

7. Мулярчук Е. Открытость трансцендентному / Е. Мулярчук // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: Материалы межд. конференции. Санкт-Петербург, 28-29 октября 1997 г. / Андрияускас А., Артемьева Т.В., Шраг К. и др.; отв ред. М.С. Уваров. – СПб.: С.-Петербург. отделение Ин-та человека РАН, 1997. – С. 63-69.
8. Новик В. Персонализм и коллективизм [Электронный ресурс] / В. Новик. – Режим доступа: <http://lichnost-kultura.narod.ru/2001/20011/2001122/2001122.htm>. – Заглавие с экрана.
9. Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология / Г.П. Щедровицкий. – М.: Изд-во “Шк. Культ. Политики”, 1997. – 641 с.

**Аннотация. Игнатъев В.А. Метафизика – “Феникс” современной философии.**

*Автор обращает внимание на необходимость осмысления причин возрождения метафизической проблематики в современной философии и одновременно неопределенный статус метафизики в структуре философствования. Причину такого парадокса автор видит в столкновении неэффективных классических и неструктурированных неклассических парадигм философствования.*

**Ключевые слова:** метафизика, классическая метафизика, неклассическая метафизика, онтология, эпистемология.

**Summary. Ignatyev V.A. Metaphysics as a Phoenix of Modern Philosophy.**

*The author draws attention at the need of understanding the reasons of revival of metaphysical problems in modern philosophy and at the same time at the indefinite status of metaphysics in the structure of philosophy. The reason of the paradox is seen in the collision of non-effective classic and non-structured non-classic paradigms of philosophy.*

**Keywords:** metaphysics, classic metaphysics, non-classic metaphysics, ontology, epistemology.

Надійшла до редколегії 20.09.2011 р.

УДК 133. 552. 1

П.В. Кретов

**АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР КОНЦЕПТУ СИМВОЛУ:  
ЕКЗИСТЕНЦІАЛ ЛЮБОВІ**

*Нічий не предок, не початок,  
не друг, не родич, не нащадок –  
Нікому я ніхто,  
нікому я ніхто.  
Я сам – величність, як і кожний,  
полярний, тайний, нетотожний,  
Я – вогник мандрівний,  
я – вогник мандрівний...  
Зате мене пісні побили:  
я хочу, щоб мене любили,  
Щоб був чий-небудь я,  
щоб був чий-небудь я.  
Е. Аді*

*У статті розглядається екзистенціал любові в контексті пошуків сучасної філософської антропології. Особливу увагу приділено поняттю символу. З'ясовується релевантність поняття символу. Поняття любові досліджується у межах західної філософської традиції.*

**Ключові слова:** символ, екзистенціал, антропологія, любов.

Різноманітні констатації кризового стану світоглядного знання в усіх його формах і вимірах у сучасному світі давно стали загальним місцем в науковій літературі. Констатації – щоб не сказати – ламентатії, оскільки брак позитивних програм, уже не

кажучи про пропоновані гіпотетичні альтернативні картини світу, є настільки очевидним, що не просто не потребує розгорнутих доведень, а просто-таки кидається у вічі. Саме цим, без великого ризику помилитися та без загрози гіперболізації, можна пояснити атомізацію філософських досліджень й акцентування уваги на будь-яких аспектах філософського знання, крім такого, яке може бути, хоч і з певною натяжкою, названим онтологічним. Інакше кажучи, острах нової метафізики, хоч як вона і необхідна, обумовлює неодноразово фіксовану філософською спільнотою кризу аксіологічних, екзистенціальних, телеологічних, етичних, естетичних та інших підстав світоглядного знання. А виклики часу (А. Тойнбі) з необхідністю повертають нас до нагальної потреби проблематизації цього «старого-нового» знання, позаяк так чи інакше, як і у всі часи індивідуального та колективного (навіть у масштабі людства) самоусвідомлення, людина як кінечна у системі координат простору і часу істота має укорінити себе у вічному, безначальному, аби, завдяки своєрідній екстраполяції дискретної математики на філософію, вмістити безкінечне в кінечному, досягнути сенс власного існування, отримати можливість осмисленого цілепокладання, структурувати власне існування та теоретичний конструкт буття у картині світу. Апелюючи до Зенона Елейського, сучасна людина, як, утім, і людина протягом усієї історії культури та цивілізації, прагне, щоб Ахіллес таки наздогнав черепаха. Отже, асимптотичність, мінливість вислизаючого з пут вербальної формалізації світоглядного знання визначає його приступність для людини чи не переважно в опосередкованій формі (наприклад, мистецтва, зокрема літератури). Епістемологічно релевантним у контексті окресленого status quo видається концепт символу. Усе вищезазначене й обумовлює **актуальність** нашої розвідки.

