
В.В. Мельник,
викладач Слов'янського державного педагогічного університету

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ ОНТОЛОГІЧНИХ ОСНОВ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

Дослідження поняття трансцендентного – явище російської культури кінця ХІХ – початку ХХ ст., духовна течія, яка зародилася в середині православної церкви і виявилася у філософії та мистецтві. Російська метафізична філософія намагалася відійти від номіналізму й повернути словам їх сутнісний онтологічний зміст. На цьому ґрунті на початку ХХ ст. в Росії виникла філософія слова та імені. Трансцендентне досліджують П.Флоренський, С.Булгаков, О.Лосєв, С.Франк, В.Соловйов, М.Лосський та ін.

Із загального огляду проблеми трансцендентного випливає висновок, що вона суттєво вплинула на розвиток філософської думки. Було розроблено різноманітні онтологічні й гносеологічні концепції, які прагнули включити поняття трансцендентного в загальну схему пізнання.

Сучасна філософія виходить із того, що не все піддається логіці раціонального дискурсу, не все можна виразити за допомогою чітких категорій. Тому гносеологічний аспект ідеї трансцендентного зводиться до усвідомлення певної перепони, яка завжди стоїть між тим, хто пізнає, і тим, що пізнається, і зумовлена апріорними формами сприйняття і мислення. Мабуть, ми не можемо вийти за межі мислення, лишаячись у тих самих рамках дискурсивного мислення. Цю межу можна уявити як образ горизонту, що неухильно віддаляється з кожною спробою наближення до нього.

У релігійній філософії звернення до абсолютного буття або “чистої свідомості” є уможлидним.

Пошук онтологічних основ особливо характерний для російської філософії, яка від самих витоків проникнута містицизмом. Так, згідно з В.Соловйовим, єдино правильний шлях в обґрунтуванні пізнання – розуміння, що в його основі лежить інтуїтивний акт прилучення до Всеєдності. Тому традиційні концепції пізнання – натуралізм та ідеалізм, що ґрунтуються на абсолютизації відчуттів та ідей, – незадовільні, бо в основу пізнання кладуть те, що саме вимагає основи. Для В.Соловйова людина є символ надреального начала, а емпірична реальність – лише пелена, за якою вгадується Абсолют.

Ідеї цього філософа зумовили рух софіологів. Увагу її привернули дебати про “ім’яславіє”, пов’язані з книгою схимонаха Іларіона “На горах Кавказу”, в якій ідеться про духовний досвід відлюдника, зокрема про споглядальні (медитативні) переживання під час молитв. Іларіон дійшов висновку, що “в Імені Божому присутній Сам Бог”. У цій ідеї вгледіли ересь і звинуватили автора в пантеїзмі. Монахи на Афоні поділились на дві партії: “ім’яславців” та “ім’яборців”.

В.Соловйов так сформулював ідеї руху: “Воістину Ім’я Боже, як істинне Богоодкровення, – є Сам Бог, і Бог в них перебуває всім існуванням Своїм, за невіддільністю існування Його від дії Його” [9, 252]. Однак Синод православної церкви підтримав позиції “ім’яборців”, які вважали, що в Імені Божому втілено лише енергію людську, а Бог вищий від будь-якого імені. Після визначення Синодом своєї позиції суперечка формально припинилася, однак поставлені в ході її питання потребували розв’язання.

На відміну від поглядів В.Соловйова, С.Франк вважав, що кожен елемент буття – не пелена, що приховує, а “вікно”, через яке видно світло Абсолюту, точніше, це – джерело світла, а Абсолют – саме світло. Акт живого знання полягає в умінні не тільки бачити “джерела” світла, а й відчутти суцільну пронизаність буття світлом. У цьому Франк іде далі від Соловйова, знімаючи відмінність між розумовим та інтуїтивним актами, внаслідок

