

## **МІСТИКА ЯК ДИСКУРС РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ ТРАНСЛІНГВАЛЬНОГО ДОСВІДУ ЛЮДИНИ**

Розвиток неklasичної філософії, який стрімко розгортається протягом останніх століть, одним із своїх лейтмотивів має проблематизацію класичного раціоналізму. Прозорість і самочинність розуму постала проблематичною, що спричинило пошуки нових сфер, на яких можна збудувати аксіоматику новітнього мислення. Ці виклики, що постають перед сучасною людиною, своєрідно трансформуються у полі історії філософії. Адже історико-філософська думка має конструювати історичні обрії сучасного світогляду. Історія філософії несе відповідальність за тезаурус мови філософії, тієї мови, засобами якої світогляд має ідентифікувати сам себе.

Відповідно до сформульованої стратегії спробуємо провести певну герменевтичну розвідку стосовно кореляції між містицизмом як конкретною світоглядною формою та раціоналізацією як універсальною атрибутивною функцією мислення людини. Чому таке дослідження має бути актуальним саме сьогодні? Тому, що людство переживає сучасність як перманентну кризу, і не останньою чергою кризи власного Ratio, здатності надавати подіям надійно обґрунтованого пояснення.

Всесвітня історія засвідчує, що людство не раз опинялося в такій ситуації. Апокаліптичні настрої не є відкриттям нашої епохи, а якщо прислухатися до екзистенціалізму, то існування людини є, по суті, перманентною кризою, оскільки є існуванням до смерті.

Протягом століть людство накопичило немалий досвід, який “має відношення до переживання кризи”. Однією з форм такого досвіду є містицизм. Містичне як категорія мислення, як певна культурна константа існує в історії. Проте тільки в культурному просторі пізнього середньовіччя містицизм виокремлюється у певну світоглядну формацію з ознаками концептуальності та парадигмальності. Через це ми поєднаємо дослідження кореляції між містицизмом і процесом раціоналізації з історико-філософською реконструкцією містицизму Майстра Екхарта та “жіночої містики” XIII століття.

Відзначимо, що на теренах вітчизняної філософії вже сформувалася певна традиція розуміння місця і специфіки середньовічної містики в історії філософії. Суттєві висновки в цьому напрямку зроблені в працях А.Бичко [1], І.Бичка [2], Т.Любасюк [3], О.Олександрової [4], Ю.Шабанової [5]. Праці цих авторів репрезентують своєрідний для вітчизняної філософської думки потяг до антропологічної проблематики. Ми поділяємо таку настанову на вказаний пріоритет, проте вважаємо необхідним дослідження структурних особливостей містицизму, представленого як дискурс раціоналізації індивідуального ірраціонального досвіду містика. Отже, предметом аналізу постає система засобів, за допомогою якої вибудовується дискурс своєрідної містичної раціональності.

Процес раціоналізації багато в чому залежить від специфічної мови вираження, яка існує в певній філософській підсистемі. Якщо раціоналізація здійснюється абстрактно-теоретичною мовою, то факт містичного досвіду стане знанням тоді, коли виникне потреба в рефлексії, усвідомленні досвіду ззовні. А якщо процес раціоналізації здійснюватиметься засобами мови, близької до художньо-естетичної або містичної, то її можна тлумачити як трансформацію (перевтілення) внутрішньо суб'єктивних образів загальнозначущих смислів, де кожному образу відповідає своя містична або художня категорія. Виходячи з

нього, виокремимо дві фундаментальні можливості раціоналізації містичного досвіду. Перша полягає у визнанні існування специфічної мови, яка формується виключно в межах конкретної культурно-релігійної традиції. З цієї точки зору, раціоналізація основних фактів містичного досвіду збагатиться з онтологічними доктринальними положеннями вказаних традицій. Друга полягає у виокремленні деяких загальних моментів у свідченнях містиків, незалежно від традиції або конфесії. При цьому не піддаються сумніву свідчення містиків, є лише спроби їх узагальнення засобами філософської мови. Містика у даному разі не здійснюватиме спроб раціонально конструювати цей досвід, а намагатиметься інтуїтивно споглядати основні факти містичного досвіду, віднаходячи в них системність або утворюючи категоріальну оформленість. У цілому, процес раціоналізації містичного досвіду міститиме у собі як теоретичну, пізнавальну діяльність, так і практичні, творчі акти суб'єкта, пов'язані з ціннісною установкою сприйняття реальності.