**Метою** статті є розкриття антропологічного характеру та гіпотетично антропологічного змісту концепту «символ» принагідно до основних екзистенціальів існування людини, серед яких у фокусі уваги перебуватиме екзистенціал любові. Зазначимо, що сам формат нашого дослідження, а також, без перебільшення, неосяжність заявленої проблеми з необхідністю обумовлюють певну спорадичність, фрагментарність у її розгляді. Попри всі свої недоліки, такий підхід, на нашу думку, має одну суттєву перевагу щодо системного та послідовного викладу – він завжди вимагає граничного загострення думки аж до парадоксализму, адже відомо ще з часів античної Греції, що парадокс у філософуванні, у дискурсі (та, скажімо, семантична антиномія у наративі) є моментом наближення до істини і водночас віддалення від логоцентрично-раціональної схеми, що завжди збіднює зміст дискурсу чи сутність ідеї.

Цією проблематикою у тих чи інших аспектах займалися С. Аверінцев, Р. Барт, В. Бичков, Ж. Бодріяр, М. Гайдеггер, П. Гуревич, М. Еліаде, Є. Касірер, С. Кримський, Ю. Крістева, О. Лосев, Д. Макрей, М. Мамардашвілі, Г. Марсель, М. Мерло-Понті, М. Попович, В. Табачковський, Ц. Тодоров, В. Топоров, Е. Фінк, М. Фуко, С. Хоружий, А. Чанишев, Г. Щедровицький, К. Юнг, В. Ярошовець та ін.

З'ясуємо нашу інтерпретацію концепту символу, що є важливим, оскільки обумовить не лише висновки дослідження, але і саму його інтенційованість. Отже, під символом ми будемо розуміти (у традиції, яка пов'язана із доробком О.Ф. Лосєва) генеративну модель породження безкінечного ряду смислів у межах певного заданого смислового поля. Загалом під символом ми розуміємо деяку мисленнєву конструкцію, що має суб'єктивно-об'єктивний характер, поєднує в собі моменти об'єктивного відображення дійсності та раціонально-емоційної обробки цього відображення в пізнаючій свідомості особистості. Як духовний феномен, символ має світоглядно-ціннісне забарвлення і є прямим засобом формування культурного простору, зрештою – засобом перетворення оточуючої дійсності. Особливо підкреслимо колосальне значення символічних функцій нашої свідомості для когнітивної діяльності, творення культурних форм (згадаймо Е. Касірера), «життєвого світу» (Е. Гуссерль), оскільки емпірична дійсність та вся сфера когнітивного сприймається нами як дещо цілісне, не розкладаючись, не атомізуючись на окремі речі, явища, мисленнєві процеси, когнітивні та психоемоційні феномени великою мірою завдяки тому,