чого пізнання стає містичним “володінням” самим буттям і зникає відмінність між пізнавальним образом та зображеним предметом. За Франком, людина проймається буттям, бо вона сама укорінилася в ньому. “Буття або реальність є моментом більш глибоким і первісним, ніж поняття мислення або свідомість. Будь-яке “що” – будь-то дух, мислення, свідомість або воля, або сила, або матерія, або будь-що інше – саме тільки мислене – як зміст певного “дещо”, яке як таке не є визначене і таке, що можна визначити, “щось” [10, 479]. У праці “Російський світогляд”, торкаючись проблеми вірогідності, філософ писав, що російському духові шлях від cogito до sum завжди уявляється чимось абсолютно штучним. Буття дане не через свідомість і не як її предметний зміст: навпаки, оскільки наше “я”, наша свідомість є не що інше, як прояв відгалуження буття як такого, то це буття і виражає себе в нас абсолютно безпосередньо.

На відміну від Канта, Франк вважав, що передумови, завдяки яким виникає предметний світ, криються не в суб’єкті, а в самій реальності. “... Кант розширив поняття свідомості настільки, що вона почала охоплювати сферу самого предмета... але свій висновок він зображує так, неначе він, навпаки, звужив усю сферу буття до меж суб’єктивного пізнання” [10, 92]. “Диво знання”, згідно з Франком, полягає в “іманентності трансцендентного”: у знанні наявне дещо таке, що само не є знанням. Згідно з теорією іманентного суб’єктивізму, яку висуває цей мислитель, “предмет” є не метафізичною реальністю, не якоюсь річчю, відокремленою від свідомості і трансцендентною їй, а особливою рисою, особливим моментом у будові самої свідомості. Але при цьому свідомість розглядається не як тільки суто суб’єктивна. Вона, за своєю природою, височіє над протилежністю між “суб’єктом” та “об’єктом” і, отже, як один із своїх моментів включає в себе рису об’єктивності або “предметності”. Отже, за Франком, відбувається не звуження всього буття до меж “суб’єктивної свідомості”, як у суб’єктивному ідеалізмі, а розширення всієї свідомості до всього мисленого буття.

“Чи іманентний є дух душі, чи належить він моему власному життю, чи він є дещо трансцендентне?” – так формулює проблему С.Л. Франк і пропонує особисте рішення. Духовне життя є безпосереднє самобуття. Дух є корінь, з якого проростає душа, тією інстанцією, що надає духовному буттю в його суб’єктивності і потенційності повноважну актуальну реальність. Між душею і духом – трансцендентно-іманентні відношення. Занурюючись у свій власний духовний досвід, ми виявляємо свою причетність до високих духовних реальностей. Усвідомлюючи наше духовне життя як безпосереднє самобуття, ми трансцендуємо суб’єктивність і перебуваємо в сфері духовного буття.

Парадоксальність полягає в тому, що дух, як трансцендентне, іманентний нашій душі. Іманентна трансцендентність і трансцендентна іманентність – ось недосяжна таємниця взаємопереливів душевного і духовного. Душевне буття, моє “єсмь”, не є внутрішнім станом мене самого, а та нитка, що пов’язує мене з надлюдською транссуб’єктивною глибиною реальності.

С.Франк критикує Е.Гуссерля за те, що той розглядає свідомість як замкнений у собі взаємозв’язок буття, в який ніщо не може проникнути і зсередини якого ніщо не може вислизнути. Будучи автономною сферою, світ свідомості у феноменології не має ніяких характеристик реального або трансцендентного світу, для нього є істотною тільки усвідомлюваність і уявність, тобто інтенціональність. Свідомість знаходить у собі джерело своєї достовірності. Реальність, за Гуссерлем, ніяк сама по собі не виявляється і не подає ніяких знаків на зразок божественних вказівок. Така характеристика свідомості має істотні розбіжності з тією, яку наводить Франк: “Уся складність проблеми знання, що загнала нас у глухий кут ідеалізму, ґрунтується на упередженій передпосилці про замкненість свідомості. Здається очевидним, що або дійсність перебуває поза свідомістю, і тоді вона їй недоступна, або вона перебуває всередині свідомості і тоді вона не є “істинною” дійсністю, а розчинена в ідеальній сфері свідомості..., але здоровий глузд каже нам інше: ми безпосередньо усвідомлюємо можливість для свідомості оволодівати трансцендентним їй буттям” [10, 91].

