Солдатенкова О. В.

**СВЯТОСТЬ КАК СВЕТ: ТРАДИЦИОННОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2007/7-1/69.html

**Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.**

Источник

**Альманах современной науки и образования**

Тамбов: Грамота, 2007. № 7 (7): в 2-х ч. Ч. I. С. 168-170. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2007/7-1/

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

полагает, что произведение литературы является автономным интенциональным предметом. Следовательно, оно не должно рассматриваться «под углом зрения того, что оно дает информацию о жизни автора и его взглядах и тем более об окружающем его мире» [Ингарден 1999: 163].

К примеру, Г. Г. Шпет, считавший невозможным понимание литературного произведения с помощью обращения к историческим обстоятельствам, фактам из жизни автора и любым другим внешним по отношению к произведению факторам, иронически замечал: «До сих пор историки и теоретики «литературы» шарят под диванами и кроватями поэтов, как будто с помощью там находимых иногда утензилий они могут восполнить недостающее понимание сказанного и черным по белому написанного поэтом» [Шпет 1989: 464].

При этом в произведении не осуществляется референция к положению дел в мире, оно отрывается от условий своего создания и прочтения, от реальности и историчности мира. Единственная ситуация, могущая гарантировать идентичность произведения (текста) и возможность его понимания – это сфера самотождественных смыслов, не зависящих от исторически сложившихся языков. Понимание произведения (текста) при таких условиях совершается «само собой». Сущность (смысл) слова обнаруживается как непосредственная данность сознанию, самотождественная во всех его актах и отличная от субъективного «налета». Сообразно этому содержанием произведения (текста) считается чистый смысл, лежащий в его основе, который, по Г. Г. Шпету, «как атмосферою земля, окутывается субъективно – персональным, биографическим, авторским дыханием» [Шпет 1989: 164].

Рассматриваемая стратегия решения проблемы понимания допускает различные трактовки смысла. Он может отождествляться с содержанием интенциональных актов (как это происходит в феноменологии Э. Гуссерля и литературной герменевтике Р. Ингардена) или с содержанием «герменевтических» актов сознания.

Итак, мы рассмотрели базисную для феноменолого – герменевтической традиции стратегию решения проблемы понимания, где понимание представляется как обретение скрытых за знаками чистых смыслов. Гарантом правильности понимания выступает их (смыслов) идеальность, самотождественность.

Сама же догерменевтическая традиция прошла путь от теории и практики толкования классических или библейских текстов до философской концепции, превратившейся в один из наиболее фундаментальных способов понимания мира и места в нем человека.

*Список литературы*

**Гуссерль Э.** Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999. - Т. 1.
**Ингарден Р.** Очерки по философии литературы. – Благовещенск, 1999.
**Касавин И. Т.** Проблема текста: между эпистологией и лингвистикой // Эпистология. Философия науки. 2006. – С. 34-57. - Т.VIII. - № 2.
**Шпет Г. Г.** Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. – М., 1989.
**Scholz O. R.** Verstehen // Enzyklopädie Philosophie. – Hamburg, 1999. – S. 193.

## СВЯТОСТЬ КАК СВЕТ: ТРАДИЦИОННОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

*Солдатенкова О. В.*
*Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств*

Определяя значение святости как ключевое в русской духовной культуре, необходимо заметить, что потребность в вере является, по сути, естественной потребностью человека [Новиков 2000: 34; Соколов 2002: 362]. Отсутствие веры чревато нарушением целостности личности, ибо именно духовность связывает воедино тело и душу человека, отсутствие духовной цели в значении определяющего бытие компонента приводит к восприятию человеком самого себя как «комплекс» физических и психологических характеристик, исполнителя социальных ролей, владеющего набором некоторых навыков и умений и обладающего необходимыми для существования знаниями. Знаменательно, что духовность в значении нравственного совершенства следует понимать не как результат, а именно как процесс, безостановочное действо синергийного диалога Бога и человека, смыслом и целью которого является святость – высший предел духовного совершенства. Будучи по определению характеристикой иного – высшего – порядка, святость обладает, тем не менее, качеством, позволяющим обозначить духовное совершенство в материальном мире и дающим возможность чувственного восприятия святости; и это качество – свет. По замечанию П. А. Флоренского, свидетельства исхождения света от ликов подвижников, их прославленных мощей «слишком часты, чтобы их замалчивать дальше», святость и свет в его понимании «какими-то таинственными узами связаны между собой» [Флоренский 1996: 316].

