

УДК 196.3

Л.І. МОЗГОВИЙ

ГЕРМЕНЕВТИКА МІСТИЧНОГО ДОСВІДУ В КОНТЕКСТІ НЕКЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Мозговий Леонід Іванович – завідувач кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук Слов'янського державного педагогічного університету, професор, кандидат філософських наук

У статті досліджено можливості герменевтики феноменів містики у межах неklasичних філософських підходів: психоаналізу, феноменології, деконструкції. Виявлено ряд кореляцій між структурами суб'єкта містичного досвіду та базовими поняттями сучасної філософії.

Ключові слова: герменевтика, містицизм, психоаналіз, феноменологія, деконструкція, відмінність.

В статье исследованы возможности герменевтики феноменов мистики в рамках неклассических философских подходов: психоанализа, феноменологии, деконструкции. Установлен ряд корреляций между структурами субъекта мистического опыта и базовыми понятиями современной философии.

Ключевые слова: герменевтика, мистицизм, психоанализ, феноменология, деконструкция, различие.

The article reveals the possibilities of hermeneutic analysis of mystic phenomena in the context of non-classical philosophical trends: psychoanalysis, phenomenology, deconstruction. The author poses certain correlation between the agencies of mystical subjectivity and the basic concepts of the contemporary philosophy.

Key words: hermeneutics, mysticism, psychoanalysis, phenomenology, deconstruction, difference.

© Л.І. Мозговий, 2012

Постановка проблеми. Історія філософії це діалог сучасності з минулим, метою якого є досягнення більш цілісного і глибокого усвідомлення першою власної сутності. Становлення неklasичної філософії впродовж останнього століття значно розширило уявлення про горизонти предметного поля філософської думки. Вагомим результатом зазначеного розширення постала стратегія концептуалізації недискурсивних аспектів суб'єктивності (психоаналіз), дослідження текстуальних біфуркацій філософського дискурсу (деконструкція), нелінійне прочитання самої історії культури та мислення (філософська герменевтика). Наразі визріває проблема апробації висновків та методологічних винаходів неklasичної думки у вимірі історії філософії, зокрема виявлення можливостей герменевтики феноменів містичного світогляду у контексті реалізації підходів психоаналізу, феноменології, деконструкції.

Актуальність дослідження. Зазначений вектор аналізу є певним відгалуженням стратегічного тренду сучасної вітчизняної філософії, інспірованого розшуком історичних джерел самовизначення української ментальності, спрямованого в умовах сьогодення, зокрема, на дослідження нераціоналізованих форм світогляду: езотерики, містики, міфопоетики. За останнє десятиліття чимало вітчизняних дослідників зверталися до вивчення специфіки різноманітних форм ірраціональної містичної філософії. В працях А. Бичко, Н. Бойченко, Т. Любасюк, Ю. Шабанової простежується становлення певної традиції історико-філософського осягнення світоглядної природи містицизму з позицій української філософської думки.

Мета. Метою дослідження є виявлення горизонтів герменевтики містичної суб'єктивності засобами неklasичної філософії.

Виклад основного матеріалу. Треба зазначити,

що містичні практики цікавили уже класиків психоаналізу. Фройд звертається до формули «океанічного почуття», аналізуючи психологію релігії. Юнг у межах власного вчення про архетипи вибудовує своєрідну антропологічну модель психології містицизму. Фром звертається до східної філософії у пошуках джерел формування гуманістичної версії психоаналізу.

На даному ж етапі еволюції психоаналізу за-требуваною постає Лаканівська стратегія, в межах якої феномен релігійної суб'єктивності також віднаходить оригінальне тлумачення. У відповідності з останнім вектором психоаналітичних розвідок Юлія Крістева вказує на три виміри комутації містики та психоаналізу: феномен афекту в його психоаналітичній та містичній версіях; передумована інтесивність містичного досвіду і відповідно неможливість уникнути його психоаналітичної експертизи; перспектива «визрівання нового гуманізму»[4, 193] з синтезу досвідів психоаналізу та містики.