що речі та ознаки речей вказують на інші речі, інші ознаки і, очевидно, сам акт розрізнення речей, їх ідентифікації був би неможливим, якби ці речі не мали ознак, які не є сама річ, а лише вказують на неї з різним ступенем наближення. Отже, у певному умовному сенсі майже усі сфери людської діяльності та культури тією чи іншою мірою символічні. Слід підкреслити, що концепт символу, за визначенням, важко надається до чіткої вербальної фіксації, оскільки має величезну смислову перспективу, «дальнодію» (Г. Гадамер). Тому в якомусь сенсі будь-яка дефініція символу є умовною, можна навіть сказати – детермінованою чи то аксіоматикою дискурсу, чи то метою кожної конкретної інтерпретації. У контексті теми нашої розвідки нас найбільше цікавить якраз ця «мерехтливість» символу, яка робить його універсальним джерелом для входження в культуру нової інформації та збагачення наявних горизонтів смислів пізнаючої свідомості. Особливо важливим є те, що «символ світить власним світлом» [1] у контексті теми статті, яка передбачає розгляд екзистенціалу любові, тобто неінтелегібельної, процесуальної сутності. Як зазначає у вище цитованій статті о. П. Флоренський, апелюючи до Кантора, символ може бути пізнаний в *in concreto*, у створеному світі, *natura naturata*, і в цьому випадку він виступає як трансфінітний, а також може бути пізнаний *in abstracto*, в душі. В останньому випадку він причетний до вічного *natura naturans* і виступає певною мірою як абсолют, символ безкінечного, насамкінець – Бога [1, 86]. Таким чином, символізація переживань і сприйнять може бути трансформована, пізнана й усвідомлена як богопізнання. Саме в цій традиції (започаткована ще орфіками, вона проходить через німецьку середньовічну та ренесансну містику, російську релігійну філософію 20-го століття аж до сучасних пошуків Е. Блоха, Е. Канетті, Г. Марселя, неотомістів, філософії діалогу та ін.) ми інтерпретуємо поняття любові.

Очевидно, що прямій формалізації, операціям визначення змісту та обсягу поняття любові не підлягає – будь-яка дефініція, навіть найзагальніша, буде з необхідністю виступати як недостатня. Отже, це поняття може бути розглянуте як кантівська трансцендентальна ідея. Тому ми акцентуємо увагу лише на одному з аспектів екзистенціалу любові, який, на нашу думку, якраз і окреслює те, що отці церкви (зокрема Григорій Ніський) називали «розумом у серці стояти» – аспект діалогічності любові, відношень «Я» і «не Я», «Я» та «Іншого».

Поняття ж антропології ми будемо розуміти в традиції сучасної європейської філософії, інваріантом якої є сучасна українська філософія, як рефлексію (що тяжіє до феноменологізації) над «плюралістичним всесвітом» людини (В. Джеймс), «дзеркальною сутністю» (Р. Рорті), «будинком із безліччю вікон-поглядів на світ» (письменник Г. Джеймс). При цьому ми будемо спиратися на інтуїції видатного вітчизняного філософа В. Табачковського (його остання робота «Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка у пошуках «неевклідової рефлексивності»»). Як не згадати таку популярну в 60-70-ті роки 20 ст., «золоті» часи світової *science fiction*, метафору тесеракта, або чотиривимірного куба, гіперкуба, яка слугувала поясненню й експлікації феномену людської природи (С. Лем, Р. Хайнлайн, А. Азімов, К. Саймак та ін.). Уявімо собі будинок, зовні схожий на куб, але всередині якого існує зовсім інша система координат, і тому кожне вікно орієнтоване не щодо сторін світу, а щодо кількості вимірів у ступені N, тобто виступає своєрідним порталом віднайдення власної «іншості» та вказує на нелокалізованість мислення у мозку (Е. Ільєнков, В. Вернадський), що насамкінець стосується усієї сфери когнітивного та психоемоційного.

У своїй класичній роботі «Символи і тлумачення сновидінь» К.Г. Юнг прямо стверджує: «Призначення релігійних символів – надавати сенс людському життю... Відчуття сенсу існування, що поширюється, виводить людину за межі звичайного набування та споживання. Якщо вона втрачає цей сенс, то негайно робиться жалюгідною і розгубленою. Якби святий Павло був переконаний, що він всього-на-всього мандрівний штукар, то він, без сумніву, не став би тим, ким став» [2, 276]. Отже, ми почнемо з розгляду екзистенціалу любові у християнській традиції, оскільки вона багато в чому

