

УДК 091:101.1

DOI: 10.31548/hspedagog2020.03.092

ФІЛОСОФСЬКИЙ ОГЛЯД ТРОПОЛОГІЧНОЇ ТЕОРІЇ Г. ВАЙТА В КОНТЕКСТІ НОВОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

ГЕЙКО С. М., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Національний університет біоресурсів і природокористування України

E-mail: svtgeyko@gmail.com

ЛАУТА О. Д., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Національний університет біоресурсів і природокористування України

E-mail: elena.lauta@gmail.com

Анотація. В статті здійснено філософський аналіз тропологічної теорії історії Г. Вайта. Дослідник стверджує, що історія є специфічним видом літератури, а історичний твір є з'єднанням певного набору дослідницьких і наративних операцій. Перший тип операцій відповідає на питання: чому подія відбулася так, а не інакше. Друга операція – це соціальний опис, розповідь про події, інтелектуальний акт організації фактичного матеріалу. За Вайтом, тут починає діяти набір уявлень і переваг дослідника, головним чином літературно-історичного характеру. Пояснення виступає основним механізмом, який стає сполучною ланкою розповіді. Реалізуються через використання фабули (романтична, сатирична, комічна і трагічна) та системи тропів – основних стилістичних форм організації тексту (метафора, метонімія, синекдоха та іронія). Останні вирішальним чином впливали на результати роботи істориків. Історіографічний стиль підпорядковується тропологічній моделі, вибір якої обумовлений індивідуальною мовною практикою історика. Коли вибір здійснений, уява готова до складання наративу. Історичне розуміння може бути тільки тропологічним. Г. Вайт пропонує нову методологію історичних досліджень. В ході дискурсу створюється адекватна мова для аналізу історичних феноменів, яку філософ визначає як префігуративний тропологічний рух. Так історія з'ясовується через мистецтво антропології. Таким чином, тропологічна теорія історії Вайта пропонує сучасній науці змістовну і значиму, з метатеоретичної точки зору, структуру понять, на основі якої може здійснюватися класифікація історіографічних стилів і може бути уточнена прогностична функція філософії стосовно історичного пізнання.

Актуальність (Introduction). До недавнього часу питанням про роль уяви в історичному пізнанні, як і питанню про роль уяви в науковому пізнанні взагалі, належної уваги в соціальній філософії, філософії науки не приділялося. З одного боку, значимість ролі уяви в пізнанні для більшості філософів представлялася настільки само собою зрозумілою, що про це не варто було розмірковувати. З іншого боку, поняття «уява», в рамках сформованої в середині ХХ століття парадигми, виявлялося дуже багатозначним. Уява

дослідника відіграє фундаментальну роль у його роботі. Дослідницька, творча, активність історика не є просто відображенням, реєстрацією історичних даних: проблема, яку він поставив перед собою, потребує встановлення контакту з минулим. Уява відіграє фундаментальну роль у процедурах подальшої обробки даних та в процедурах пояснення та передбачення. Без уяви не можна поставити себе на місце учасників аналізованих подій, дати їм оцінку. Таким чином, з'ясування ролі уяви в

історичному пізнанні є актуальною проблемою сучасної філософії та філософії історії.

Аналіз останніх досліджень та публікацій (Analysis of recent researches and publications). Проблема уяви є однією з ключових, починаючи з античних часів. Платон і Арістотель, Августин і Фома Аквінський, Данте і Петрарка, Френсіс Бекон та Рене Декарт, просвітники та німецькі класики розглядали уяву крізь призму мислення людини, її суспільного існування. Починаючи з книг Ж.-П. Сартра «Уява: психологічний аналіз» і «Психологія уяви» і по теперішній час вийшла велика кількість робіт психологічного і філософського характеру, присвячених проблемі уяви. Однак вперше питання про роль уяви в історичному пізнанні, насамперед, з поетико-лінгвістичного боку, було ретельно досліджене тільки в останній третині ХХ століття в роботах американського історика Гайдена Вайта. Найбільш повно його концепція викладена у книзі «Метаісторія: Історична уява в Європі дев'ятнадцятого сторіччя» [4].

Проблеми історичного мислення і власне історичного методу дослідження обговорювалися істориками (Ж. Мішле, Л. ф Ранке, А. де Токвіль, Я. Буркхардт), філософами (Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Ніцше, Б. Кроче) та соціальними теоретиками в контексті припущення, що на них будуть дані недвозначні відповіді. «Історія» розглядалася як особливий тип існування, «історична свідомість» – як особливий спосіб мислення, а «історичне знання» – як автономна сфера в спектрі гуманітарних і природничих наук.

У ХХ столітті ці питання розглядалися із побоюванням, що однозначні відповіді можуть бути неможливими. Європейські мислителі – від П. Валері і М. Гайдегера до Ж.-

П. Сартра, К. Леві-Стросса і М. Фуко – висловили серйозні сумніви щодо цінності специфічної «історичної» свідомості, підкреслили фіктивний характер історичних реконструкцій і оскаржили претензію історії на місце серед наук. У той же час англо-американські філософи замислювались над епістемологічним статусом і культурною функцією історичного мислення, виправдовуючи серйозні сумніви щодо статусу історії і як строгої науки.

