою, стає зрозумілим причинні і рушійні сили послідовного ланцюга актів творіння у стосунках людини з богами, життєві покликання, героїчні перемоги. Осмислення філософсько-антропологічної традиції ініціативної зачіски при зверненні до найдавніших міфів Сходу про створення світу засвідчує виявлення спільної загальнолюдської природи та корені її походження. З позиції східних культур через окремі релігії, характерні для системи цінностей східної культури: конфуціанство, даосизм, китайський дзен (чань) – буддизм, стає зрозумілим досягнення «оновленого» або «істинного», очищеного і перенародженого у свідомості стану.

Ключові слова: ініціатива, волосся, ініціативна зачіска, східні філософсько-антропологічні традиції.

Для теорії східного вчення в протиположності західної системи думки з характерною диференціацією пізнання, в основі якого є інтенція на деталізацію, виявлення та аналіз сутнісних ознак, властива схильність до інтеграції всіх ресурсів мислення та переживань. Якщо Захід на теоретичному рівні, починаючи з Платона і Аристотеля, мав досвід в поступовому накопиченні змісту поняття

«сутності людини», то східна філософія, маючи більш практичний характер про природу людини, об'єднує цей досвід у теорії Елементів(основні стихії Всесвіту): У–Сін – 五行 (Китай), Махабхут-संख्येयम् (Індія), Годай – 五大 (Японія). З позиції означених теорій підкреслюється мотив, що трактує створення Всесвіту як процес аналогії перевтілення в деміурга, що жертвує собою. Тому подібно до концепції Світового дерева, як центру космічного устрою, що через єднання землі й неба позначає розуміння усього життя, отримує обґрунтування теорія, згідно якої волосся, що притаманне природі людини від її створення силою свого «пізнання», забезпечує долучення від несвідомих стихій до таємного знання Всесвіту а від так означає філософсько-антропологічну традицію ініціаційної зачіски. Надане тлумачення можливе розглянути через окремі релігії, характерні для системи цінностей східної культури: конфуціанство, даосизм, китайський дзен (чань) – буддизм.

Мета статті полягає в осмисленні філософсько-антропологічної традиції ініціаційної зачіски з позиції східних культур.

Питання ініціаційної зачіски у науковому обігу як культурно-антропологічного феномену окремо не розглядалося, а знаходило своє вирішення як складової у загальній проблемі ініціації: з точки зору теорій психоаналізу, міфологічних ідей і концепцій, аналізу міфів «примітивних» народів, структурно-семіотичного аналізу, культурно-історичних аспектів та ін. Тлумачення східної філософсько-антропологічної традиції (М. Вебер, С. Дасгупта, П. Лажойе, В. Петров, Л. Переломов, С. Успенська, Е. Фроммта та ін.) надає змогу розглянути ініціаційну зачіску і елементи її заміщення як невід'ємну складову загального стану, що аналізувалося в контексті зміни образу в цілому.

Ініціація через процес означення з точки зору психоаналізу К. Г. Юнга, враховуючи міфологічні ідеї й концепції: про «вічне повернення» як повторення космогонії, особливого акту творення (М. Еліаде); про «міфологічну мандрівку Героя» як універсальну історію, що дозволяє осмислити образ як мандрівника потойбічним світом, піднести його до архетипу Героя (Дж. Кемпбелл); про походження казки, яка постає як специфічний код культури, еволюційно апробований своєрідний механізм переведення хаосу первісних інстинктів у впорядковане ціле казкового універсуму (В. Пропп), – досліджена як шлях пошуків цілісності особистості до нового набуття сакрального центру Самості, для досягнення «оновленого» або «істинного», очищеного і перенародженого стану через космогонічну модель міфу й ритуалу, наслідування міфологічної мандрівки архетипного образу якого, його повернення сходять до просторової моделі світу, де ієрархічно співвіднесені центр і периферія [2].