Процес пізнання характеризується Франком як актуалізація потенціального, причому основою пізнавального процесу слугує сприйняття, а не дискурсивне мислення. Пізнання здійснюється не через активність суб'єкта, що пізнає, а в акті самозаглиблення – через активність спрямованої на суб'єкт реальності. Потенціальність у Франка – найважливіша фундаментальна характеристика абсолютної реальності. Через свою безкінечну потенціальність реальність і постає незбагненою, але ця незбагненність, як впливає із наведених висновків Франка, не є тотожною непізнаваності кантіанської речі-в-собі, відмежованої горизонтом трансцендентального суб'єкта. Подібна установка споріднює вчення Франка з фундаментальною онтологією М.Гайдеггера.

На думку П.О. Флоренського, слово є сама річ, тому воно завжди є ім'я. Філософія імені в його вченні є обґрунтуванням єдиносутності людини і Бога. Через Ім'я Боже людина сутнісно дотикається до надприродного. Проголошуючи формулу “в ім'я”, людина відчуває свою єдність з Богом. Обґрунтування існування Бога як об'єктивно-істинного знання філософ замінює описуванням суб'єктивного переживання, сприйняття поняття об'єктивної істини. Слово, за Флоренським, є організмом, самозамкнутим світом, з тонкою структурою і складною будовою. Одна із його основних властивостей – магічність, тобто здатність впливати на світ особливим способом вібрації. Слово розуміється як міст між “Я” і не-”Я”, слово є той, що говорить, є сама реальність [5, 194].

На думку О.Ф. Лосєва, російське філософування є суто внутрішнє, інтуїтивне, містичне пізнання суцього, його прихованих глибин, які людина може досягнути не за допомогою зведення до логічного поняття, а тільки в символі, через сили уявлень і внутрішньої життєвої рухливості. Ім'я не є речовинним, але має здатність творити речову діяльність, отже природа імені магічна. Магію Лосєв розуміє як зміну буття силою слова, як перетворення і створення речей неречовинною енергією їх імен. Знання правильного імені речі дає владу над речами і, відповідно, наділяє здатністю мислити й діяти магічно [6, 213].

1) Російській філософії, на відміну від європейської, більш за все – від німецької, властиве вороже прагнення до абстрактної, суто інтелектуальної систематизації поглядів. Вона являє собою суто містичне пізнання існуючого, його потаємних глибин, які можуть бути вивчені не засобами зведення до логічного поняття, а тільки в символі, в образі, засобами сили уяви і внутрішньої життєвої рухливості.

2) Ця філософія нерозривно пов'язана з дійсним життям і тому часто набирає вигляду публіцистики, яка бере початок у загальному дусі часу, з усіма його радощами і стражданнями, з усім його порядком і хаосом...

Трансцендентальна феноменологія долає натуралістичний, і взагалі будь-який, об'єктивізм єдино можливим способом. Філософ починає від власного “Я”, розуміючи його лише як творця всіх значень, щодо яких він стає суто теоретичним спостерігачем. Як відомо, у феноменології “феномени” – це змістові утворення свідомості, що лежать в основі побудови всіх інших знань. “Феномен”, на відміну від “явища” в кантівському розумінні, не вказує на дещо, сховане за ним. Феноменологія описує феномени не якогось трансцендентного буття, а самої свідомості. С.Франк, аналізуючи можливість подолання трансцендентного феноменологічним методом, писав: “Коли немає можливості звести трансцендентний предмет до якогось суто іманентного початку, то лишається тільки визнати його як такий, тобто визнати, що у свідомості з самого початку дано незвідне ні до чого іншого відношення до трансцендентного, до самого буття в його незалежності від свідомості і пізнання” [10, 79].