В результаті двох вище наведених підходів створюється колізія, що історична свідомість, якою так пишалася західна людина з початку ХІХ століття, не може бути нічим іншим, як теоретичною підставою ідеологічної позиції, з якою західна цивілізація розглядає свої відносини не тільки з попередніми культурами і цивілізаціями, але і з сучасними. Таким чином, історичну свідомість можна розглядати як специфічний західний феномен, за допомогою якого доводяться переваги сучасного індустріального суспільства.

Метою (Purpose) даної роботи є дослідження вчення Гайдена Вайта в західній філософії історії та місця уяви в розробленій ним тропологічній теорії історії.

Методи (Methods). є комплекс когнітивних методів, серед яких можна виділити:

порівняльно-історичний метод, який дозволяє переглянути традиційний підхід до філософії історії;

структуралістський та феноменологічний методи, з акцентом на літературну антропологію, на підґрунті яких формується нова філософія історії.

Результати (Results) полягають в критичному дослідженні ролі уяви в історичному пізнанні, запропонованому Вайтом, визначенні її перспективності як

важливої методології філософського аналізу соціо-гуманітарного знання.

На формування загальних теоретичних позицій Вайта як філософа і літературного критика в першу чергу вплинули ідеї Дж. Вико і концепція мімесиса Е. Ауербаха. Г. Вайт перебував під впливом екзистенціалізму, зокрема Ж.-П. Сартра, інтерпретації ним проблеми вибору. Вайт як історик і філософ історії формувався під впливом філософії історії І. Канта. Тому поділяв багато його ідей і вважав себе кантіанцем в питаннях дослідження історії та культури. Поворот Вайта до дослідження наративу був інспірований Л. Мінком.

У якості першої по справжньому важливої теоретичної роботи Вайта більшість дослідників вважають його есе «Тягар історії» про соціальну чи культурної функції історії. Це була інша позиція по відношенню до історії, котра полягала в тому, що історик повинен бути і вченим, і літератором одночасно, і саме в цьому – складність становища історика. «Спроба вирішувати цю дилему, жертвуючи одним типом істини заради іншого, означала б кінець історіописання і відняла б у нас необхідний інструмент для кращого розуміння того соціального світу, в якому ми живемо», – підкреслив пізніше голландський дослідник з сучасної історіографії та філософії історії Ф. Анкерсміт [1, с. 167–168].

За думку Вайта, вчені згодні з тим, що історія не може бути чистою наукою, вона залежить і від аналітичних методів, і від інтуїтивних інсайтів. Але і бути чистим мистецтвом історія теж не може, так як історичні дані непідвладні художній маніпуляції. Форма історичних наративів не є предметом художнього вибору, а забезпечується самою природою документів. У зв'язку з цим історик займає (в усякому разі, займав в

XIX ст.) «епістемологічно нейтральну територію, яка імовірно лежить між історією та мистецтвом» [2, с. 25]. Історик виступає свого роду медіатором між двома різними способами пізнання світу. Це ставить його в скрутне становище серед представників інших природних і соціально-гуманітарних дисциплін, оскільки багато з них не тільки не хочуть визнавати істориків «своїми», а й сам розвиток науки, наприклад, психології, призводить до поступового стирання кордонів між мистецтвом і природознавством, і роль історика як медіатора стає непотрібною. Історик XX століття повинен бачити і розуміти різницю між ним і його колегою XIX століття, для якого мистецтвом було мистецтво романтизму, а наукою – позитивізм.

Аналіз глибинної структури історичної уяви в Європі XIX століття Г. Вайта націлений на обґрунтування нового погляду на сучасну полеміку про природу і функції історичного знання. Цей аналіз ведеться на двох рівнях. По-перше, розглядаються праці визнаних майстрів європейської історіографії XIX століття і, по-друге, праці видатних філософів історії того ж періоду.

Основна мета полягає у визначенні родинних характеристик різних уявлень про історичний процес, які реально виявляються в роботах класичних учених. А також у тому, щоб визначити різні можливі теорії, якими філософи історії обґрунтовували історичне мислення. Для виконання цих цілей Вайт розглядає історичну роботу як вербальну структуру у формі розповідного прозаїчного дискурсу, призначену бути моделлю, знаком минулих структур і процесів в інтересах пояснення, ніж вони були, за допомогою їх подання.

Метод дослідження Г. Вайта – формалістський. Він не вирішує, чи є

робота даного історика кращим чи більш вірним викладом специфічної сукупності подій або сегмента історичного процесу, ніж якогось іншого історика; а скоріше намагається встановити структурні компоненти цих викладів, обговорюючи, хто з них представляє найбільш вірний підхід до історичного дослідження. Їх статус як можливих моделей історичної репрезентації або концептуалізації не залежить від природи «даних», які вони використовують для підтвердження своїх узагальнень або теорій, залучених ними для пояснення; цей статус скоріше залежить від послідовності, узгодженості і висвітлює сили їхнього бачення історичного поля. З цієї причини вони не можуть бути «спростовані», а їх узагальнення не можуть бути «зруйновані» ні зверненням до нових відомостей, які можуть виявитися в подальших дослідженнях, ні розробкою нової теорії для інтерпретації сукупності подій, які охоплюють об'єкти подання та аналізу. Їх статус як моделей історичної розповіді і концептуалізації залежить в кінцевому рахунку від непонятної і специфічної поетичної природи їхніх поглядів на історію та її процеси. Все це філософ розцінює як обґрунтування формалістського підходу до вивчення історичного мислення.