Психоаналітичний підхід у даному випадку являє собою одну з альтернативних тактик дослідження містицизму в якості специфічного дискурсу, яка має в своєму розпорядженні засоби початкового подолання фантома «гармонійної природної суб'єктивності», яка часто дозволяє представити містицизм у неогуманістичному світлі, що відкриває можливості отримання втраченого раю засобами реконструкції ідеалу «простої душі». Таким чином, дослідження структурно-семантичної специфіки містичного дискурсу повинно розкрити містичне в якості своєрідної смислової модальності, як в її структурно-формальному, так і в психологічно-змістовному аспектах. Структура фройдівського дослідження вибудовується в декілька рівнів: Фройд реалізує два способи аналізу значення слова «unheimliche»: перший полягає в

пригадуванні та актуалізації суб'єктивного переживання відчуття зловісного; другий – це дослідження об'єктивних значень з історії вживання слова «unheimliche». Потім Фройд переходить на рівень психоаналітичної експертизи досвіду літератури, зосереджуючись на інтерпретації Гофманівського оповідання «Пісочна людина». Після того, як Фройд розкриває в цьому тексті серію психоаналітичних фігур і мотивів, він переходить до розрізнення змісту «притлумлених інфантильних комплексів» і «витиснених архаїчних уявлень». Таким чином, Фройд уникає примітивного психологізму і розкриває стійкі стосунки між планом відчуття і планом ментального уявлення. Зловісне, за Фройдом, пов'язане з елементом таємниці. Ефект зловісного виникає тоді, коли виявляється те, що повинно було залишитися прихованим. Містичне ж, у свою чергу, представляється позитивним двійником зловісного. І в тому, і в іншому випадках ми проникаємо в якусь глибину «до цих пір таємничого», проте ефект зловісного пов'язаний з уявленням Его, яке проникає на «чужі» території Реального (Воно). Містичне ж переживання прив'язане до зворотного жесту виключення власного Его на угоду Великому Іншому – Богу. Тому для містики важливий елемент невідання як пасивного апофатичного способу пізнання.

Ще одним виміром проявів містики є рівень містичної практики в аспекті регуляції суб'єктивних процесів тілесності і самосвідомості. Більшість містичних вчень пов'язані з певного роду аскезою. Аналіз перформативних включень містичного дискурсу до плану конкретного людського існування можливий через герменевтику описів низки станів, які формують простір психоемоційного змісту містики. Необхідно виявити картографію семантизації тіла, розподіл істини в просторі елементів людської істоти (тіло, душа, дух, розум).

Об'єднавши дослідження об'єктивності дискурсу з його трансляціями у план суб'єктивних практик, ми отримуємо змогу замкнути «антропологічне коло» картографічного ряду властивостей і здібностей у структурі містичної модальності, які і сформують антропологічну модель реконструйованої «містичної суб'єктивності».

Одне з важливих завдань дослідження феномена містики полягає в розкритті її екзистенціально-онтологічного аспекту. Тут, з одного боку, потрібно знову прояснити номінативні координати «містичного», які визначаються трьома векторами: «зведення його до модальності прекрасного, змішування з жахливим, або розчинення в абсолютному» [1, с. 370]. Саме з третім способом концептуалізації містичного корелює онтологічний вимір містичного дискурсу. Актуалізація онтологічної семантики містицизму пов'язана з «дезінтеграцією певного історичного горизонту значення» [3, с. 170]. Це пояснює сплески містичної свідомості в переломні епохи зміни світоглядних парадигм. Проте слід методологічно розрізняти містику відчуття і містику розуму. Мислення при логічному численні реальності і, ширше, при розгортанні будь-якого символічного порядку стикається з «плямами» пер-

винних травматичних фіксацій на тілі реального.