Отже, трансцендентний суб'єкт у феноменології, на відміну від емпіричного суб'єкта, є автономним джерелом свого власного змісту. При цьому, за висловлюванням С.Франка, предмет не “міститься” в середині свідомості, не зводиться до якої-небудь іманентної риси або функції свідомості (чи знання), а є саме тим, що розуміють під “власне предметом”. Самій свідомості притаманна риса спрямування на “предмет”, який через цю спрямованість йому розкривається”. Питання про реальність, трансцендентне

пізнання втрачає у феноменології будь-яке значення, тобто “трансцендентне” логічно долається і ключовими моментами в цьому доланні стали відмова від будь-якої субстанціальності. Однак, як вважають критики феноменології, відмова від трансцендентної реальності призвела її до втрати основи. Крім того, невизнання за суб’єктом властивостей субстанціальності не дає змоги пояснити, наприклад, збереження самототожності суб’єкта в разі виходу із позасвідомого стану.

За Франком, одкровення є єдиним істинним пізнанням. Йдеться саме про суттєве одкровення, про його трансцендентний принцип. Воно здійснюється через живу зосередженість і самозаглибленість, через живе звернення до першооснови світу. Ця першооснова – велика таємниця, але, незважаючи на свою недосяжність, незрозумілість, невирішеність, вона може відкритися і відкривається людському духові. Отже, людині потрібно знайти слова або імена, які стануть виразом того, що було відкрито. Однак будь-яке слово або ім’я буде неадекватне реальності, її невимовленій сутності. Тому, висновує Франк, єдиним адекватним цій невимовленій суті явищем буде слово “Святиня”, “Божественне”, “Божество”. А те, що в релігійному житті називається “Богом”, “є цілком визначена форма виявлення або відвертості того, що розуміють під “Святиною” або “Божеством”.

На думку цього мислителя, слово первинне: воно не виражає ні предметного буття в його об’єктивному змісті, ні людського суб’єктивного враження, емоційного стану під час зустрічі з предметом. Слово в первинному сенсі не говорить про що-небудь, у ньому не виявляється суб’єктивна сутність людини. У ньому набирає голосу сама реальність, саме трансцендентне, реальність говорить про себе. Але доступна розгадуванню таємниця слова є таємниця самого трансцендентного. Трансцендентне – непізнане, але усвідомлюється людиною у своїй непізнаності. Отже, слово за своєю суттю є одкровенням. Людське слово народжується в слові божому і є його відображенням, хоча й недосконалим. Отже, сповідь поета чи філософа є не об’єктивний опис, не суб’єктивне самовисловлювання, а відхиленням людиною зависи таємниці першореальності, яка не може бути висловлена в прозі.

Л.Шестов виявив у слові загадкову силу пропускати через себе тільки те, що підходить для життя. Коли після створення світу Бог наказав людині дати імена всім тваринам і речам, ці імена, вважає він, відрізали людину від усіх джерел життя. Слова-назви, відкриваючи загальне в речах і людях, лишають невираженим все унікальне і своєрідне.

За М.О. Бердяєвим, пусті слова, які втратили реальний зміст, розділяють людей. Тому потрібно повернути істинну містику слів: не всяка висловлена думка є неправдою. Божественне слово виразило трансцендентний смисл світу, тому всяке слово, приєднане до Логосу, є істина. Філософія перетворилася на суперечку про слова, але одне і те саме поєднання слів один може сприймати як раціональне судження, а інший – як інтуїцію, наділену реальним смислом [2, 18].

На початку ХХ століття М.О. Бердяєв написав книги “Значення творчості. Досвід виправдання людини” та “Філософію свободи” (1911), в яких висловив сокровенні філософські думки, полемізував з раціоналізмом. “У філософському раціоналізмі, – писав він, – відбилася гріховна роздрібленість духу. Ні природа реальності, ні природа свободи, ні природа особистості не можуть бути досягнені по-раціоналістичному, ідеї ці та предмети ці цілком трансцендентні для будь-якої раціональної свідомості, завжди подають ірраціональний залишок” [2, 21–22].