Процес раціоналізації містичного досвіду є комплексним і складним, він являє собою універсальний спосіб передавання основних моментів містичного досвіду в різноманітних формах. Так, сакралізовані обряди і ритуали, поведінка людини відносно релігійних святинь є раціоналізацією безпосереднього звернення суб'єкта містичного досвіду до Бога, що передбачає швидше не теоретизацію здобутих знань, а прагнення зрозуміти, “схопити смисл” того, що відбувається. Це може виражатися через певні рухи тіла, танок або прийняття певної пози для медитації чи молитви.

Первісне містичне переживання не висловлюється; воно позбавлене будь-якої дискретності. Образний, міфологічний компонент посідає визначальне місце в його інтерпретації. Раціоналізація особливого знання, здобутого через переживання містично-релігійного досвіду, що виникає всередині самої містичної традиції або релігійної традиції Церкви, конфесії або вчення передбачає досвідне переживання єднання з Богом, від інтенсивності та сили якого залежатиме наступний процес інтерпретації. Така раціоналізація є сконцентрованою експлікацією особистого досвіду того чи іншого містика, якому властиве домінування художньо-інтуїтивної та містичної мови вираження. Раціоналізація містико-релігійного досвіду з метою передавання цього знання іншим, хто не мав такого досвіду, може й не виходити з досвідного переживання Божественної реальності. Цей спосіб передбачає вже “інтерпретацію інтерпретації”, в якій “екзегетика” використовується з метою прийнятного, простого передавання смислу такого досвіду безпосередньо в поняттях. Для такого різновиду раціоналізації є характерною перевага теоретичного способу концептуалізації.

Мова раціоналізації містичного досвіду є тропологічною. Його раціоналізація здійснюється здебільшого за допомогою метафор, метонімії, алегорій, гіпербол тощо, що дає можливість схоплювати подібність між елементами емпіричної реальності і невидимим світом духовних сутностей. Тропологічна мова є умовною (конвенціональною), оскільки є лише засобом нагадування про той образ, який лишив слід у душі людини під час містичного видіння. Плотін твердив: “Єдиним ми звемо через неволю: щоб один для одного означити його, вводячи через ім'я до неподільної думки” [6, 236].

Образ, який виникає у містика під час споглядання, є первісною базою для створення своєрідного містичного знання. Від “чистоти” і “сили” цього образу залежить наступний розвиток інтерпретації. Образ-у-пам'яті є імагінативним і не стає лише чуттєвим відображенням зовнішності того, що відчувається. Платон вказував, що імагінативний образ – це образ особливого роду, який досягається за допомогою “очей душі”.

Найпоширеніший образ Бога – це образ світла. У ведійській традиції проголошується: “Тіло Ахура-Мазди – світло, його душа – розум”. У гностичній традиції прийнято називати Бога “Світлом Світла”, “Світлом Істини”. У

християнстві образ Бога як нетварного Світла є традиційно усталеним. Ще в Новому Заповіті відзначено: “Бог – світло, немає в ньому ніякої птьми” (1.Іоан. 1,5), а візантійський ісихазм вважає споглядання нетварного Божественного Світла вершиною містичного видіння. Імагінативний образ, який виникає в процесі містичного сходження до Бога, є складним архетиповим образом, який містить у собі як емоційні, так і когнітивні установки.

Процес переходу від імагінативного образу до подальшої його інтерпретації або раціоналізації може відбуватися по-різному: по-перше, через трансформацію чуттєвого образу в поняття концепт, по-друге, шляхом алегоризації, метафоризації, аналогії, екстраполяції. Перший спосіб трансформації знання можна визначити як шлях “катафатичної” раціоналізації містичного досвіду (спроба зафіксувати містичне знання в поняттях); другий – як “апофатичний” (спроба символічного опису містичного досвіду). У даному разі, когнітивний елемент алегорії, метафори може фіксуватися як поняття (образ – знак, метафора – концепт, ідея – символ). Процес раціоналізації містико-релігійного досвіду міститиме у собі два названих напрями в різноманітних їх взаємодіях.