Вайта цікавить сам процес пізнання. Його тропологія, як і трансценденталізм Канта, «антропоморфізує» реальність, дозволяє розглядати невідоме в термінах відомого, робить невідоме самоочевидним. У цьому сенсі філософ звертає мало уваги на номадичні ідеї або антифундаменталізм постмодернізму. «Можливо, його постійне потурання інновацій та експериментів у галузі історичної репрезентації і тим самим їх неминучий підрип відбуваються з його переконання в тому, що він володіє ключем до

порядку текстів», – вважає американський філософ історії Х. Келлнер. Але модерністська концепція історії базується на конвенціях реалізму, емпіризму і позитивізму, а Вайт апелює до риторичності мови історії, стверджує спільність завдань історії та літератури, розмиває кордони між різними сферами знання, що вказує на його поворот у бік постмодернізму. «... Вайт хоче порядку, але також хоче і речей, які виробляють хаос», – підкреслює Келлнер [6, с. 5].

Дослідницький вибір Вайта завжди непередбачуваний: він підкреслює структуру або риторичні фігури. Проте, слід говорити про суперечність між інтересом Уайта до нестабільних, шифтових, риторичних ситуацій і постійною увагою до структур і форм. У цьому виявляється суть комбінованого підходу інтерпретаціонізму і есенціалізму, сприйнятий Вайтом у свого викладача У. Боссенбрука.

У середовищі філософів історії та істориків ставлення до ідей Вайта, висловленим в «Метаісторії», непросте. Вайта нерідко звинувачували у непрофесіоналізмі і некомпетентності, багато істориків не приймають його «релятивізм», а літературознавці критикують його «формальний» метод. «Наприклад, Гінзбург ненавидить «Метаісторію», він думає, що я фашист, що я, як і Кроче, суб'єктивно маніпулюю історією для естетичного ефекту», – вважає сам Вайт. А ось Анкерсміт вважає, що «Метаісторія» Вайта – найкраща, після «Ідеї історії» Коллінґвуда, книга з історіографії ... При цьому «Метаісторія», звичайно, зіграла величезну роль у руйнуванні наївних форм модернізму» [2, с. 332].

У 1970-х рр. ідея антропології стає для Вайта головною. Він протягом декількох років відшліфовує

дискурсивний каркас, створений в «Метаісторії», коригує його, але все ж зберігає як «скелет» дискурсу. Вайт вважає, що під час написання «Метаісторії» він мало що знав про риторику і був схильний розуміти під нею швидше мистецтво переконання, ніж науку дискурсу.

Більшість дослідників (Р. Козеллек, Х. Келлнер, А. Мегілл) звертають увагу на схожість ідей Г. Вайта і Ханса Блюменберга, який припустив, що людська раса вижила тільки завдяки її нездатності прямо протистояти реальності. Згідно німецького філософа, міць лінгвістичних метафор розкриває досвід і передує всім історичним твердженнями, тому філософська антропологія, по суті, повинна бути дослідженням риторики. Людина завжди використовує певне заміщення реальності, яке є риторичним способом виживання. Сам Вайт посилається на дослідження Х. Блюменберга, згідно з якими тропи можна розглядати як лінгвістичний еквівалент психологічного механізму захисту [5].

Г. Вайт відомий своїм внеском у когнітивну лінгвістику. Він дотримується думки, що сучасне метафоричне мислення неможливо ускладнене, у ньому практично мінімізована значущість образного компонента, тому воно набуває здебільшого потворного, символічного характеру, як практично непередставлений на рівні цілком природного суб'єктивного вміння інтуїтивно мислити картинками. Резюмуючи аналіз ролі метафоричного потенціалу в моделюванні реальності, можна зробити висновки, що метафоризація – це процес, який призводить до отримання нового значення про світ шляхом використання назв, що вже існують у мові. Метафоричний процес передбачає не

лише участь розуму й мозку людини, а й світу в цілому, у поєднанні з яким метафоричний вислів перетворюється у триєдину формулу: метафора – людина – світ. Тому метафоричне мислення стає важливою герменевтичною процедурою, що виявляє всю глибину реальності, її процесуальний і реляційний характер, що постійно змінюється.

Можна стверджувати, що конструювання реальності є немислимим без метафор як таких; вони вільні від усіляких кордонів і меж концептуально-раціонального мислення. І в цьому плані метафоричне мислення цілком можна вважати за специфічний різновид раціонального пізнання, без якого є неможливим осмислення сучасної реальності в усій його сукупності та багаторівневості. Саме тому використання метафоричного мислення є актуальним і для суб'єктів дії, і для дослідників, і для сучасного суспільства в цілому, що динамічно змінюється.