У центрі сюжету теорії Елементів (основні стихії Всесвіту): У–Сін–五行 (Китай), Махабхут-संख्येयम् (Індія), Годай–五大 (Японія) виділяється головний об'єкт, який ставиться в центр, а всі інші об'єднуються навколо нього. Взаємодія всіх істот пов'язана з переродженням і воскресінням у новій подобі. Міф про Пурушу, який французький дослідник П. Лажойе розглядає як універсальний архетип і за походженням вважає пра-індоевропейським [12], дає змогу зіставляти

його з аналогіями інших культур, де з частин тіла першолюдності було створений Всесвіт. Читання цих міфів дає певні пояснення, зокрема походження рослинності: волосся = очерет, волосся = рослини, волосся = дерева. Згідно теорії Елементів Дерево пов'язане з народження і зростанням як матеріальних, так і духовних життєвих складових. Подібно до концепції Світового дерева, як універсального Всесвіту, отримує обґрунтування теорія, де волосся, яке притаманне природі людини від її створення, силою свого «пізнання» забезпечує долучення від несвідомих стихій до таємного знання світобудови. Упродовж цих відповідностей звернемося до культур Давнього Сходу.

У центрі уваги давньоіндійського суспільства містяться світоглядні орієнтири, сакральні підстави яких викладені в священних текстах Ведах: Упанішади, Веданта–сутру, Рігведа та Ігіхаси. Для людини, як духовної істоти, ув'язненої в плоті, ці тексти надають знання, що мають божественне походження про сокровенне, глибинне, про сутність походження Всесвіту. Віднайти істинне щастя можливо лише, вирвавшись із матеріального світу та звернувшись до Бога. Для людини з «чистою свідомістю» Веди пропонують методи пізнання, критерії яких описані в Святих Писаннях: простота, правдивість, здатність вгамовувати свій гнів, відмова від насильства, терпимість, милосердя та ін. Тому не тільки матеріальні предмети впливають на почуття й думки, але й емоції та роздуми змінюють фізичні процеси. Підтвердженням цієї тези є філософська система йога, яка є аскетичним ученням, що застосовує релігійні та філософські принципи для самовдосконалення. Метою практики йогів стало удосконалення душі, що дозволяє людині досягти вражаючого психологічного контролю над своєю тілесною природою. На підставі синкретичної установки давньоіндійської філософії для досягнення максимально можливої єдності людини і навколишнього світу формується уявлення про психофізичну єдність світобудови. Такі умови досягнення єдності людини й світу вимагають особливої практики розвитку всіх здібностей людини, як явних, так і прихованих від неї самої.

Однією з ґрунтовних концепцій духовних цінностей, які дотичні до вирішення проблеми злиття Я і світобудови, була теорія буддизму, де способом індивідуальної психічної саморегуляції стала практика «медитації», зокрема на образ божества. Коли Будда в момент містичного осяяння стає Просвітленим, він відкриває чотири істини: 1) все життя – страждання; людина народжується в стражданнях, живе страждаючи, вмирає, також страждаючи; 2) причина страждань полягає в бажаннях людини; 3) щоб позбутися страждань, потрібно позбутися бажань; 4) шлях позбавлення від страждань – це шлях Будди, шлях самозаглиблення, що веде до просвітління духу.

До тілесних характеристик бога Будди належить так звана Ушніша – хохолок на маківці голови, що є символом досягнутого просвітління. Згідно буддиському канону, Ушніша входить у число обов'язкової іконографії, ознак будд. Усі будди пантеону в іконографії будь-якої буддиської країни мають Ушнішу у вигляді овального виступу на голові [11].

Р. Моаканінв дослідженні «Психологія Юнга і буддизм» розглядає в процесі медитації візуалізацію на

всі рішення відповідно до своєї волі. Тому, не маючи можливості нічого змінити в своїй долі за життя, індієць звертався до духовної практики. Саме в релігійних, міфологічних, філософських системах можна було знайти можливість самореалізації, практично закритої в реальному житті.