обумовила всю західну парадигму філософування. Цікавою у контексті нашої теми є багаторічна суперечка теологів і біблеїстів про значення одного загадкового речення з першого послання коринтянам апостола Павла (1 Кор. 13, 10), де він говорить про те, що духовні дари (*charismata*) припиняться, коли прийде досконале (*to teleion*). Інтерпретацій досконалого безліч, проте нас цікавить одна з них, яка досконале тлумачить як *agape*, досконала любов, найвища чеснота, те, що класична античність визначала як Афродіта Уранія – небесна любов. Згадаймо принагідно знамениту промову Діотіми у «Симпосії» Платона – крім поняття калокагатії, Діотіма говорить про те, що найвищою таємницею людської любові є воля до вічності в часі, потяг до укоріненості, до протягненості кінечної в часі людини (Симпосій, 207с – 209а). То як же апостол розуміє любов? Сучасний російський філософ В. Бичков стверджує, що антична філософія не знала всепрощаючої любові до ближнього, притаманної християнству [3, 74]. Можливо, це не зовсім так, оскільки навіть розуміння Уранії як космічної сили так чи інакше передбачає комунікативні аспекти і, якнайширше, – соціальний контекст, який, власне, й онтологізується через статуарно-тілесно тлумачений Космос краси та добра. За Павлом, досконале і є любов, «сукупність досконалості» (Кол. 3, 14). «Якщо я говорю мовами людськими та янгольськими, а любові не маю, то я мідь, що дзвенить або кімвал, що звучить. Якщо маю дар пророцтва, і знаю всі таємниці, і маю усіляке пізнання і всю віру, так що можу і гори переставляти, а не маю любові, – то я ніщо. І якщо роздам я весь маєток свій і віддам тіло своє на спалення, а любові не маю, – нема мені в тому ніякої користі» (1 Кор. 13, 1-3). Звісно, приступити до слів апостола з методологією логічно-поняттєвого аналізу навряд чи можливо (якщо це не Каббала), та і, за великим рахунком, не потрібно. Але головна інтенція очевидна: любов є не просто найвищою чеснотою, любов не є тим, що Аристотель називає «набутими чеснотами», або діаноетичними. Вона є специфічним станом, вона живе, «протікає», вона заперечує часовість людини, укорінюючи її у вічності; вона, отже, має процесуальний характер, причому ця процесуальність не лінійна, а трансфінітна, така, що трансцендує людину, така, що передбачає трансцензус.

Переживання вічності, що надається еросом (у платонівському розумінні), «сприяло виробленню людського уявлення про вічність і безсмертя богів, сприяло виникненню поняття буття, що розділило смертне та безсмертне: буття в часі і буття по той бік будь-якого часу. Можливо, в людській любові коріниться та поетична сила, що створила міф, і тоді Ерос насправді опинився б найстаршим серед богів», – писав сучасний філософ Е. Фінк [4, 358].

Усі ці різноманітні алузії та ремінісценції щодо культурно-філософської традиції можуть бути наразі чи не безкінечними. Але якщо ми визначаємо поняття екзистенціалу, то ми з необхідністю маємо з'ясувати сукупність його необхідних ознак. І саме тут на нас чекає одна з пасток розуму, яка полягає в тому, що чіткому визначенню, дефініції саме цей екзистенціал не підлягає. І саме тому, що охоплює не лише когнітивні аспекти психіки людини, але і такі, що не надаються до формально-поняттєвого аналізу, як от любов.

Загальновідомо, що християнське тлумачення концепту любові передбачає не просто концентрацію уваги на зовнішньому (ближньому), але і повну самоофірність щодо згадуваного ближнього. З'ясуємо, наскільки це має символічний характер. Як же Афродіта Пандемос та Афродіта Уранія поєдналися в християнській любові до ближнього?