Розроблену тропологічну теорію історії Г. Вайта називають також «естетичним історизмом» або літературізацією історії. Дослідник приходить до висновку, що історія є специфічним видом літератури, «операцією зі створення фікції». Вигадка є іманентною властивістю історичних текстів, вважав Вайт, роботу історика він характеризує як «вербальний артефакт, наративний прозаїчний дискурс, зміст якого настільки ж винайдено або змінено, наскільки виявлено або відкрито» [4, с. 87].

Історичний твір, за Вайтом, є з'єднанням певного набору дослідницьких і наративних операцій. Перший тип операцій відповідає на питання: чому подія відбулася так, а не інакше. Друга операція – це соціальний опис, розповідь про події,

інтелектуальний акт організації фактичного матеріалу. За Вайтом, тут починає діяти набір уявлень і переваг дослідника, головним чином літературно-історичного характеру. Пояснення виступає основним механізмом, який стає сполучною ланкою розповіді. Реалізуються через використання фабули (романтична, сатирична, комічна і трагічна) та системи тропів – основних стилістичних форм організації тексту, таких, як метафора, метонімія, синекдоха та іронія. Останні вирішальним чином впливали на результати роботи істориків. Історіографічний стиль підпорядковується тропологічній моделі, вибір якої обумовлений індивідуальною мовною практикою історика. Коли вибір здійснений, уява готова до складання наративу.

Історичне розуміння може бути тільки тропологічним, вважає Вайт. Історик вибирає певні тропи, за якими формуються теоретичні поняття. Наратив, за Вайтом, є інструментом для позначення соціального сенсу того світу, в якому ми живемо, він надає цілісність і неперервність історичній розповіді. У наративі важливі не самі події, а те, що люди говорять про них, сутність подій. Отже, наратив – це можливість «виробництва» сенсу, осмислення подій. Зокрема, Вайт використовував прийом У. Боссенбрука – інтерпретувати історичний об'єкт, а не лише викладати факти, і одночасно давати уніфікований образ цього об'єкта. Американський професор історії А. Мегілл називає такий прийом зустріччю інтерпретаціонізму і есенціалізму в історичних дослідженнях, що в більшості випадків приводить до колапсу останніх. [3, с. 84].

Г. Вайт пропонує нову методологію історичних досліджень. В ході дискурсу створюється адекватна

мова для аналізу історичних феноменів, яку філософ визначає як префігуративний тропологічний рух. Історія з'ясовна через мистецтво антропології, але не тільки. Відповідно до теорії Вайта, історичне твердження значиме тільки тоді, коли воно співвідноситься зі своїм адресатом так, щоб те, що залишилося для нього в минулому або в чужому досвіді, могло бути інтегрованим в його власний досвід. Лінгвістична успішність історичної репрезентації повинна бути визнана суспільством. Це пояснює, чому, наприклад, деякі історики стають класиками (залежить від лінгвістичного вибору історика, через який історичний досвід перетворюється на значиме твердження). Навіть якщо історик, внаслідок здійсненого вибору, припускається помилки в інтерпретації фактів, його історичний текст все одно може виробляти історичну істину, яка, як і істина поетична і філософська, завжди залишиться обговорюваною і життєздатною.

Г. Вайт з'ясував, яким чином є можливим культурне дослідження історичного досвіду засобами лінгвістики. Він вважає, що тропологічна теорія є цінною моделлю для дискурсу і свідомості взагалі, «вона дає нам розуміння екзистенціальної безперервності між помилкою і істиною, оманю і розумінням... уявою і мисленням. Довгий час відносини між ними вважалися опозиційними. Тропологічна теорія дискурсу допомагає нам зрозуміти, яким чином мова стає посередником між цими передбачуваними опозиціями, так само як сам дискурс є посередником між нашими страхами тих аспектів досвіду, що чужі нам, і тими, які ми розуміємо, бо знаходимо порядок слів, адекватний їх «прирученню». І нарешті, тропологічна теорія дискурсу може дати нам спосіб

класифікації різних типів дискурсу через відсилання до лінгвістичних способів їх вираження, а не до різних «змістів», які по-різному визначаються різними інтерпретаторами». Вайт вважає, що теорія тропології може успішно класифікувати такі соціальні дискурси як дискурси війни, миру, сексуальності, мистецтва, а також проникнути і в типологію розуміння, що дозволить співвідносити різні стратегії конституювання реальності в мисленні.

Висновки і перспективи (Discussion). Дослідження вчення Гайдена Вайта та місця уяви в розробленій ним тропологічній теорії історії, виявило, що Вайт створив нову філософію історії на основі теорії тропів. Тропологічне читання дозволяє виявити домінуючий троп у дискурсі, в наративі будь-якого письменника, а потім продемонструвати, яким чином лінгвістичні засоби формують структуру думки. До значимих компонентів концепції Вайта відносяться: проблема наративу, «водорозділу» між історичним оповіданням і художньою прозою на історичні теми; проблема співвідношення створення історичного оповідання і дослідження тощо. Таким чином, тропологічна теорія історії Вайта пропонує сучасній науці змістовну і значиму, з метатеоретичної точки зору, структуру понять, на основі якої може здійснюватися класифікація історіографічних стилів і може бути уточнена прогностична функція філософії стосовно історичного пізнання.

