

## Philosophy and Art

*Olexander Lysenko*

*Kyiv National Economic University*

### **Project of semantic of "Tabor Light" in Religious studies**

**Annotation:** *The author proves the usefulness of a more thorough study of religion-science such forms of religious culture and consciousness as semantic. He proposes to introduce semantic category to religious research instruments, as well as proves importance and necessary of semantic (sense-shape), as form of reflection and knowledge of the phenomenon of "Tabor Light" in the scientific mind.*

**Key words:** *Semantic (sense-shape), "Tabor light", ideal man, deification, mysticism.*

**Лисенко Олександр**, Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана, викладач кафедри філософії.

### **Проект смислообразу «Фаворського світла» у релігієзнавчій науці.**

**Анотація:** *Автор доводить доцільність більш ретельного вивчення релігієзнавчою наукою такої форми релігійної культури та свідомості як смислообрази. Він пропонує ввести категорію смислообраз до дослідницького інструментарію релігієзнавства, а також обґрунтовує смислообразність як важливу й необхідну форму відображення й пізнання феномена «Фаворського світла» у науковій свідомості.*

**Ключові слова:** *смислообраз, «Фаворське світло», ідеал людини, обоження, містика.*

Та методологічна тенденція розвитку гуманітарного пізнання, що філософія має віднаходити внутрішню зв'язність та критерії пізнання не у світі, а безпосередньо в людині має своїм початком ще вчення античних софістів. Однак протагорівське «*homo mensura*» знайшло принципово інше звучання по завершенню парадигми класичної філософії, де й був подоланий софістичний релятивізм. Філософи екзистенціалісти, представники філософії життя, філософської герменевтики, релігійної філософії, зокрема персоналізму, неокантіанці Баденської школи (В. Віндельбандт та Г. Ріккерт) запропонували розрізняти природничі та гуманітарні науки не лише за предметом: загальне й повторювальне у першому випадку та одиничне і випадкове у другому, а й за методами дослідження. Останні, відмовляючись від ідеалу математичного природознавства, переорієнтовуються на форми «життєвої» раціональності самоосмислення людиною себе в історії та культурі. Яскравим прикладом цієї тенденції на сучасному етапі може слугувати творчість Ханса Урса фон Бальтазара в католицькій

філософській традиції, екзистенційна антропологія П. Тілліха в протестантизмі, системи ідей та поглядів М. Бердяєва з його гносеологічним реалізмом, С. Франка з критичною гносеологією, В. Лоського з транслогічним ідеалізмом, Л. Карсавіна, І. Мейєндорфа, С. Хоружого з метаатропологічною гносеологією в православ'ї.

Їхні ідейні противники - позитивісти, марксисты, структуралісти обстоювали протилежну позицію: виключення суб'єкта за дужки процесу пізнання, впровадження єдиних критеріїв наукової істини та уніфікації методів у пізнанні як природної так і соціокультурної та духовної реальності. Проте розвиток філософії науки згладив цю першопочаткову суперечність. Сучасна епістемологія виокремлює три типи наукової раціональності: 1) класична раціональність; 2) некласична раціональність; 3) постнекласична раціональність. Якщо мінімізація суб'єктивного фактору у процесі пізнавальної діяльності залишилась нормою класичної раціональності, то для некласичної раціональності є характерним виявлення залежності між знаннями про об'єкт та характером засобів і способів, завдячуючи яким ці знання отримуються суб'єктом. А вже постнекласична наукова раціональність виходить з постулювання залежності об'єктивного знання про предмет не тільки від пізнавальних процедур, але й від ціннісно-цільових пріоритетів та світоглядних позицій суб'єкта пізнання. Отже, самим розвитком науки проблематизується отримання неупередженого, чистого знання про об'єктивний світ, в тому числі про природу людини.