Григорій Ніський, спираючись на Аврелія Августина, прямо стверджує, що опис тілесного (згадуючи Лосева, статуарно-тілесного) кохання у «Пісні пісень» є символічним. «Заклинаю я вас, діви Єрусалима! До чого будете ви і до чого тривожити любов, поки вона не захоче сама?» («Пісня пісень», 8. 4). Бачимо, як тілесність видимо (як мінімум) роздвоюється, тобто вона не є ані наперед обумовленою, ані предметом сваволі смертної істоти. Отже, людина певним парадоксальним чином долучається до любові [5, 372]. У контексті нашої роботи ми можемо припустити, що загальновідома і

загально визнана (починаючи ще з робіт О. Лосева та його послідовників [6, 97]) інтерпретація концепту любові як символічного лише в знаковому аспекті є недостатньою. Ми говоримо про те, що концепт любові виступає як екзистенціал (це є далеким від переживання єдності з єдиним у Плотіна, позаяк єдине не є персоніфікованим і любов не скерована на особистість. У добу еллінізму Божество постає Богом філософів, Платона та Аристотеля, того Бога, якого можна пізнавати, але не можна любити). Таким чином, виникає питання: любов до Бога як само- та Богопізнання чи може бути екстрапольованою на мотиваційні концепції, поведінкові структури, системи цінностей тощо. Інакше кажучи, як кінечна істота, людина з усіма своїми слабостями та залежностями може «прорватися» до істинної сутності любові, не затьмареної тілесним. Цікаво, що вже перші отці церкви, зокрема Аврелій Августин (пізніше – Бернар Клервоський) намагаються якщо не замирити, то хоча б з'ясувати сутність кореляції між тілесним (створеним Богом за образом і подобою своєю) та духовним (іскра Божа – «seelenfunklein»). Як пише сучасний філософ В.В. Бичков, «ідеї духовного розуміння елементів плотської еротики в Писанні настільки міцно укорінилися в свідомості візантійців, що на пізньому етапі історії Візантії, коли в її культурі відродився любовний роман, були здійснені спроби духовного тлумачення і тілесної любові в романі» [7, 91]. Отже, можемо припустити, що переживання закоханості, тілесного потягу до об'єкта отримали очевидну релігійну та теологічну санкцію, що означає скерованість символу (все, пов'язане з Еросом, є символічним за визначенням, оскільки походить від Творця тварного світу – Духа Святого) на намагання осягнення повноти існування людини одночасно як тварі, створеної істоти, і як істоти, що причетна спасінню (Христос Сотер) та вічному життю.

Григорій Палама та його натхненник Псевдо-Діонісій Ареопагіт спираються на положення, яке виводять зі Святого Письма: найвища Божа любов позавербальна, не протягнена в часі і є осягненням Божої Повноти. Псевдо-Діонісій прямо стверджує, що єдиним началом, яке поєднує ієрархізовані рівні буття, є любов. При цьому така любов має онтологічний статус, а не є лише сутністю етики. Любов – це існування, життя, причетність до вічності. (Цікаво, що тут знаходимо алюзії до понять прекрасного та доброго у Платона). «І Ерос, і любов принагідно до божественної сфери означають ту єдинокорисну та об'єднуючу силу, яка присутня в прекрасному-доброму» [5, 94], – зазначає В.В. Бичков.

У листі до Тита (Ер., IX) Псевдо-Діонісій стверджує, що існує два способи передачі інформації про істину: «Один – не висловлюваний і таємний, другий – явний та легко пізнаваний; перший – символічний та містеріальний, другий – філософський та загальнодоступний» (Ер., IX, 1). Отже, навіть не апелюючи до проблеми *signatura rerum*, можемо стверджувати, що символи, які позначають найсуттєвіші смисложиттєві переживання і когнітивні, а також психосоматичні процеси, притаманні людині, є такими, що вказують на неминучість осмислення екзистенціалу любові (адже, якщо скористатися бінарною логікою Стагірита, якщо людина не приймає концепт любові, вона хоча б повинна знати, що це таке).

Істина пізнається як переживання любові, і тут ми спостерігаємо дивну нейтральність або ж не чинність, законів традиційної логіки.