Список використаних джерел

1. Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаев. Москва: Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.

2. Кукарцева М. Хейден Уайт и практика исторических исследований XX века. Диалог со временем. Вып. 24. Москва: Едиториал УРСС, 2008. 416 с.

3. Мегилл А. Историческая эпистемология. Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. 480 с.

4. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Издательство Уральского университета. 2002. 528 с.

5. Blumenberg H. Paradigmes pour une métaphorologie. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2006. 203 p.

6. Kellner H. Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism. History and Theory. Beiheft 19 (1980). P. 1. 229 s.

References

1. Ankersmit F. (2003). Istoriya i tropologiya: vzlet i padeniye metafory [History and Tropology: The Rise and Fall of Metafore]. Progress-Traditsiya, 496 [in Russian].

2. Kukartseva M. (2008). Kheyden Uayt i praktika istoricheskikh issledovaniy XX veka. Dialog so vremenem, issue 24. Editorial, 416 [in Russian].

3. Megill A. (2007). Istoricheskaya epistemologiya [Historical epistemology]. Kanon +OI Reabilitatsiya, 480 [in Russian].

4. Uayt K. H. (2002). Metaistoriya: istoricheskoe voobrazheniye v Yevrope XIX veka [Metahistory The Historical Imagination in 19th Century Europe]. Yekaterinburg: Izdatelstvo Uralskogo universiteta, 528 [in Russian].

5. Blumenberg H. (2006). Paradigmes pour une métaphorologie. Paris: Librairie philosophique, 203 [in French].

6. Kellner H. (1980). Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism. History and Theory. P. 1. Beiheft, 229 [in English].

PHILOSOPHICAL REVIEW OF H. WHITE'S TROPOLOGICAL THEORY
IN THE CONTEXT OF THE NEW PHILOSOPHY OF HISTORY

Geiko S. M., Lauta O. D.

Abstract. *The article provides a philosophical analysis of the tropological theory of the history of H. White. The researcher claims that history is a specific kind of literature, and the historical works is the connection of a certain set of research and narrative operations. The first type of operation answers the question of why the event happened this way and not the other. The second operation is the social description, the narrative of events, the intellectual act of organizing the actual material. According to H. White, this is where the set of ideas and preferences of the researcher begin to work, mainly of a literary and historical nature. Explanations are the main mechanism that becomes the common thread of the narrative. They are implemented through using plot (romantic, satire, comic and tragic) and trope systems – the main stylistic forms of text organization (metaphor, metonymy, synecdoche, irony). The latter decisively influenced the result of the work of historians. Historiographical style follows the tropological model, the selection of which is determined by the historian's individual language practice. When the choice is made, the imagination is ready to create a narrative. Therefore, the historical understanding, according to H. White, can only be tropological. H. White proposes a new methodology for historical research. During the discourse, adequate speech is created to analyze historical phenomena, which the philosopher defines as prefigurative tropological movement. This is how history is revealed through the art of anthropology. Thus, H. White's tropical history theory offers modern science a meaningful and metatheoretically significant structure of concepts on which the classification of historiographical styles can be based and the predictive function of philosophy regarding historical knowledge can be refined.*

Key words: *philosophy of history, history, text, imagination, tropes, interpretation.*

UDC 141.339: 159.9

DOI: 10.31548/hspedagog2020.03.100

THE CONCEPTS OF THE SUBTLE BODIES IN THE ANCIENT SPIRITUAL TRADITIONS

DANYLOVA T. V., PhD in Philosophy,

Associate Professor of the Department of Philosophy

National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine

ORCID ID: 0000-0002-0297-9473

E-mail: daniilova_tv@ukr.net

SALATA H. V., Doctor of Historical Sciences,

Associate Professor of the Department of Information Technologies

Kyiv National University of Culture and Arts

ORCID ID: 0000-0002-2673-8463

E-mail: salaty@bigmir.net

Abstract. *The idea that humans are multidimensional, i.e., that beyond their physical body, humans have other, subtler bodies, through which they can interact with the universe, is very ancient. Understanding of a human as a complex multidimensional phenomenon laid the foundations for the development of many Eastern and Western esoteric schools. Contemporary spiritual teachers and researchers continue the ancient tradition. Each esoteric tradition describes a human and his/her bodies from different angles, and none fully describes it which is probably impossible. This paper aims at investigating the concepts of the subtle bodies in the ancient spiritual traditions.*

Key words: *subtle bodies, physical body, Microcosm, Macrocosm, Buddhism, Hinduism.*

The search for the “self”, purpose and meaning of life, comprehension of multidimensionality and complexity of human phenomenon largely depends on the worldview of an individual, on his/her level of spiritual awakening. Many people associate their existence only with the physical world. A “physical person” cannot realize his / her purpose and final destination perceiving only the physical dimension of the world. However, sooner or later they begin to feel the presence of something greater – the Eternal Man. Thus, they embark on the path of their spiritual development in order to return to their true self. “Despite the increasing number of social groups, organizations, social networks, modern individuals experience the feelings of loneliness, isolation, and alienation. They cannot break through to their higher potential and grasp the true meaning of life. Therefore, the questions “Why should we live life?”, “What is our final destination?” that often

arise. On the one hand, it seems that this era of commercialized life, body and soul is devoid of spirituality. However, on the other hand, a person demonstrates a burning desire to reach the spiritual pole that enriches our lives, provides us with ever new and deeper meanings – the world without envy, hatred, anger, where dreams become reality, and each of us can cling to the wellspring of Truth, Goodness, and Beauty. To get there, we have to say “Farewell” to our limited “Ego” that does not want to recognize others. This breakthrough to God, Absolute, Nirvana, Tao or the True Self is the way home. Such a breakthrough requires a revision of the entire value system of an individual” [8]. New values must go beyond a horizontal existence, in which all values are of equal significance, in order to return to the central spiritual principle [5].