Розглянемо наведені способи раціоналізації містичного досвіду докладніше. Механізм перекладу імагінативних образів у смислову одиницю – в поняття передбачає заміну ряду символів двома новими площинами – змістом і вираженням. Функцію медіатора виконує особливий різновид образу – метафора. Образ як метафора має прямий образний зміст і непрямий, понятійний. Якщо на першому етапі їх зв’язок має чітко закріпленій характер, а системи інтерпретації змінюються в жорстких рамках, то на наступному етапі зв’язок змісту і вираження, знаку і значення втрачає власний однозначний смисл: виникає можливість гри прямого та переносного значень. Отже, трансформація образу в поняття можлива через метафору.

Можна виокремити три базових типи метафор. В ідентифікуючому типі образно-асоціативний комплекс відіграє роль фільтру і відходить до внутрішньої форми мовного засобу. Когнітивна метафора, як вважає В.Н. Телія, уподібнює гетерогенне з метою синтезування нового поняття [7, 105–106]. Використання метафори в процесі раціоналізації містико-релігійного досвіду пов’язане як із бажанням інтенсифікувати, сконцентрувати унікальний досвід, який полягає в його основі, так і з певною сакралізацією слів та імен, які вживаються для означення Бога. Е.Касіерр вважає, що всі словесні і мовні висловлювання спочатку мали міфологічно-метафоричний характер, оскільки прадавній словник був не чим іншим, як звуковим пантеоном [7, 33, 34].

В індуїзмі метафора використовувалася для експлікації внутрішнього напруження душевних переживань містика, який дістав можливість доторкнутися до Божественного. Метафори є неначе “малюнками” для того, хто медитує, які сприяють фіксації свідомості посвяченого на необхідних істинах. Яскравим прикладом передавання містичного знання засобами метафори або алегорії є ранньохристиянська література. Наприклад, образ Ісуса, який приймає хрещення у водах Йордана, в канонічних і неканонічних євангеліях метафорично передає явлення Св. Трійці. Таке алегоричне або метафоричне вказування на поєднання божественності та людськості в особі Христа призводить до складного вчення про Св. Трійцю. Притчі, поєднуючи в собі алегорію та навчання, також були засобом метафоричного передавання “знання про Бога”. У більшості християнських притч за реальною життєвою ситуацією приховано релігійно-духовний зміст, досягнення якого було сакральним актом, долученням до істинної духовної реальності, тоді як повсякденна реальність видавалася ймовірною.

У притчах раби людей символізували рабів Божих, скарби світу – багатства віри. Сюжети притч у різних євангеліях збігалися, але деталі змінювалися, що надавало притчі різної смислової спрямованості (наприклад, притча про таланти, яка являє собою алегорію активного служіння Богу).

Передавання містичного знання засобами символу також має місце в християнській літературі. Так, диво з п'ятьма хлібами символізує “хліб життя”, який дає вчення Христа. Відомо, що гностики використовували складну символіку містичних образів, надаючи їм магічного значення, які могли пізнати тільки “обрані” та лишалися таїною для непосвячених.

Поряд із метафорою у процесі раціоналізації містико-релігійного досвіду доволі часто використовувалася алегорична інтерпретація. Алегорія є умовною формою вираження, коли більш відсторонені поняття передаються за допомогою закріплених за ними культурною традицією конкретних уявлень. Алегорична інтерпретація або тлумачення спирається на відкриття прихованого за буквальним і очевидним “іншого” смислу, відстоюючи глибинне розуміння містичних і священних текстів. Одним із перших алегоричних тлумачень текстів і подій був Геракліт з Ефесу, розуміючи алегорію, як “вираження, яке говорить дещо відсторонене від висловлюваного”. Слідом за Гераклітом, алегорію для передавання містичного значення використовували неоплатоніки. Початок алегоричного тлумачення текстів Старого Заповіту був покладений Філоном Олександрійським, а потім було поширене апологетами на інтерпретацію євангельських текстів (Климент Олександрійський, Ориген). Відзначимо, що іудейська і християнська традиції розглядають чотири різновиди алегоричного тлумачення: типове – коли йдеться про зовнішній світ; топологічне або моральне – коли предметом є внутрішній світ, аналогічне – яке оповідає про небесні предмети; містичне – за якого йдеться про божественне. Метод алегоричної інтерпретації містичного досвіду також засновано на аксіомах негативної теології, на принциповій неосяжності духовного світу. У негативній теології основою аналогії як методу алегоризації постає ідея повної відмінності профанного і сакрального, трансцендентного і іманентного. Діонісій Ареопагіт вважає, що все-таки, в найбільш потрібних випадках, найвище і трансцендентне можна висловити за допомогою найнижчого і підручного.