Пізнання містики виводилось з компетенції науки і віддавалось у прерогативу філософії вже у неопозитивізмі. Так Л. Вітгенштейн наголошував на тому, що сфера запитання у якій не передбачені загальнозрозумілі відповіді мовою науки, лишається у царині метафізики, спорідненої з мистецтвом. Тому дослідження релігійно-містичної реальності традиційними природничо-дослідницькими методами для нас виявляється безрезультативним та неприйнятним підходом. Делікатність цього предмета у його метафізичності, в тому, що він не лише чітко не ідентифікується відстороненим споглядачем, а взагалі не є безпосередньо даним у повсякденному досвіді дослідника. Лише опосередковано, у релігійній традиції як соціокультурному явищі, ця реальність стає об'єктом дослідження для науковців. Тому лише герменевтична чуйність уможливить прочитання аутентичних смислів інтроспективних пошуків духоносних подвижників, а також забезпечить адекватне наукове розуміння богословських концептів, що їх пояснюють у межах тих чи інших релігійних систем, у тій чи іншій конкретно-історичній ситуації. Така програма реалізує принцип розуміння «від серця до серця» та передбачає внутрішню трансформацію дослідника у процесі інтерпретації. Така методологія корелює з позиціями найавторитетніших мислителів християнської культурної традиції: Діонісія Ареопагіта, Іоана Лествічника, Макарія Єгипетського, Григорія Ниського, Сімеона Нового Богослова, Максима Сповідника, Григорія Синаїта, патріарха Філофея, Григорія Палами, Феофана Нікейського, Марка Ефеського, Іоана Кантакузіна, Генадія Схоларія, преп. Серафима Саровського, св. Іоана Кронштадського, Євгена Трубецького, Павла Флоренського та інших.

Релігія взагалі і християнство зокрема (без виокремлення специфічних особливостей його напрямків, що становить особливу тему дослідження) є суцільним формуванням, вираженням і відстоюванням «ідеалу людини». Тема «ідеалу людини» є тотально іманентною всій структурі християнської свідомості та культури. Всі структури та підструктури християнської філософії - еклезіологія, есхатологія, христорогія, маріологія, пневматологія і т.д. у кінцевому рахунку резюмуються в сотеріології, що є органічним

виявом метафізичного ідеалу людини. Тому правим був М. Бердяєв, коли говорив на початку VI глави «Бог, людина та боголюдина» II частини «Філософії вільного духа»: «Виникнення усвідомлення людиноподібності Бога було зворотним боком усвідомлення богоподібності людини. Бог без людини. Бог безлюдський був би Сатаною, не був би Троїчним Богом. Основний міф християнства постає драмою любові та свободи, що розігралась між Богом та людиною, народження Бога в людині та народження людини в Бозі. Явлення Христа-Боголюдини і є досконале єднання двох рухів, від Бога до людини та від людини до Бога, завершальне народження Бога у людині та людини у Бозі, здійснення таємниці двоєдності, таємниці боголюдськості. Таємниця релігійного життя незрозуміла поза двоєдності, поза зустрічі та єдності двох природ із збереженням їх відмінності. Для свідомості моністичної, монофізитської незрозумілим є сам первинний релігійний феномен, як феномен релігійної драми, релігійної туги та релігійної зустрічі, як таємниці Преображення і єднання» [1]. Християнство є антропоцентричним в своїй устремленості до Бога. Християнське богослов'я вбачає сутність людини в Богообразності та Богоподібності, мету її існування - в Богоспілкуванні, а ідеал - в обоженні. «І якщо богослов'я послідовно будується як вчення про обоження, котре росте з досвідного підґрунтя подвигу і зайняте, в першу чергу, осмислюючи дескрипцією цього підґрунтя, - воно саме й постає як антропологічний та феноменологічний дискурс; його скриптуральна та догматична основа вводиться в антропологічний контекст та виступає, в певному сенсі, як код антропології», - зазначає С. Хоружий [2].

Під ідеалом людини ми розуміємо зразок людської досконалості, категорію, що відображає спрямованість волі людини, ідеальну модель особистісного розвитку, вищу мету прагнень та устремлінь певної особи, групи осіб, людства в цілому. Християнський ідеал людини полягає в уподібненні, наслідуванні та єднанні віруючого з Ісусом Христом, тобто у внутрішньому преображенні тварної природи людини та поступовому перетворенню її у Божественну - обоження. Через глибинне засвоєння спокутувальної жертви Христа, аскетичну практику, покаяння, благодіяння, милосердя, жертвовність, усвідомлюючи та долаючи наявний гріховний стан, віруючий досягає досвідного Богопізнання, і водночас змінюється духовно, психічно і фізично. Християнське розуміння людини розкриває трансцендентальну природу людини через її інтенціональність до трансцендентного. Християнський ідеал людини, яким інспіровані більшість інших релігійних цінностей, передбачає універсальність та космічну центральність людини, а значить - максимальну свободу та максимальну відповідальність - та уможливує перетворення людини у акті віри-трансцензусу на співтворця Богу та Бога за благодаттю.