Псевдо-Діонісій інтерпретує символ в кількох аспектах: 1) носій інформації, що утримується в ньому; 2) знакова форма, що є доступною лише посвяченим; 3) образна форма, доступна всім людям окремо взятої культури, така, що реалізується насамперед у мистецтві; 4) безпосередньо, коли символ «реально являє» собою те, що позначає (третій аспект є найбільш прямим шляхом до осягнення сутності Божественних таїнств, за Ареопагітом, і прямо є пов'язаним із символікою літургії) [8, 87].

Таким чином, ісіхазм, а також учення Григорія Палами про енергетичну природу Духа Божого лягли в основу східноєвропейського тлумачення природи символіки і любові як чи не основної з форм її християнського вираження.

М. Еліаде вказує, що на горі Фавор зазнав перетворення не Христос, але апостоли, які зуміли нарешті побачити Його в Його істинному сяйві як Того, що несе світло. Ця здатність, якою володів Адам, буде повернена людям по кінці тварного світу. Важливо, що Палама вважав, що ті, хто побачили «Нетварне Світло», отримали здатність бачити і таке, що не доступне мирянам, оскільки отримали Благодать Господню. Символіка біблійної оповіді очевидна: символ має суб'єкт-об'єктну природу, тому любов як екзистенціаль переживання світу для живої смертної людини завжди одночасно є і фактом безпосереднього переживання, і можливістю виходу за межі власної обмеженості (за Кантом – простором і часом).

Згадуючи Е. Фінка, який запитував, чи є підстави для того, «щоби людина постійно перестрибувала через своє *condition humaine*», через свою власну кінечність, природу [4, 359], можемо зауважити, що ані концепт гри, ані концепт фантазії (уяви) не дасть повноти переживання існування «тут-тепер-так».

Тепер звернімося до проблематизованого протягом останніх десятиліть поняття структури, як воно інтерпретується в контексті парадигми постструктуралізму та неофрейдизму. Безперечно, ми не претендуємо на повноту охоплення даної теми. Нас лише цікавить саме інтерпретація переживання як символічного, і то ми обмежимося тут лише загальними зауваженнями. Так, Лакан стверджує, що символічна організація структури мислення, а отже, і сприйняття обумовлює дезорганізацію «бажання» (функція означаючого, денотат), що веде в свою чергу до позбавлення кодів своїх референтів – дереференціалізації. Видається, що це одна з численних спроб втечі від неминучого, самоусвідомлення цілісності людської істоти як створеної. Тому що, якщо коди автономні щодо своїх референтів (за раннім Фуко), то людина не чинна інтерпретувати все, що їй дано і являється як феномен і як символ [7, 517].

Отже, прийнято вважати, що після Леві-Стросса з його концепцією символічного обміну людина втрачає безпосередність символічного пізнання. Йдеться вже про так звану символічну функцію, яка передбачає обмін надлишку та недостатності в гомеостазі Реальності (Лакан) в межах певної соціальної спільноти. При цьому все більшу увагу приділяють мові, хоча начебто після роботи Л. Вітгенштайна «Про достовірність» ця проблема і так перебуває у фокусі уваги сучасної епістемології. Наразі можна говорити про суттєве зближення етики, філософії мови (а також відгалужень аналітичної філософії 20-го ст.), що змушує нас звернути увагу на антропологічний зміст основних екзистенціалів людського існування. Серед них чи не головним (і то таким, що навряд чи надається до раціонального аналізу) є екзистенціаль любові, що, як завжди, виступає як повнота (плерома у гностиків), як довершеність, досконалість, оформленість.

Насамкінець спробуємо запропонувати у вигляді висновку наступне положення: любов є не просто психосоматичним станом, не просто раціонально-вольовою позицією людини щодо інших у межах соціуму. Любов не є чимось плинним або минулим – кожна мисляча істота причетна до неї як до вічності або простору і часу. Любов утворює специфічну систему координат позиціонування людської істоти в межах безкінечно холодного і незатишного універсуму. Очевидно, що цей екзистенціаль передбачає певний статус людської істоти – статус віри, що, власне, вже виходить за межі поняттєвого аналізу. Хоча ніхто жодного разу не зміг заперечити (навіть від противного) наявність такого статусу.