В каждой культуре существует своя мистика огня, солнца и света, причём необходимо отметить, что свет, как правило, связан с высшим божеством, будучи одновременно и божественным атрибутом, и символом явленности божества в мире людей. Важным моментом, характерным как для древнегреческой, так и для индоарийской культурной традиции следует считать то обстоятельство, что свет (солнце и огонь, отож-

дествляемые со светом), понимаемый в качестве присущего божеству, был также связан и с человеком на том основании, что именно божество являлось прародителем человечества, само же творение божеством мира людей осуществлялось огнём и из огня. Подтверждения этой точки зрения можно найти у Гераклита, Платона, представляющего человеческие души в виде «огненной субстанции», содержащей «божественную искру», в Авесте [Лелеков 1992: 199]. Вполне вероятно, что такие характеристики света (огня и солнца), как способность давать жизнь, а также карать, стали отождествляться с функциями солнечного бога, сына верховного божества в древних религиях: бога солнца Аполлона в древнегреческой традиции, солнечного Атара, сына Ахура-Мазды в Авесте, Даждьбога, древнерусского бога света и солнца. На данном этапе необходимо отметить, что свет и бог - сын отождествлялись и воспринимались как посланники верховного божества, посредники между миром небесным и земным.

В восточнохристианской традиции свет понимается в качестве чувственно воспринимаемого обозначения Божественного, как один из «модусов бытия Божества в мире». Характерной чертой византийской культуры является определение света как вида и способа непонятийного познания Бога, что в своё время содействовало наделению феноменов образно-эстетической сферы познавательной способностью, а одним из важнейших компонентов духовно-эстетической сферы всегда был свет. Знаменательно, что в триединстве, определяющем полноту Божественного – Истина, Добро (Любовь), Красота, - всеми восточными отцами Церкви именно любовь воспринималась как проявление синергии Бога и человека, будучи также необходимым условием достижения идеала православной жизни – преображения, обожения, осияния Божественным светом. Действие любви самым прямым образом соотносилось с действием света – излиянием вовне; часто встречаемые в Библии упоминания света определяют его не только как одну из энергий Божества, обозначающую самого Бога, но и как состояние, испытываемое познающим Его. Таким образом, именно свет является, согласно византийской патристике, необходимым условием духовного совершенствования, соотносясь с деятельной любовью, а также способом познания Бога, так как только в стихии Божественного света, света Фаворского, возможно единение Божественного и человеческого. Понимание света (=любви) и как действия и как способности воспринимать действие наиболее ярко отразилось в традиции исихастов, разработавших учение о Фаворском свете, который, являясь, по сути, внешней причиной, сообщаемой праведнику, определялся и в качестве внутреннего света, благодати, изменяющей человеческую природу. Исполненные светом лики праведников наиболее выдающийся представитель исихазма св. Григорий Палама считал чувственным проявлением сверхчувственного Божественного света, который меняет свою интенсивность в зависимости от воспринимающих способностей человека. Утвердив Фаворский свет как свет нетварный, дающийся только при особом духовном приготовлении, св. Палама определил его в качестве единственной из возможных форм знания человека о Боге. Принципиальное отличие противников исихастов, также допускавших единения с Богом, состояло в том, что, по их убеждению, таинство необходимо совершалось не в этом мире. Византийская традиция, напротив, утвердила Фаворский свет как чувственно воспринимаемый образ Бога, возможность созерцания которого есть у каждого православного человека в земной жизни.

Необходимо отметить, что в языческий период развития русской культуры значение слов «святость» и «свет» совпадало, обозначая «мощь, силу, постоянно увеличивающуюся и стремящуюся пролиться наружу» [Топоров 1995: 443]. После принятия православия свет как сакральный объект получил характеристику духовного плана: он противостоял тьме уже не просто как цивилизация хаосу, а именно как добро злу, причём в понятие добра вкладывался весь комплекс духовно-нравственных христианских ценностей. Языческая святость, дескриптивно обозначаемая как «телесная», визуальная мощь, не ставила во главу угла непременное наличие чего-либо сверхъестественного, нуждающегося в познании. Новая идея святости отобразила смену самого принципа: сохранив понятие святости в качестве позитивной энергии, постоянно возрастающей мощи уже духовного плана, православная концепция внесла один значимый компонент – необходимое активное проявление воли, что отражало понимание синергии как со-творчества Бога и человека. Интересно, что, будучи, по сути, противоположными состояниями, языческая святость и святость православной традиции, тем не менее, содержали общий компонент – позитивную энергию, которая одновременно показывала и принципиальное отличие, состоявшее в использовании этой энергии. Визуальным воплощением этой энергии, как было сказано выше, являлся свет.

Наследовав от Византии православную трактовку света и святости как чувственно воспринимаемого доказательства бытия Бога в мире дольнем, Русь дополнила значение света и святости их связью с мудростью, которую почитали не как знание, а именно как умении жить правильно, во Христе. Причём вербальное воплощение мудрости – слово, так же, как и свет, обнаруживает красоту мира, доставляет радость и просвещает: слово, по мнению Константина Философа, наиболее действенно, «когда письменное». Отсюда понятно то выдающееся значение, которое имели жития святых, не только греческие, но и ранние русские жития о первых святых на Руси. Знаменательно, что, в отличие от византийских святых, часто стремившихся уйти от мира с его соблазнами и страстями, первые русские святые прославились именно подвигами, направленными на противостояние язычеству, укрепление в вере новообращенных, основание обителей и принявших смерть во избежание кровопролития невинных. Во всех без исключения житиях заметно сопоставление святого и его подвигов с действием света: святость изливается вовне, способствуя обращению в веру, духовному совершенствованию, часто чудотворению; световые метафоры облика и действий подвижника также являются подтверждением связи света и святости; появлением яркого света во множестве житий обозначается прославление мощей святого после смерти.