Характер організації давньокитайського суспільства визначала ідея взаємної спадковості законів фізичного світу та життєвого устрою, гармонії небес і гармонії людського організму, що ґрунтувалося на підтримці правильних стосунків людини з космосом, в умінні завжди відповідати рухові світу. В уявленнях давніх китайців, творцем всього сущого було Небо, яке від зв'язку з Землею породжує все різноманіття життя. У міфології Небо уявлялося як місце перебування величезної кількості божеств. Один з космогонічних міфів розповідає про відділення неба від землі в міру зростання божества Пань-гу (кит. трад. 盤古, упр. 盘古, пінйнь: Pángǔ) як мотив, що пояснює першопричину створення Всесвіту. Це процес-аналогія перевтілення в деміурга, що жертвує собою. При цьому Космос уподібнюється людському тілу. Дихання Пань-гу стало вітром, голос – громом, ліве око – сонцем, праве око – місяцем. Руки й ноги утворили чотири сторони світу, тулуб став землею, із крові виникли річки, із вен – дороги, із волосся – зірки, рослини, дерева.

Китайська система духовних цінностей ґрунтувалася на засадах трьох релігій: конфуціанстві, що вбачало в людині культуру й розумну істоту; даосизмі, основою якого була людина природня, емоційна та інстинктивна; китайському дзен (чань)-буддизму, що вів до споглядання, медитації, духовного просвітлення.

Ідеалом конфуціанства є створення гармонійного суспільства за стародавнім зразком, у якому будь-яка особа має свою функцію. Таке суспільство побудоване на ідеї відданості (чжун, 忠) – лояльності у відносинах між начальником і підлеглим, спрямованої на збереження гармонії між людьми і в самому суспільстві.

Конфуцій (552–479 до н.е.) стверджував, що «шляхетна людина повинна володіти шістьма чеснотами: людяністю (жень), почуттям обов'язку (і), відповідними нормами поведінки (лі), знаннями (чжи), вірністю (сінь) і синівською шанобливістю» [5, с. 76]. Ці чесноти були універсальними законами життя, а в давні часи вони були пізнані досконало. Сам Конфуцій стверджував, що він не є автором істин, які проповідує, він лише хранитель і витлумачувач мудрості древніх. «Я передаю, але не творю, я вірю в старовину й люблю її» [4, с. 347]. Таким чином, вийти із скрутного становища в китайському суспільстві Конфуцій пропонував, спираючись на досконалість древнього життя. Він утврджував необхідність дотримання ритуалів і обрядів для того, щоб у суспільстві відновився порядок. Відповідно до сказаного вище, китайська культура демонструє аспекти втілення цієї філософської течії в загальному вираженні коствома, складовою якого є зачіска з її символічним навантаженням. Те, як було підстрижене волосся, або як воно було причесане, завжди вказувало на цивільний або соціальний статус, релігію або професію. Недбале ставлення до волосся було знаком хвороби або депресії. «Наші тіла до кожної волосинки та шматочка шкіри отримані від наших батьків. Ми не повинні ранили їх. Це є початком поваги до батьків. Коли наш характер загартований цією практикою, це зробить наші імена

знаменитими на століття, і, отже, прославить наших батьків, і це є закономірним кінцем», – говорив Конфуцій (551–470 до н.е.).

На відміну від Конфуція Лао-Цзи, основоположник даосизму, у своєму вченні не сприймає вплив на людину соціальних норм, людських знань, науки, освіти. Він визначає своєрідні Шляхи-Дао, що ведуть до досконалості. За Лао-Цзи перетворення невидимого [Дао] нескінченні, це є «найглибші врата народження», що існує вічно подібно нескінченній нитці, і його дія невичерпна. Тому основою вчення є формування людини самою людиною, природою, яка приведе її до блаженства. «Дивлюся на нього (Дао – Костюк О.) й не бачу, а тому називаю його невидимим. Слухаю його й не чую, тому називаю його нечутним. Намагаюсь схопити його й не досягаю, тому називаю його дрібним... Вононескінченне й не може бути назване... І от називають його формою без форм, образом без істоти... Зустрічаюся з ним і не бачу обличчя його, слідую за ним і не бачу спини його» [1, с.116–118]. У цьому розумінні Дао – це принцип іманентності, трансцендентності, внутрішнього й зовнішнього, невидимого й зримого. Згідно Лао-Цзи, Дао породжує одиницю (велика межа кит. 太極), одиниця породжує двох – Інь і Ян (кит. 陰陽), які, почавши рухатись, стають трьома й породжують весь наявний світ (кит. 萬物 / 万物, wànwù). Тобто Дао є джерелом усіх форм. Одночасно це й енергія, яка формує весь процес творення й дух творіння, що створює й руйнує одночасно. Але, створення й руйнування підтримують Всесвіт, забезпечуючи його існування в тому вигляді, у якому він існує. Закон Дао веде все суще в світі до досконалості, основа якого – спокій. «Потрібно зробити [своє серце] гранично безстороннім, твердо зберігати спокій, і тоді всі речі будуть змінюватися самі собою, а нам залишиться лише споглядати їх повернення. [У світі] – велика різноманітність речей, але [усі вони] повертаються до свого початку. Повернення до початку називається спокоєм, а спокій називається поверненням до сутності» [1, с. 119]. Власне Дао і власний шлях має кожна річ і істота. У своєму постійному рухові вони неповторні в змінах і проявах. Умовою осягнення Дао є самозаглиблення до мети існування, до «речі в собі».