Вже в II ст. св. Ірєней висловив ранньохристиянську інтуїцію цього ідеалу в такий спосіб: «Бог став людиною, щоб людина стала Богом». А вже Афанасій Олександрійський, Василь Великий, Григорій Назіанзін та Григорій Ниський концептуально осмислили ідею обоження, яка щільно увійшла в якості основоположної у богословську традицію всіх східних церков. Препод. Максим Сповідник зумів сформулювати квінтесенцію патристичного ідеалу людини як бога за благодаттю. А святий Григорій Палама у XIV ст. представив цілісну православну антропологічну систему, в якій центральне місце займає ідеал людини. Вершиною ж релігійного ідеалу людини є містичне єднання з Богом.

Під християнською містикією ми розуміємо в першу чергу духовну практику безпосереднього та надзвичайного осягнення людиною Абсолюту (Бога). Тому

особистісний містичний досвід подвижників, який був ними осмислений та переданий у творах, становить безпосередній інтерес наукового пізнання. Також під містиком прийнято розуміти релігійно-філософські теорії, що обґрунтовують можливість такого пізнання без пріоритетної ролі розуму. Але у такому випадку ми вже маємо справу з містичним богослов'ям, традиційним для православного віросповідання. В самому ж богослов'ї, що має потужний містичний заряд, природньо виокремлюються, в залежності від неоднакових акцентів у розумінні ролі та компетенцій розуму в процесі пізнавальної діяльності, цінності створеного буття, сутності Божої та способу творіння Ним світу за допомогою певних сил (у православ'ї енергій) два протилежних напрями: апофатичний та катафатичний. Проте, як стверджувальний, так і заперечувальний способи Богопізнання слугують єдиній меті - обоженню людини, єднанню її з Богом, а відтак, закономірно доповнюють один одного у релігійній практиці.

Для дослідження містичної реальності науковими засобами ми пропонуємо звернутись до основоположного конструкту релігійної філософії - смислообразу. Діалектична єдність логіки та інтуїції, догматики та містики, катафатики та апофатики християнського богомислення уможливує використання такої пізнавальної форми як смислообраз, для позначення (відображення) містичного досвіду, а особливо «Фаворського світла».

Термін «Фаворське світло» позначає євангелійський сюжет преображення Господнього на горі Фавор, явленого трьом апостолам. Петро, Яків та Іоан, що перебували у молитовному стані, змогли досвідно сприймати божественну природу Христа. У релігієзнавстві, філософії та богослов'ї «Фаворське світло» також виражає особливий тип містичного єднання з Богом, що відбувається у вигляді нетварного світла та приводить віруючого до обоження. Такий досвід богопізнання та богоеднання є основоположним для християнської традиції. Тому саме смислообраз «Фаворського світла», на наш погляд, повною мірою виражає християнський ідеал людини.

Поняття смислообразу було відрефлексоване у низці праць видатних вчених, особливе місце серед яких належить В. Соловійову, В. Вернадському, Я. Голосовкеру, О. Потебні, В. Зінченку. При дослідженні цього питання особливу цікавість викликає робота В. Соловійова - «Философские начала цельного знания», який обґрунтовував необхідність досягнення вищої синкретичної форми духовного пізнання [3]; праці В. Вернадського, котрий протиставив глибинну екзистенційну напругу релігійного переживання як образному уявленню, так і раціональному пізнанню [4]; О. Потебні, який розкрив взаємозв'язки мови та національної культури, передбачив перспективність дослідження ракурсу мова - релігія, а також найближче підійшов до розуміння слова у його смислообразному вимірі, розглядаючи у слові порядок із артикульованим звуком, змістом, також внутрішню форму як певне ментальне зображення, у праці «Думка й мова» [5]; російського психолога В. Зінченка, який наголошував на поєднанні у смислообразі достовірного знання з інтуїтивним знанням про незнання, що є цінним у контексті дослідження нами проблеми смислообразу [6], київського філософа та культуролога Я. Голосовкера - вченого, котрий вперше ввів у науковий обіг термін «смислообраз», представив його осмислення у контексті імагінативної психології, де філософія, як вище продуктивне творче уявлення, зближується з мистецтвом, а у смислообразі зникаються різні грані досвіду (у цьому положенні вгадується ідеал цілісного знання, властивий російській релігійній філософії XIX-XX ст.) [7].