Тут важливо уникнути пастки раціоналістичного мислення – витіснення містичного в сферу Іншого – монстроїдального і спокусливого одночасно. Необхідно подолати помилкове уявлення про містику як елемент іншої, наївної, цілісної культури. Ще більшою помилкою було б спробувати «реанімувати» містичне світовідчуження для отримання «нової» моделі цілісності людського існування, оскільки це неминуче призведе до релігійного обскурантизму.

Основна проблема полягає в труднощах визначення структурно-семантичного ядра містичних висловів, відмінною рисою яких є супрапарадигмальний характер: вони входять до міфологічних, релігійних, наукових, філософських систем. Абсолютно інше відношення до метафізики представлене у філософії М. Гайдеггера, який критикує «логіко-позитивістське» прочитання історії філософії. Звертаючись до текстів Парменіда, Гайдеггер докоряє «науковій філософії» в нездатності буквально сприйняти поетичне мислення перших філософів. В одному зі своїх пізніх текстів Гайдеггер говорить: «Якщо ж звернути увагу на те, що початок мислення у греків (відповідно поширеній думці) здійснюється як заміна міфа логосом (розумом), то, як здається, легко пояснити, чому у перших «примітивних» дослідях такого мислення ще містяться залишки містичних уявлень» [5, с.237].

«Залишки містичних уявлень» у тексті Гайдеггера набувають амбівалентного статусу: з одного боку, це щось, що привноситься в парменідовський дискурс самим раціональним тлумаченням, яке «містифікує» оригінал; а з іншого боку, думка самого Гайдеггера потребує цих «залишків» для встановлення власного режиму прочитання «наукової поеми» давньогрецького філософа. Містицизм – це нульовий залишок таємничого, який служить елементом герменевтичної інтерпеляції з текстом, що інтерпретується.

Згадаємо, що в містичному досвіді досяжним є єднання не з проявами Бога, не з його енергіями, а з самою його сутністю, але, певним чином, через його наявність, що призводило до того, що сама людина розумілася невід'ємною від Бога, тобто різниця між людиною та Богом стиралася. Використовуючи «гайдеггерівські» підходи для характеристики даної містичної позиції, можна сказати, що прорив до буття як такого або божества (наприклад, у Екхарта) можливо здійснити лише через наявність буття суцього або Бога; проте, сам цей прорив є лише способом усвідомлення божеством себе або розкриття буття як такого через Dasein.

Концепція повного пізнання у містицизмі є заснованою на розрізненні між володінням знання та актом пізнання, тобто проникнення до суті речей, а значить, пізнання їх причин. Тут чітко розрізняється визначена думка і процес мислення. Формулюється певний містичний імператив стосовно розуміння природи знання, функція якого полягає у тому, щоб запобігти реіфікації знання, його уподібнення речам. Знання не можуть набувати форми поневолюючої догми.

Якщо узагальнити досвід попередніх дослід-

жень, можна з упевненістю констатувати: містичне, як таке, досить складно визначити. Воно постає як принципово апофатичне; містичне провокує негацію та апофазис, але лише в тому регіоні мислення, де панують уявлення про тотожність та ідентичність. Містичне є близьким до трансцендентного або утаємниченого. Спробуємо провести певну аналітику цих найближчих до містичного концептів. Утаємничене сутнісно пов'язане з феноменом Таїни. Насправді, утаємничене і трансцендентне стосується проблеми означення. Ефект таїни виникає в результаті певної семіологічної дисфункції. Відчуття таємничого пов'язане з процесом згущення семантики, коли виникає відчуття, що знак набуває певної трансцендентальної референції. Утаємничене тривожить і турбує людину. На відміну від абсурду прихована, неясна присутність смислу набуває глибшого екзистенційного звучання в плані проблематизації існування людини. Містичні відчуття, таким чином, визначають позитивний або нейтральний модус тривоги і вказують на межі означення, окреслюючи становлення метамови. А як відомо, здатність породження метамови є сутнісною ознакою мови як такої.