Analysis of the studies and publications. The idea that humans are

© Danylova T. V., Salata H. V.

HUMANITARIAN STUDIOS: PEDAGOGICS, PSYCHOLOGY, PHILOSOPHY Vol 11(3) 2020

multidimensional, i.e., that beyond their physical body, humans have other, subtler bodies, through which they can interact with the universe, is very ancient.

Understanding of a human as a complex multidimensional phenomenon laid the foundations for the development of many Eastern and Western esoteric schools, such as schools of Yoga, Buddhism, Zen, Sufism, Theosophy, Anthroposophy, Occultism, Kabbalah, Pythagorean school, ancient Greek mysticism, Gnostic Christian tradition, etc. Contemporary spiritual teachers and researchers continue the ancient tradition. For example, T. Little in his book "Yoga of the Subtle Body: A Guide to the Physical and Energetic Anatomy of Yoga" [12] uses somatic concepts as grounds for exploring the subtle body. "Religion and the Subtle Body in Asia and the West: Between Mind and Body" edited by G. Samuel and J. Johnston explores subtle-body practices from a variety of perspectives [15]. G.R.S. Mead examines the doctrine of the subtle body in the West [14].

The purpose of the study. *This paper aims at investigating the concepts of the subtle bodies in the ancient spiritual traditions.*

Methodology. The authors used an interpretive research paradigm, integrative anthropological approach, and multidisciplinary analysis.

Research results and their discussion. A human being is a field of consciousness that permeates all levels of the universe, which is able to realize, develop and identify themselves. The ancient sages said: A human is, first of all, Body, Soul, and Spirit (or consciousness, information and energy). Despite the differences between religious, philosophical and other aspects of esoteric schools, there is something in common that unites them.

First and foremost, it is the representation of a human as the Microcosm, a mirror image of the Macrocosm (Universe) or, in modern language, as a holographic, "laser" reflection of the Universe. Ancient Indian, ancient Chinese and medieval European models of a human are united by the idea of "cosmism" of a human being. Thus, the model of a human in Indo-Buddhist culture reflects the levels of comprehension of the cosmic essence of a human. These ideas form the basis for various schools of yoga. In the medieval European model, a human is seen as the Microcosm that reflects the structure of the Macrocosm. In the medieval notions of "life centers" and 12 basic parts of the human body, the heart plays a major role, and seven energy centers of a human are in tune with the Christian idea of the seven deadly sins.

In the ancient Chinese worldview, a human is understood as a psycho-energetic cosmic entity, a holistic mechanism, which is determined by seven levels of interaction with the cosmos. Thus, the core of the Taoist worldview is neither matter nor consciousness, but life energy called Qi (Ki, Chi). Qi is the vital force that gives life to all forms of the Universe. It is a vibrating component of existence, continuous flow of life at the molecular, atomic, and sub-atomic levels. Everything that exists in the world is Qi and its states. Qi is a dynamic force that permeates the entire cosmos, in fact, it is the cosmos. Everything exists due to its transformations: just as water can become steam or ice, so condensing Qi becomes matter and rarefying Qi becomes spirit. There is no insurmountable boundary between matter and spirit, they are different modes of Qi. Human beings like everything that exists depend on Qi and Tao-way. When they are in harmony with the universal cosmic

law, their life is long and happy. It becomes possible if they follow the principle of Wu Wei. Wu Wei is the special kind of “joining the flow of existence”, merging of the individual “I” and Qi, unity of subject and object.

“Bearing it, rearing it

Bearing without possession

Achieving without arrogance

Raising without domination

This is called the Mystic Virtue” [17, Chapter 10].

There is neither active “I” nor object that requires efforts. The boundary between subject and object disappears.

There is just a spontaneous act according to Tao-Way. Wu Wei is a cultivation of the state of being, in which the action takes place in accordance with the natural cycles. This is a flow of life filled with great simplicity, love, and awakening. Following Wu Wei, humans respond easily to any challenge [6].

A significant parameter that indicates the commonality of the Eastern and Western ideas is the general recognition and understanding of the complex, multilayered structure of a human, the recognition of his/her multidimensionality, i.e., the presence of the several bodies. Each body lives according to its own laws – the laws of the Microcosm, and at the same time, being a holographic reflection of the Universe (Macrocosm), a reflection of the seven levels (planes) of the Universe, obeys the cosmic laws. These cosmic laws were defined by Hermes Trismegistus. These are the laws, or principles, of mentalism, correspondence, vibration, polarity, rhythm, cause and effect, gender [16].