Метою дзен (чань)-буддизму (від яп. 禪; санскр. ध्यान, кит. 禪 – «споглядання», «зосередження») стає медитація та саморозкриття людини в повсякденному житті. Основні принципи чань-буддизму зводяться до наступного: не спиратися на будь-які писання, використовувати передачу поза словами, здійснювати прямий контакт з духовною сутністю людини, і, споглядаючи свою початкову природу, досягти досконалості. Цей стан, який передбачає «повне народження», коли людина за словами Е. Фромма долає свої власні егоцентричні проблеми та досягає нової гармонії, нової єдності зі світом, визначається як «здоров'я» або ж «благополуччя». У такому стані досягається повний розвиток розуму – розуму не як виключно інтелектуального судження, а як осягнення істини, у тому розумінні, щоб «надати можливості речам бути такими, якими вони є насправді» [9].

Чань-буддизм включав в себе загальний компонент: «Не шукати Будду поза себе». Це означало перенесення всього центру чаньської проповіді на внутрішній, поза ритуальний, езотеричний аспект [6, с. 18].

Чань–буддизм розглядає постулати про можливість досягнення просвітлення через навчання буддиським принципам, через діяння, коли людина повинна вийти за стіни монастиря та почати перевіряти себе на практиці. Відповідно, у Китаї розповсюджується тип мандрівних монахів, яких зазвичай називали «Хмари й води» (юнь шуй). Це символ мандрів, у нашому розумінні як щось просторове, скоро минуше, що може вислизати. Це одночасно й істинність, і абсолютна дія і її повна відсутність, «дія поза результатом». «Це подібно хмарам у небі, які раптово налітають і йдуть в нікуди, не залишаючи сліду. А ще це подібно малюванню письмен на воді», – так говорив Чаньський патріарх Мацзу (VIII ст.). Зокрема, японський проповідник дзен Кукай уважав, що немає нічого важчого, ніж малювати ієрогліфи на воді. Вищим ступенем формування традиції чаньських мандрів була метафора «Шляхи» (кит. Дао, санскр. Марго), яка означала, що духовний, подвижницький шлях до просвітління опинявся містичним чином втіленим у вигляді чисто фізичного паломництва (Сінцзян, Юйфан – «бродіння сторонами світу» – або юйсін) [6, с. 292].

Тип буддиського мандрівника в теорії чань–буддизму найкраще розкрито за часів шостого правління патріарха Хуейнена (638–713). Зовнішній вигляді Хуейнена мав одну особливість – нестрижене волосся на голові, що не відповідало традиціям монахів. Справа в тому, що він був неофіційним кандидатом на патріаршество. Але так і не був обраним общиною. Проте від попередника отримав патру, рясу Шостого патріарха та «таємні знання». Оскільки він був духовно чистим, відправився в подорож містами й селам, щоб досягти просвітлення. Сам факт такого уявного порушення порядку є свідченням того, що чаньська мудрість може бути передана тому, хто ще не прийняв на себе всіх чернечих обітниць, а вчення Чань перевершує власне чернече подвижництво.