Заслуговують на увагу праці І.І. Лапшина “Про містичне пізнання та вселенське почуття” і “Феноменологія релігійної свідомості в російській літературі”. І.Лапшин писав, що, спостерігаючи “іншого”, ми мимоволі асоціюємо власні переживання в минулому з його теперішніми переживаннями і духовним станом. Однак він вважав це ілюзією: “Безпосереднє сприйняття чужого “Я” є ілюзія, в основі якої лежить дуже розвинена схильність до естетичного перевтілення” [4, 42]. Він вважав неможливим досягнення

іманентної суб'єктивної реальності чужого “Я”, хоча воно й існує реально. Але поки що Лапшин не наважується визнати те, що давно зроблено в межах філософії життя, феноменології та герменевтики.

Розмірковував над трансцендентним і Лоський. Істота, за його теорією інтуїції, пов'язана з ідеєю відкритості свідомості, яка не прагне увібрати в себе світ, а, навпаки, немовби освітлює її променем уваги. Його інтуїція працює не з “копіями” предметів, а з самими предметами реального світу. Основним законом пізнання є гносеологічна “координатія”. Розрізняються три види інтуїції – чуттєва, інтелектуальна і містична.

Лоський намагався синтезувати ідеї лейбніцівської монадології про неповторність та індивідуальність кожної “монади” з традицією органічного світобачення від Платона і Плотіна. Але якщо “монади” Лейбница закриті одна для одної, то “субстанційні діячі” Лоського взаємодіють між собою (“все іманентне всьому”), не втрачають індивідуальності і не ототожнюються завдяки свободі самовизначення. Ця особиста свобода відрізняє позицію Лоського від традиції філософії всеєдності, в якій немає чіткого розмежування Творця і творення. На думку С.Левицького, “Лоський учить, що між Творцем і твариною – між Господом Богом і створеним світом – розкривається онтологічне провалля, яке може бути заповненим лише в порядку благодаті, а не в порядку безпосередньої причетності світу Божества. За його вченням, Бог створив світ як сукупність субстанційних діячів, здатних до творчості власного життя в межах подарованої їм згори індивідуальності” [7, 159]. Здатність до творчості спирається на свободу: 1) від жорстокої детермінованості середовищем; 2) від власного досвіду; 3) від Бога, який сам створив людину вільною. На цій свободі волі і будується етика Лоського.

У його книзі “Цінність і буття” розуміння цінності спирається на “Бога як саме Добро, абсолютну повноту буття, що саме собою має значення, виправдовує її, робить її предметом схвалення, “дає їй безумовне право на здійснення і перевагу чомусь іншому”. Відповідно визначається початкова цінність – як буття в його значенні для здійснення абсолютної повноти буття або віддаленості від неї” [7, 159].

С.М. Булгаков уявляє існування слова відразу в двох світах і вважає, що лінгвісти ніколи не зможуть осмислити його, в цілому. Під час виникнення слова в центрі космічного буття із самого буття вивільняється його ідея [6, 214]. Через мікрокосм людини говорить сам космос словами, які є живими символами, дієвими смислами речей.

Із сказаного нами видно, що в класичній філософії було закладено основні напрями філософської думки, в межах яких згодом відбувалося вирішення головної гносеологічної проблеми – проблеми трансцендентної реальності. Трансцендентальний метод, об'єднання сфер практичного і теоретичного розуму, концепції інтуїції, цінності, позасвідомого розвинулися далі в неокантіанстві, феноменології, філософії життя, екзистенціалізмі та аналітичній психології і висвітлювались з різних боків і в різних аспектах.