Таким образом, под влиянием византийской традиции древнеславянская языческая идея света, имеющая в своих истоках индоарийскую архаику, стала пониматься как путь к святости – преображение человека в цельную личность, предполагающее духовный опыт в качестве основания и условия синергии. На это явно указывает неразрывная связь понятий света и святости в русской культуре.

*Список литературы*

**Лелеков Л. А.** Авеста в современной науке. – М.: Гос. НИИ реставрации, 1992. – 362 с.
**Новиков Д. В.** Учение о личности в христианском богословии веков // Человек. – 2000. - № 2 – С. 27-37; № 3 – С. 64-72
**Соколов А. В.** Общая теория социальной коммуникации: Учебное пособие. – СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 2002. — 461 с.
**Топоров В. Н.** Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т.– М.: Гнозис, 1995. - Т. 1. – 875 с.
**Флоренский П. А.** Собрание сочинений: В 4 т. – М.: Мысль, 1996. - Т. 1. – 490 с.

## ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ XX ВЕКА

*Стебунова Е. И.*
*Тюменский государственный нефтегазовый университет*

Философия XX в. представляет собой сложное духовное образование. Ее плюрализм расширился и обогатился как за счет дальнейшего развития науки и практики, так и за счет развития самой философской мысли в предшествующие столетия и особенно во второй половине XIX в. Философия XX в. предстает в различных направлениях. Среди них такие, как идеализм и материализм, антропологизм и натурализм, рационализм и иррационализм, сциентизм и антисциентизм. Конец XIX и XX вв. – эпоха неклассической философии – дали плеяду замечательных мыслителей, обогативших философскую культуру глубокими и тонкими идеями, отразившими достижения науки и иные стороны материального и духовного развития человечества. Западная философия данного периода – это огромное многообразие философов возможных школ, направлений и концепций. Одним из наиболее актуальных и интересных на современном этапе развития философской мысли направлений является неопозитивизм и лингвистическая философия, как одна из его разновидностей.

В качестве многоаспектного феномена язык выступает предметом изучения многих теоретических дисциплин: лингвистики, логики, семиотики, психологии (психолингвистики), социологии (социолингвистики), культурологии и др. В своей универсальной постановке проблема языка является исконным предметом философского анализа. Ядром философской проблематики в данной сфере выступают: 1) в рамках традиционной и классической философии языка – проблема возможности и меры предоставленности бытия в языке, проблема онтологического статуса языковых значений («слова» и «вещи»), проблема соотношения языка и мышления, проблема функционирования языка в социокультурном контексте и др.; 2) в рамках неклассической философии языка – проблема языкового формализма и его интерпретации, проблема языковой структуры, проблема соотношения естественных и искусственных языков, статус языка в онтологии человеческого существования и др.; 3) в рамках современной (постмодернистской) философии языка – проблема текста и интертекстуальности, проблема нерративной языковой референции, проблема означивания языковых игр и др. [Всемирная энциклопедия: Философия 2001: 1286].

Идея активной роли языка в концептуализации действительности высказывалась многими лингвистами и философами. Гумбольдт рассматривал «видение» языка как миропонимание, видение мира, подчеркивая, что каждый конкретный язык, порождаемый энергией человеческого духа, создает особую – целостную и индивидуальную – модель действительности. Сепир и Б. Уорф акцентировали роль языка в членении смыслового континуума и его воздействие на восприятие действительности. Аналогичные мысли высказывались неогумбольдтианстве (особенно Л. Вайсгербером), этнолингвистике, контенсивной типологии, в когнитивной психологии. Ряд философских школ XX в. (феноменология, экзистенциализм, аналитическая философия, лингвистическая философия и др.) предприняли попытку осмысления феномена языка под когнитивным углом зрения [Русский язык. Энциклопедия 1997: 656].

В первой трети XX века в философии сложилась ситуация, получившая наименование лингвистического поворота. Термин «лингвистический поворот» обозначает момент перехода от классической философии, которая рассматривала сознание в качестве исходного пункта философствования, к философии неклассической, которая выступает с критикой метафизики сознания и обращается к языку как альтернативе картезианского cogito. Лингвистический поворот, или языковая революция, нашел свое выражение в лингвистической философии Витгенштейна («Логико-философский трактат»), феноменологии Гуссерля («Логические исследования»), фундаментальной онтологии Хайдеггера, неопозитивизме.

Лингвистическая философия – течение аналитической философии. Возникло в 1930-х гг. и получило развитие в Великобритании (Г. Райл, Дж. Уисдом, П. Стросон, Дж. Остин и др.). известное влияние имеет также в США (М. Блэк, Н. Малком и др.), в Австралии и в скандинавских странах. Идейными источниками лингвистической философии являются философия «здравого смысла» Мура и взгляды позднего Витген-