У цій традиції «релігійних подорожей» відчувається далекий відгомін раннях ритуалів ініціації, коли ініціант повинен був надовго покинути свій дім, сім'ю або плем'я й пережити всі труднощі, як фізичні, так і духовні, пов'язані з цим розривом, а потім повернутися назад в «оновленому» або «істинному» вигляді. Тут звучить мотив «нового» і на цей раз «істинного», духовного народження. Дорога, якою проходить чаньський мандрівник, є Шлях між ним старим, колишнім, повним мирського броду в свідомості і ним же новим – очищеним і перенародженим.

Висновки. Через міфологічне пояснення найдавніших міфів Сходу, де підкреслюється мотив, що трактує створення Всесвіту як процес аналогії перевтілення в деміурга, що жертвує собою, стає зрозумілим причинні і рушійні сили послідовного ланцюга актів творіння у стосунках людини з богами, життєві покликання, героїчні перемоги. Осмислення філософсько–антропологічної традиції ініціаційної зачіски при зверненні до найдавніших міфів Сходу про створення світу засвідчує виявлення спільної загальнолюдської природи та корені її походження. З позиції східних культур через окремі релігії, характерні для системи цінностей східної культури: конфуціанство, даосизм, китайський дзен (чань) – буддизм, стає зрозумілим досягнення «оновленого» або «істинного», очищеного і перенародженого у свідомості стану.

Список використаних джерел

1. 'Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т.', 1972. Т.1, Москва, 363 с.
2. Костюк, О.П., 2017. 'Функционально–смысловое значения феномену инициации', *Схід*, №1 (147) січень–лютий, с.102–107.
3. Моаканин, Р., 2010. 'Психология Юнга и тибетский буддизм: пер. с англ.', Челябинск, 160 с.
4. Переломов, Л.С., 2000. 'Конфуций: «Лунь юй»', Москва, 588 с.
5. Петров, В.В., 1999. 'Сила дракона', Минск, 368 с.
6. 'Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае: пер. с кит.', 2000. Москва, 608 с.
7. Успенская, Е.Н., 2010. 'Антропология индийской касты', Санкт–Петербург, 557 с.
8. Успенская, Е.Н., 2000. 'Раджпуты: рыцари средневековой Индии', Санкт–Петербург, 384 с.
9. Фромм, Э., 2010. 'Дзен–буддизм и психоанализ', Москва, 320 с.
10. 'Dasgupta, Surendranath, A history of Indian philosophy', 1922. Cambridge University Press, 528 p.
11. 'Elements of Buddhist Iconography', 2013. Harvard University Press, 136 p.
12. Lajoie, P., 2013 (2014). 'Puruṣa, Nouvelle Mythologie Comparée', *New Comparative Mythology*, V.1, p.19–54.
13. Weber, M., 1991. 'Class, Status and Party', *Social Stratification / Oxford University Press*, New Delhi, p.454–470.

References

1. 'Drevnekitajskaja filosofija. Sbranie tekstov v 2 t. (Ancient Chinese philosophy. A collection of texts in 2 tons)', 1972. T.1, Moskva, 363 s.
2. Kostjuk, O.P., 2017. 'Funkcional'ne–smyslove znachennja fenomenu iniciacii' (Functional–semantic significance of the phenomenon of initiation)', *Shid*, №1 (147) sichen'–ljutyj, s.102–107.
3. Moakanin, R., 2010. 'Psihologija Junga i tibetskij buddizm: per. s angl. (Jung's Psychology and Tibetan Buddhism: Per. with English)', Cheljabinsk, 160 s.
4. Perelomov, L.S., 2000. 'Konfucij: «Lun' juj» (Confucius: "Lun Yu")', Moskva, 588 s.
5. Petrov, V.V., 1999. 'Sila drakona (The Power of the Dragon)', Minsk, 368 s.
6. 'Pis'mena na vode. Pervye nastavniki Chan' v Kitae: per. s kит. (Writing on the water. The first mentors Chan in China: per. with a whale)', 2000. Moskva, 608 s.
7. Uspenskaja, E.N., 2010. 'Antropologija indijskoj kasty (Anthropology of the Indian caste)', Sankt–Peterburg, 557 s.
8. Uspenskaja, E.N., 2000. 'Radzhputy: rycari srednevekovoj Indii (Rajputs: Knights of Medieval India)', Sankt–Peterburg, 384 s.
9. Fromm, J., 2010. 'Dzen–buddizm i psihoanaliz (Zen Buddhism and Psychoanalysis)', Moskva, 320 s.
10. 'Dasgupta, Surendranath, A history of Indian philosophy', 1922. Cambridge University Press, 528 p.
11. 'Elements of Buddhist Iconography', 2013. Harvard University Press, 136 p.
12. Lajoie, P., 2013 (2014). 'Puruṣa, Nouvelle Mythologie Comparée', *New Comparative Mythology*, V.1, p.19–54.
13. Weber, M., 1991. 'Class, Status and Party', *Social Stratification / Oxford University Press*, New Delhi, p.454–470.