Almost all religions claim that thought (idea) is primary and matter is secondary. It is impossible to understand the divine nature of a human without realizing his/her multidimensional structure. The structure of a human and

the universe are identical: each plane of the universe or human body has its own shell – subtle or physical. Each subtle body has its own consciousness, its own potential, due to which the ability to control certain parts of its consciousness arises.

In the ancient Egyptian tradition, a human was believed to have nine energy bodies (shells). Subtle human bodies exist separately, lead a separate life, they can think in their own way and testify against their master at the court of Osiris. The average person has seven bodies and two are separate, while a magician has all nine together. The task of a practitioner is to go through different levels of consciousness, understand and purify each body, harmonize them, take control and gather them into a single structure. Subtle bodies are divided into two groups: those that function constantly on the earthly plane, and bodies of Light that are in the gardens of Osiris. Human bodies are described in “The Egyptian Book of the Dead” [18].

In the Buddhist tradition, the classification of the subtle bodies of a human is as follows: the spirit of self-consciousness Avalokiteśvara watches everything that happens, Buddha Amoghasiddhi and Buddha Dipankara and the seven energy bodies represented by their rulers-bodhisattvas. The different animals on which the managers of energy bodies sit indicate the different qualities and properties of each energy body. In Buddhism in addition to the physical body, there are four other bodies, which are sometimes combined into two bodies. Rupakaya – the Body of Forms – consists of two bodies. They are Nirmanakaya and Sambhogakaya [11]. Nirmanakaya is the Body of Emanation, the revealed body. His Holiness the Dalai Lama is nirmanakaya. The Buddha can emanate innumerable bodies of nirmanakaya in

order to give teachings to many living beings. Sambhogakaya is a very subtle Body of Bliss. For example, the wisdom deity Manjushri is a form of Sambhogakaya. Manjushri exists in all worlds, but only the Aryans can see him and learn from him. Ordinary people cannot see him in this form. That is why Buddhas manifest themselves in the body of Nirmanakaya.

Dharmakaya is Buddha's Body of the Mind. It also consists of two forms. The first is Jnanakaya, or Wisdom Truth Body. This is the consciousness of the Buddha, which has an aspect of omniscience. The second form of Dharmakaya is Swabhavikakaya, or the Body of Pure Suchness, that is, the aspect of the emptiness of the Buddha's consciousness [19]. The bodies of the Buddha are directly related to who the practitioner should become as a result of his/her practice.

According to the Vedic tradition, the whole system called Human serves to move self-consciousness in the physical world. For this movement, a human has a physical body, which does not exist without a soul that controls the energies of desires. The Vedas state that a human at birth has a physical body, seven energy bodies of the Soul, two spiritual rulers, a double-demigod or prenatal energy and consciousness, the self-consciousness of which is a Human. This division is conditional. The seven energy bodies are the bodies of the soul, they have the corresponding rulers – the Gods, who are in the chakras (seven centers of consciousness). They control their qualities and worlds and differ in properties, degree of awareness, purpose, ability to perceive, frequency of emanations of Light. The rulers of the worlds, in turn, have helpers – the gods-spirits. All of them “grow” together with a person and can give as much Light as the

person is ready to perceive. And sometimes they even break away from a person if he/she is not in agreement with him/herself and the world. Each subtle body has its own functions, lives its own life, has its own level of awareness. The spiritual bodies of a human constitute his/her immortal essence, live their lives in their worlds and are sometimes manifested in the physical world as intuitive knowledge, prophetic dream, or altruistic act. In the process of expanding human consciousness, his/her interests and spheres of influence grow and a person experiences the awakening of the silent centers and spiritual bodies [20].

In Hinduism, the subtle body is defined as a triad consisting of the pranic, mental bodies and the body of consciousness (Pranamaya, Manomaya, Vijnanamaya). Together with the causal (or karmic) body, subtle body is reincarnated from one life to another. In Vedanta, subtle bodies are called koshas. In the Vedanta tradition, kosha is a shell that covers the “spirit”, the “higher self” and limits the levels of human consciousness. According to the Taittiriya Upanishad, human beings have five shells that coexist in the range from the coarsest to the thinnest [9]. They are also mentioned in the Sarvasara Upanishad [13]. There are Annamaya Kosha – the physical shell; Pranamaya Kosha – the pranic shell; Manomaya Kosha – the mental shell; Vijnanamaya Kosha – the wisdom shell; Anandamaya Kosha – the shell of bliss. The last one is the most subtle of the five levels of embodied self. The purpose of the Vedic spiritual practices is to transform and spiritualize Koshas.