#### Література

1. Флоренский П.А. О символах бесконечности / П.А. Флоренский // Флоренский П.А. Соч.: В 4 тт. – Т.1. – М.: Мысль, 1994. – С.79-129.
2. Юнг К.Г. Символическая жизнь / Пер. с англ. / К.Г. Юнг.– М.: Когито-Центр, 2003. – 326 с.
3. Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира / В.В. Бычков // Философия любви. – Ч.1 / Под общ.ред. Д.П. Горского. – М.: Политиздат, 1990. – С. 68-110.
4. Финк Э. Основные феномены человеческого Батия / Э. Финк // Проблема человека в западной философии / Сост. П.С. Гуревич. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357-404.

5. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики / В.В. Бычков. – К.: Путь к истине, 1991. – 408 с.
6. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А. Тахо-Годи / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 962 с.
7. Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Магомета до Реформации / М. Элиаде. – М.: Академический Проект, 2008. – 464 с.
8. История философии. Энциклопедия. – Минск: Книжный Дом, Интерпрессервис, 2002. – 1376 с.

**Аннотация.** *Кретов П.В. Антропологическое измерение концепта символа: экзистенциал любви.*

*В статье рассматривается экзистенциал любви в контексте поисков современной философской антропологии. Особое внимание уделено понятию символа, выясняется релевантность этого понятия. Понятие любви исследуется в пределах западной философской традиции.*

**Ключевые слова:** *символ, экзистенциал, антропология, любовь.*

**Summary.** *Kretov P.V. Anthropological dimension of the concept of the symbol: existential of love.*

*This article discusses existential of love in the context of searchings of modern philosophical anthropology. Particular attention is paid to the notion of symbol. We explain the relevance of the concept of symbol. The concept of love is investigated within the Western philosophical tradition.*

**Keywords:** *symbol, existential, anthropology, love.*

*Надійшла до редколегії 20.09.2011 р.*

УДК 111.11:811

С Л. Зайцева

## ДО ПОРІВНЯЛЬНОГО АНАЛІЗУ ПОНЯТЬ АСКЕТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ТА ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

*Стаття присвячена аналізу понять енергейного дискурсу (на прикладі православного ісихазму) і понять, розвинених у онтологічних теоріях мови, що дає можливість прослідкувати схожість і відмінності між природою зусиль людини як суб'єкта містичного досвіду і природою зусилля мовного розуміння.*

**Ключові слова:** *ісихазм, синергія, молитва, онто-діалог, трансцензус, енергейний дискурс, застосування, герменевтичне коло.*

Питання онтологічного аспекту мови, її «всебуттєвості» може бути розв'язаним лише за умови, що мова розглядається як *дієвість* – не через зовнішнє відношення до об'єкта, коли він використовується лише як засіб опису окремих речей, але через енергейне співвіднесення з ним. Досвід *буття-дії* стосується сприйняття свідомістю феномену людського існування в його цілності, тому розгляд мови у якості буття-дії дає можливість розкрити особливості саме онтологічного її виміру. Актуальність теми дослідження виявляється в тому, що онтологічний підхід розглядає появу – в результаті «можливості і необхідності більшої повноти самоздійснення» – запитування реальності як здійснення «зусилля» іменування, тобто втілення і вираження у думці і слові онтологічної установки людини. **Метою** даної статті є дослідження властивостей енергейного типу філософського дискурсу в його застосуванні до розуміння онтологічного виміру мови (на основі компаративного аналізу). Дана робота виокремлює основні його риси і поняття, проводячи аналогію з поняттями, розвиненими у дискурсі ісихазму, що дає можливість продовжити дослідження граничних засад мови як онтологічних.

1. *Співвідношення понять традиції ісихазму та феномену мови.* Існує обставина, з огляду на яку співставлення дискурсу ісихастського досвіду та дискурсу загальнокультурної мовної традиції є досить складною процедурою. Йдеться про те, що традиція ісихазму являє собою цілком охоплений простір, який можна вичленити з