Kostyuk O. P., lecturer, Department of Design, Educational and Research Institute of Commerce, Serving Technology and Tourism, Luhansk Taras Shevchenko National University, (Ukraine, Starobilsk), olgakostuck@gmail.com

Eastern philosophical anthropological tradition in the initiation of the hairstyle

To consider the philosophical–anthropological tradition of the initiation hairstyle, to reveal the common universal nature and the roots of origin becomes possible when referring to the oldest myths of the East about the creation of the world (the main elements of the universe).

The article is aimed at understanding the philosophical and anthropological tradition of the initiation hairstyle from the position of oriental cultures.

The main conclusions: through the mythological explanation of the oldest myths of the East, which emphasizes the motive that treats the creation of the universe as the process of the analogy of reincarnation in the demurge, which sacrifices itself, the causal and motive forces of the successive chain of acts of creation in human relations with gods, life calling, heroic victories. Comprehension

of the philosophical and anthropological tradition of the initiatory hairstyle when referring to the ancient myths of the East on the creation of the world is evidenced by the identification of a common human nature and the roots of origin. From the position of Oriental cultures, through individual religions, characteristic of the value system of Oriental culture: Confucianism, Taoism, Chinese Zen (chan) – Buddhism, the achievements of the «renewed» or «true», purified and reborn state in consciousness become understandable.

Keywords: initiation, hair, initiation hairstyle, oriental philosophical and anthropological traditions.

* * *

УДК 130.122:37.013

Лаврова Л. В.,

кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри виховання, культури здоров'я, професійної та позашкільної освіти, Комунальний заклад вищої освіти «Дніпровська академія неперервної освіти» Дніпропетровської обласної ради (Україна, Дніпро), lavrovalarisa0@gmail.com

ТІЛЕСНІСТЬ В УМОВАХ ВІРТУАЛЬНОГО СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ

В умовах домінування візуальної культури з її орієнтацією на видовищне шоу, емоційність і афективність саме людська тілесність акцентується як найбільша цінність. Відповідно у постмодерному суспільстві XXI століття найбільш актуальним стало тілесно-візуальне вираження соціокультурних змістів. Оскільки механізми поширення масової культури технологічно обумовлені й орієнтовані в першу чергу на тілесність людини із властивими їй чуттєвістю й інстинктивними спонуканнями, це безпосередньо впливає і на цінності та характер духовного світу людини епохи постмодерну. Світовідчуження і світорозуміння людини епохи постмодерну формується на основі масової культури, до якої людина прилучається у прагненні до власної ідентичності. Масова культура є буттєвою цілісністю сучасної людини й може бути розглянута в аспекті її якісних особливостей.

Ключові слова: духовне, тілесне, масова культура, віртуальний простір, інформаційне суспільство, особистість.