Отже, «таїна» – це індекс, який вказує на неможливість іменування. Але таїна проблематизує не лише мову розуму та самосвідомості, вона містить приховану загрозу самому інституту віри, оскільки віра постає чинником, в залежності від якого таїна наявна або ні. Таїна сутнісно пов'язана зі здивуванням людини, яке супроводжує подію трансценденції. У такому контексті містичне буде складати певний семантичний модус трансценденції. У межах історії філософії ми будемо говорити про історично конкретні дискурсивні формації, в яких цей модус реалізується.

Розглянемо відношення негативної теології до деконструкції Ж.Деріда та до концепту *differance*, який є семантичним ядром його постструктуралістської онтології, універсальним інструментом деконструювання. Концепт розрізнення/відмінності (*differance*) сформувався під впливом феноменології Гуссерля в горизонті пошуку фундаментальних засновників філософії та науки. Будь-яка теологія в пошуках мови означення трансцендентного стикається з парадоксальним. Неможливо виразити, що Бог знаходиться по той бік мови, без задіяння самої мови, через що треба шукати певний компроміс. Катафатична теологія визнає можливість іменування Бога, негативна теологія відмовляється від компромісів. Апофазис виходить із дестабілізації мови, спровокованої необхідністю говорити про божественне, він знаменує розхитаність семіозису, руйнування меж, які раніше здавалися непохитними.

Можливість багатьох смислів, яка при цьому виникає, відкриває простір для гри лінгвістичних хіазмів. Амбівалентна «порожня тиша» має охоплювати смисли усіх можливих слів, але напруга між промовленим та непромовленим залишається нерозв'язаною. Апофатика приводить також до сумніву щодо всіх догматів віри, наділених церковним авторитетом, але не для того, щоб змінити догмати на еквівалентні заперечення; як догмати,

так і заперечення мають бути подолані. У такій деконструкції мови та імен, в особливості мови ритуальної та священної, апофатика подібна до постмодерну.

Деріда намагається визначити концепт *differance* на тлі метафізики ніщо та негативної теології. Подібності деконструкції та апофатичної очевидними як у їх риторичі, так і в просторі онтології: це і аспекти мови, які замикають її в самій собі, так і її можливості вмещувати відмінні, множинні значення, це й усвідомлення того, що всі спроби зрозуміти текст будуть відкидати нас назад через безкінечні діалектичні інтерпретації без остаточного віднаходження певного фіксованого значення. У своїх трактатах та проповідях Екхарт неодноразово ставить питання про межі, які відділяють один об'єкт від іншого, в особливості душу від Бога. Деріда ж досліджує межі тексту, які простягаються так далеко, що нема нічого, крім тексту. При цьому текст набуває певного «абсолютного» характеру.

Деріда в полеміці з негативною теологією стверджує, що деконструкція є несумісною з апофатизмом. Заперечуючи силу метафізики та чіткість і прозорість смислу, який виражає мова, Деріда припускає, що теологи є менш послідовними, аніж він сам. Але й містики постійно наголошують на тому, що негативні твердження мають перевагу, але немає ніякого імені чи образу Бога, яке було б більш істинним за будь-яке інше. «Людина має бути настільки убогою, щоб вона не була «обітницею, де міг би діяти Бог». До тих пір, допоки в людині є обітниця – є в ній і багатоманітність. Через це й молю я Бога, щоб він зробив мене вільним від Бога» [6, с. 133]. Містики констатують безсилля мови як засобу означення, спростовуючи власний дискурс постійним деконструюванням та розривами серій означування. Наприклад: «якою є молитва відстороненого серця?... Відстороненість і чистота взагалі не можуть молитися, бо той, хто молиться, той бажає чогось від Бога, що було б даним йому або у нього забраним. Відсторонене серце не бажає нічого і не має нічого, від чого йому б хотілося звільнитись. Через це перебуває воно вільним від молитви, і молитва його полягає лише в одному: щоб стати подібним до Бога» [6, с. 63]. Такий підхід можна назвати поетизацією теології, послабленням відношень між суб'єктом та предикатом висловлювань. Гра виразними засобами мови тут важливіша за дискурс, який нею передається.