Крім того, аналіз показує, що послідовно проведена логіка суб'єктивізму, виходячи з достовірності факту існування індивідуальної свідомості, приводить до визнання гносеологічно трансцендентного буття-в-собі. Внаслідок цього доходимо висновку, що “трансцендентне” є необхідним наслідком суб'єкт-об'єктної моделі пізнання. Логічне подолання суб'єкт-об'єктної моделі в західній філософії відбувалося за двома основними напрямками.

По-перше, це – бачення єдиного надіндивідуального начала, онтологічно первісного щодо суб'єкт-об'єктної дихотомії. Суть такого підходу полягала в тому, щоб зайняти “золоту середину” між догматизмом вчення про абсолютну субстанцію та психологізмом, до якого веде трансцендентний метод. При цьому спроба дати характеристику цьому першоначалу спонукала до запровадження категорії несвідомого. Отже, відбувається повернення до вчення про апофатичну сутність, початок якому було покладено містичною філософією пізньої античності. У кінцевому підсумку ідея трансцендентного не долається, а із свого гносеологічного аспекту переходить в онтогносеологічний: достовірним фактом,

що є вихідним пунктом філософствування, стає сама незбагненність. В аксіологічному плані “абсолютна істина” й “абсолютна свобода”, з яких виходить трансцендентний метод класичної філософії, також трактуються як недосяжний ідеал. Крім того, звернення до фундаментальних досвідомих структур буття дає змогу шукати витoki уявлення про трансцендентне поза логікою понятійного мислення – у дорефлексивних формах духовної культури – ритуалі та міфі.

По-друге, це – редукція до “чистої свідомості”, до потоку смислоутворення, що здійснюється феноменологією. Визнання за вихідний пункт філософствування принципової необ’єктивованості самої свідомості означало визнання свідомості єдиною доступною формою буття.

Ідея трансцендентного буття, з його неминучою субстанціональністю, втрачала свій смисл. Але ця концепція, обминаючи поняття несвідомого, не може пояснити явище “розривів” у “потоці свідомості”. Зауважимо також, що феноменологічна настанова, яка закликає від дослідження змісту свідомості звернутися безпосередньо до свідомості через епоху, містить пряму вказівку на практику, традиційну для містичного пізнання.

Російська метафізична філософія намагалась відійти від номіналізму і повернути словам їх сутнісний онтологічний зміст і смисл. Вона починає осмислювати текст як посередник між людиною і реальністю (у тому числі – трансцендентною реальністю). На нашу думку, текст може виступити і як результат побудови словесної моделі трансцендентного (створення словесної категоріальної схеми у філософії або цілісного образу дійсності в художній літературі), і як вихідна точка в осягненні його смислу. Тут важливо враховувати складні відношення: текст, який сприймається, та включення його в позатекстову структуру.

Дослідження ідеї трансцендентного в російській релігійній філософії дало змогу виявити трансцендентні відношення між душею і духом.

Людина, занурюючись у свій власний духовний досвід, стає причетною до високих духовних реальностей. Усвідомлюючи наше духовне життя як безпосереднє самобуття, вона трансцендує суб’єктивність і перебуває в сфері духовного буття. Парадоксальність полягає в тому, що дух як трансцендентне іманентний нашій душі, іманентна трансцендентність і трансцендентна іманентність – ось недосяжна таємниця душевного і духовного. Душевне буття людини є внутрішнім станом її самої, ниткою, що пов’язує її з надлюдською трансуб’єктивною глибиною трансцендентної реальності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. – М., 1999.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Диалектика божественного и человеческого. – М., 2003.
3. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993.
4. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М., 1997.
5. Гуревич П.С. Мистицизм против человека. – М., 1987.
6. Лосев А.Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
7. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М., 1995.
8. Лях В.В. Трансцендентний вимір людського буття (від “свободи вибору” до самоактуалізації) // Феноменологія буття людини. – К., 1999.
9. Соловьёв В. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьёв В. Соч.: В 2-х тт. – М., 1988. – Т. 2.
10. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. – М., 1990.