H. Blavatsky's theosophy [4] – a syncretic religious-mystical teaching about the union of a human soul with the Deity – is based on ancient philosophical and religious teachings, mainly Vedanta,

Buddhism, and early Christianity [10]. H. Blavatsky classified human principles including the physical body, subtle bodies or means of moving consciousness and the immortal spirit. The first principle is Sthula Sharira – the physical body. The second principle is Prana – the vital principle. The third one is Linga Sharira – the astral form. The fourth principle is Kama – “the seat of emotions, desires and passions. It is center of the animal man. In the fourth and fifth principles we find the line of demarcation between mortal man and immortal man” [1]. The fifth principle is Manas – the mind, the intelligence. The sixth one is Buddhi, the spiritual soul, it is “the vehicle or instrument of Atma, the pure universal spirit. Buddhi is the feeling that we are in inner unity with the Universe. It is the source of spiritual intuition” [1]. The seventh principle is Atma – the spirit, the true self, which exists in unity with the Absolute. H. Blavatsky’s ideas were popularized in the articles of A. Besant, who described these seven bodies in detail [3]. The ideas of theosophy were transformed by A. Bailey [2] and were incorporated into the worldview of the New Age.

Conclusions. All esoteric schools, despite the differences in the interpretation of the structure of a human and his/her bodies, agreed that the average person has access to the physical body, ordinary yoga teacher has the experience of the subtle body, and enlightened yoga master has the experience of the Divine. God is one in everything and everything is in him, and the physical body of a human is imbued with the subtle bodies. There are many of them, but for a simplified understanding they can be divided into 7-9 subtle bodies. Each esoteric tradition describes a human and his/her bodies from different angles, and none fully describes it which is probably impossible.

References

1. Aveline C. C. (2018). *The Seven Principles of Consciousness: A Key to Understanding Esoteric Philosophy*. *Helena Blavatsky.Org*. Retrieved from <https://www.helenablavatsky.org/2018/11/the-seven-principles-of-consciousness.html>
2. Bailey A. (2009). *The Soul and Its Mechanisms*. Lucis Publishing Company, 240.
3. Besant A. (1911). *Man and his bodies*. Theosophical Publishing House, London, 250.
4. Blavatsky H. (2010). *Tajnaja doktrina [The Secret Doctrine]*. Eksmo, 880.
5. Cairns, G. E. (1962). The Philosophy and Psychology of the Oriental Mandala. *Philosophy East & West*, 11(4), 219–229.
6. Danylova T. (2014). Born out of Nothingness: a Few Words on Taoism. *Research Revolution. International Journal of Social Science & Management*, III(1), 1–6.
7. Danylova T. (2014). Eastern Spiritual Traditions through the Lens of Modern Scientific Worldview. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 5, 95-102.
8. Danylova T. V. (2017). Searching for the True Self: The Way of Nondual Wisdom. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 12, 7–15. doi 10.15802/ampr.v0i12.119069.
9. Feuerstein, G. (2003). *The Deeper Dimension of Yoga: Theory and Practice*. Shambhala, 432.
10. Kuhn, A. B. (1992). *Theosophy: A Modern Revival of Ancient*

Wisdom. Whitefish, M. T: Kessinger Publishing, 392 p.

11. Lama Anagarika Govinda. (1969). *Foundations of Tibetan Mysticism: According to the Esoteric Teachings of the Great Mantra OM MANI PADME HUM*. Rider, 312.

12. Little, T. (2016). *Yoga of the Subtle Body: A Guide to the Physical and Energetic Anatomy of Yoga*. Shambhala, 304.

13. Martynov, B. V. (1999). *Upanishady jogi i tantry* [Upanishads of yoga and tantra]. Saint Petersburg: Aletheia, 256.

14. Mead, G.R.S. (2005). *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*. Cosimo Classics, 116.

15. Samuel, G., Johnston, J. (2013). *Religion and the Subtle Body in Asia and the West: Between Mind and Body*. Routledge, 290.

16. Swabb, C. (2018). *The Hermetic Revival: 7 Ancient Principles For Self-Mastery*. Retrieved from <https://medium.com/the-mission/the-hermetic-revival-7-ancient-principles-for-self-mastery-9399e523648d>.

17. *Tao Te Ching: Annotated & Explained*. (2006). Translation and Annotation by Derek Lin; Foreword by lama Surya Das. SkyLight Paths, 208.

18. *The Egyptian Book of the Dead*. (2019). Budge, W. (Trans). Arcturus Publishing, 160 p.

19. Wilber, K. (2017). *The Religion of Tomorrow: A Vision for the Future of the Great Traditions*. Shambhala. 811 p.

20. Wujastyk, D. (2009). Interpreting the image of the human body in pre-modern India. *International Journal of Hindu Studies*, 13(2), 189–228.

КОНЦЕПЦІЇ ТОНКИХ ТІЛ У ДАВНІХ ДУХОВНИХ ТРАДИЦІЯХ

Данилова Т. В., Салата Г. В.

Анотація. Ідея багатовимірності людини, тобто, думка про те, що за межами свого фізичного тіла люди мають інші, тонші тіла, завдяки яким вони можуть взаємодіяти зі Всесвітом, є дуже давньою. Розуміння людини як складного багатогранного явища заклало основи для розвитку багатьох східних та західних езотеричних шкіл. Сучасні духовні вчителі та дослідники продовжують давню традицію. Кожна езотерична школа описує людину та її тіла з різних сторін, і жодна не описує її повністю, що, мабуть, і неможливо. Ця стаття має на меті дослідження концепцій тонких тіл у давніх духовних традиціях.

Ключові слова: тонкі тіла, фізичне тіло, мікрокосм, макрокосм, буддизм, індуїзм.