Містики використовують прийоми аналогічні до деконструктивістських для того, щоб захистити себе від «ідолів і того найчарівнішого образу, що ми знаходимося по той бік будь-яких образів» [6, с. 26]. Таким чином, Деріда усвідомлює, що його *differance* у своїх непрямих шляхах, зворотах мовлення, синтаксисі... нагадує інструмент негативної теології, інколи навіть до відсутності відмінності» [2, с. 26], так і Екхарт впевнений, що прийняття будь-якого положення є задалегідь приречене на поразку спробі матеріалізації сфери духовного. Будь-якого спеціального засобу покликання Бога, чи то місця, форми або мови молитви необхідно сторонитися. Містики заперечують будь-яку лі-

тературну ефективність власного дискурсу, наполягаючи на демістифікації своєї мови: будь-яке містичне значення, магічна якість, що проголошуються заради оволодіння, мають бути виключеними з досвіду спілкування з божественним.

Розглядаючи очевидну кореляцію між проявами апофатизму та деконструкції, видається суперечливим, що Деріда відмовляється надати апофатиці місце поряд з *différance*. Як методології та лінгвістичні системи, вони поділяють однакові правила та виконують подібні функції, вони є конгруентними: *Différance* не є дещо, бо форма, стан, сила, завдяки яким належить надавати будь-які види імен, не є дещо або дійсне буття в якості суб'єкта, який ... не має імені в нашій мові. Але ми «вже знаємо», якщо не можна назвати, це не є тимчасовим випадком, це не є так, оскільки наша мова ще не знайшла або не отримала цього імені...» [2, с. 26]. Отже, Деріда стверджує, що апофатика, хоча й заходить далеко в своїх запереченнях, все ж спирається на кінцеве ствердження (що Бог існує), яке анулює попередню динаміку заперечень тоді, як деконструкція йде далі діалектики існування та присутності, демонструючи безкінечне породження імен і концептів, які є лише номінальними ефекта-

ми. Апофатичний рух як «для себе безкінечне ..., може лише невизначено відсторонити зіткнення з власною метою» [2, с. 11].

Висновки. Поряд із досвідом філософської герменевтики необхідно звернути увагу на інші дослідження, в яких синтезуються методологічні підходи семіотики і психології. З точки зору визначення семантико-психологічної природи «містичного» цікавим є фрейдівський досвід аналізу відчуття зловісного, яке є аналогічним до містичного відчуття.

Проте важливим є ще один крок: зіставлення реконструкта суб'єкта містичного досвіду з історією тих релігійно-філософських формацій, в яких виникали та еволюціонували містичні вчення і практики. Також необхідне залучення досвіду культурологів та етнографів з вивчення нефілософських духовних практик і «систем класифікації» (Леві-Стросс). У цьому відношенні актуальним є вивчення феномена посередництва між індивідом і Абсолютом, дослідження статусу «слів» і «речей» у символічних порядках «примітивних» співтовариств. Реалізація даної стратегії дозволить більш зважено зробити висновки про зміст містичного елемента в стихії «колективного несвідомого».

ЛІТЕРАТУРА:

1. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. – К.: Дух і Літера, 2009. – 576 с.
2. Деррида Ж. О грамматиці / Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
3. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. – Издательство «Художественный журнал», 1999 – 114с.
4. Кристева Ю. Об аффекте, или «Интенсивная глубина слов» / Ю. Кристева // Логос. – 2011. – 1 (80). – С.192 – 207.
5. Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты / М.Хайдеггер / Пер. с нем., глоссарий, послесловие О. А Коваль, предисловие Е. Ю. Сиверцева. -СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 290с. – («Метафизические исследования. Приложение к альманаху»)
6. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Майстер Экхарт. – Репринтное переизд. – 1912г. – М.: Изд-во полит. литературы, 1991.