Наша дефініція смислообразу ґрунтується на тому тлумаченні, яке запропонував Я. Голосовкер, та дещо конкретизує його у тематично-проблемній площині. Для Я. Голосовкера смислообраз є продуктом, ідеєю розуму, що уявляє, яка остаточно не вербалізується. Для нас же смислообраз «Фаворського світла» є основоположним конструктом релігійної свідомості та філософії містики, гносеологічний аспект якого ґрунтується на святоотцівському ідеалі досконалого гнозису та ідеї цілісного знання руської філософської думки XIX-XX ст. Смысл та образ, символ та містична інтуїція, як відмінні одна від іншої гносеологічні форми, знаходять необхідне цілісне поєднання в чуттєво-інтелектуально-вольовій єдності смислообразу, яка спроможна виразити духовну цінність містичних переживань «Фаворського світла». Смислообраз виконує, крім гносеологічної функції, також життєво-практичну, яка полягає в органічній зміні самої людини у напрямку обоження. Відтак, смислообраз «Фаворського світла» виражає не просто істинне чи хибне знання, а глибинні смисложиттєві та антропологічні проекти життя та смерті, Буття й не-Буття; визначає перспективи, горизонти, ідеал вдосконалення людини. Отже, смислообраз є формою не лише теоретичного розуму, що пізнає, а й регулятивом розуму практичного, оскільки вказує людині шлях та напрям саморозвитку через єднання з Богом.

На протипагу заявам позитивістів та структуралістів щодо деантропологізації як відмови від «суб'єктивізму», «історіцизму», «психологізму» у дослідженні людської реальності гуманітарними науками, ми обстоюємо виправданість та необхідність антропологізації філософсько-релігійної та релігієзнавчої думки в дослідженні релігійного поля суспільного буття, а точніше - в метаантропологізації сучасного гуманітарного знання, у тому значенні, яке обґрунтував С. Хоружий [8].

Тому вважаємо слушною та конструктивною пропозицію щодо більш чіткого фокусування у предметному полі релігієзнавства сфери смислообразів, а також введення до дослідницького інструментарію релігієзнавчої науки такої категорії як смислообраз, тобто переведення її з площини аскетичної до гносеологічної. Така пропозиція зумовлена відсутністю протягом тривалого часу належної уваги з боку науки до смислообразів, через домінування фундаменталізму як методології наукового пізнання. Оперування таким інструментом, як смислообраз, у науковому пізнанні забезпечить синтез його базових елементів: чуттєвого та раціонального, емпіричного та теоретичного без зменшення чи заперечення їх власної дослідницької цінності та потенціалу. Смислообраз містить водночас риси наративного та метафізичного, зменшує раціональну дистанційованість від предмету витлумачення, пом'якшує напругу логічної концептуальності, включає дослідника в ауру предметного поля, однак зберігає об'єктивний характер. Усвідомлюючи принципово незавершений характер смислообразу, його ідеальність, відкритість подальшому уточненню, наповненню та конкретизації, остаточно невербалізованість, перед сучасним релігієзнавством постає першочергове завдання створити належну методологічну та методичну базу щодо інтерпретації смислообразів релігійної культури та свідомості, використання їх презентаційного, пояснювального, орієнтуючого, регулюючого потенціалу у пізнавальній діяльності та перспективи конструювання у науковому пошуку операційних смислообразів, що були б автентичними до релігійної традиції, яку вони представляють.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:**

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / А. Н. Бердяев. - М.: Республика, 1994. - С. 56.
2. Хоружий С.С. Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия / С.С. Хоружий - М.: Ди-Дик, 1995. - С. 44.
3. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания: соч. в 2 т. / Соловьев В.С. - М.: Мысль, 1990. - Т. 2. - 1990. - 571 с.
4. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни: [Сборник] / В.И. Вернадский - М.: Сов. Россия, 1989. - 702 с.
5. Потебня А.А. Мысль и язык / А.А. Потебня - М.: Лабиринт, 2007. - 248 с.
6. Зинченко В.П. Проблема объективного метода в психологии / В.П. Зинченко, М.К. Мамардашвили // Вопросы философии. - 1977. - №7. - С. 26-43.
7. Голосовкер Я.Э. Логика мифа / Я.Э. Голосовкер - М.: Наука, 1987. - 165 с.
8. Хоружий С.С. Диптих безмолвия / С.С. Хоружий - М.: Наука, 1992. - 425 с.