Тілесність сучасної електронно-віртуальної культури можна розглядати як статус загальнозначущого етапу розвитку культури людства. Сучасна масова культура являє собою специфічну інтерпретацію різноманітного соціокультурного досвіду, багато дослідників, вказуючи на її зв'язок з класичною культурою, вважають, що вона представляє собою новий етап соціокультурного існування людини. Надаючи «тіло централізму» статус світоглядної установки, вона створює незвичайну ситуацію, у якій тілесність знаходить субстанціональний статус і стає основною характеристикою культури. Це актуалізує теоретичне обґрунтування тілесності як способу втілення індивідуального начала сучасної людини, особливо з позицій філософської антропології й філософії культури в контексті специфіки сучасного соціокультурного простору.

Стан дослідження проблеми. Проблеми, пов'язані з роллю тілесності в культурі, досліджуються у роботах М. Бердяєва, М. Колесника, А. Лук'янова, Л. Мемфорда та інших вітчизняних і зарубіжних мислителів. У наявних роботах вказується на неоднозначність впливу тілесності на розвиток культури та естетики. Разом з тим роль тілесності в умовах становлення віртуального культурного простору є малодослідженою науковою проблемою. Відтак, постає проблема визначення ролі тілесності в умовах становлення віртуального соціокультурного простору.

Мета дослідження. Визначення особливостей розуміння тілесності в умовах формування віртуальної культури.

Традиційно розвиток комунікації розглядається як процес, який сприяє подоланню матеріально-тілесного виміру буття людини і забезпечує зростання духовно-моральної складової у сутності та проявах людської природи. Як підкреслював у зв'язку з цим великий вітчизняний філософ М. Бердяєв, саме комунікація розкриває «духовно-тілесний аспект особистості, дозволяючи піднятися їй над детермінізмом природного світу» [1, с. 186]. Безумовно, при цьому підкреслюється, що комунікація набуває духовного виміру лише при наявності ширості, соціальної сумісності людей, що спілкуються, при погодженості слів і вчинків тощо, тобто, власне, ефективна з духовного погляду комунікація уже має здійснюватися на певних морально-етичних засадах [4, с. 93].

Очевидно, саме відсутність останньої умови можна пояснити те, що радикальне розширення комунікативних можливостей людини XXI століття не привело до такого ж зростання духовного потенціалу як на особистісному, так і на соціальному рівні. Хоча інформаційна революція принципово розширила комунікативні можливості сучасної людини, проте зростаючий індивідуалізм та споживацькі цінності зробили контакти поверхневими і часто позбавленими будь-якого змісту. Комунікативна сфера, що впливає на людську духовність і тілесність, хоча й розширюється, проте духовне життя людини в епоху масових електронних комунікацій виявляється детермінованою його тілом.

І це є величезним викликом для культури, оскільки саме духовне життя людини покликана дедукувати її сутнісні сили за «границі» тілесного буття, виводити в світ соціальних і духовних взаємодій із творчими силами інших людей, з різними формами й способами їх реалізації. А сучасні комунікації сприяють максимізації не духовного, а тілесного потенціалу людини. При цьому слід підкреслити, що інформаційне суспільство впливає на природу людської духовності не лише за допомогою інформаційних телекомунікацій і глобального інформаційного простору, але й у результаті розвитку сучасної медицини, біотехнологій, нанотехнологій тощо. Всі ці процеси створюють ситуацію, у якій антропна тілесність перебуває на грані трансформації зі сфери природно-біологічного в сферу штучно-технологічного буття людини.

У сфері культури домінування тілесного виміру людського буття знайшло свій вираз у становленні масової культури віртуального характеру. Переважна більшість сучасних дослідників піддають її критиці саме за пропаганду споживчого гедонізму і тілесну сутність, оцінюючи її ззовні, з позиції домінанти духовності. Однак при цьому потрібно мати на увазі, що сучасна людина живе саме у середовищі масової культури, яка у своєму тотальному поширенні утворює буттєву цілісність сучасної епохи і живе в кожній людині – безумовно, у різних епохах. Масова культура формує буттєве середовище кожної людини фактично незалежно від її духовної позиції чи соціального статусу, втілюючись на рівні повсякденного, і найбільш відчутно – на рівні тілесного буття. І це зрозуміло, враховуючи розважально-споживацьку сутність масової культури. В умовах домінування візуальної культури з її орієнтацією на видовищне шоу, емоційність і афективність саме людська тілесність акцентується як найбільша