Метод алегоричного тлумачення Священних текстів послідовно репрезентовано в “Строматах” Климента Олександрійського, який має філософський характер. Священні тексти, на думку Климента, треба розуміти як алегорії та символи, щоб бачити за ними духовну реальність. Для того, щоб описати істинне знання, на противагу гностикам, Климент використовує алегорію з деревом життя, яке росте в райському саду та асоціюється з Логосом, яке зацвіло та породило плід, “що став плоттю”, “наснажуючи на життя тих, хто скуштував його благоді” [8, 257]. Улюбленим мотивом алегоризації Священного Письма Климент обирає притчу про закваску, вважаючи, що трьоххвилинна душа віднаходить порятунок через послухання, засобами закладеної в неї духовної сили віри або завдяки даній силі слова, яка синтезує всю сутність людини в єдине ціле. У схоластиці алегоричний метод також відіграє важливу роль, оскільки в ньому вбачають відображення Найвищої Реальності, яка підлягає інтерпретації (наприклад, Ковчег Ноя розумівся як алегорія Церкви, яка надає порятунок).

Отже, алегоричне тлумачення текстів, ритуалів, видінь можна вважати спробами раціонального передавання закладеного в них смислу. Метафора й алегорія є семантичними, в їх основі полягає перше категоріальне зміщення, яке дещо нівелює, регулює образність. У метафорі зберігається цілісність образу, який може відійти на задній план, але не розпастися. Метафору більше адресують конкретному суб'єкту, тоді як алегорія є більш абстрактною і пов'язаною з експлікацією загального змісту. Метафора й алегорія у власному розвитку в бік деталізації власної семантики прагнуть до більшої визначеності за допомогою поняття.

Зрозуміло, що прагнення побудувати мовну сферу для дескрипції містичного досвіду, в якій кожному поняттю відповідав би лише один смисл, було б істотним спрощенням. Відзначимо, що містичне переживання дійсності

знаходило власне раціональне вираження не в логіко-дискурсивних поняттях, а скоріше в особливих поняттях, які були більш гнучкими і багатозначними. Це доводить Е.Касіер, виокремлюючи два способи утворення понять: логіко-дискурсивний та лінгво-міфологічний. Логіко-дискурсивні поняття, згідно з Е.Касієром, беруть власний початок в індивідуальних сприйняттях, які, поглиблюючись і взаємодіючи, виходять за власні межі. Такі поняття посідають чітко визначене місце, набувають здатності більш швидкого розпізнавання і дистинкції. Генеза лінгво-міфологічних понять абсолютно протилежна: певне уявлення або сприйняття не поширюється як у першому випадку, а навпаки, спресовується в одну точку, в процесі чого постає певна сутність, екстракт, і виводиться його “значення”.

Таким чином, лінгво-міфологічне поняття виникає не шляхом розбудови логічної ієрархії рід-вид, а за принципом нівелювання та дисиміляції специфічних відмінностей (кожна частина еквівалентна цілому). Докладніше процес формування лінгво-міфологічних понять можна проаналізувати, спираючись на тлумачення логічної структури міфу, представленого у працях К.Леві-Стросса. Згідно з К.Леві-Строссом, структура міфу розвивається шляхом усвідомлення певних фундаментальних суперечностей, які мислення намагається розв’язати шляхом медіації, тобто прогресивного посередництва.

Лінгво-міфологічні поняття – це поняття-концепти. Такий концепт є принципово суб’єктивним, він завжди передбачає існування іншого суб’єкта для сприйняття. Головне призначення концепта у процесі передавання містичного знання полягає у здатності актуалізації смислу. Концепт наче синтезує у собі три виміри свідомості людини: акт пам’яті, спрямований у минуле; акт уяви, орієнтований на майбутнє; і акт судження, який репрезентує теперішнє. Концепт – це особливий знак, який передбачає не лише “гносеологічне віднаходження буття за допомогою слова, а входження в саму його онтологію” [9, 273].

Концепт-поняття в раціоналізації містичного знання допомагає мінімізувати вживання слів, максимально розширюючи смислові значення: одне слово може замінити цілі фрази або думки. Настільки важливо раціоналізувати містико-релігійний досвід у поняттях-концептах доводить історія християнства, починаючи з перших Вселенських Соборів. Розглянемо, наприклад, концепт “єдиносущий”. До мови містичного знання поняття “єдиносущності” було введено гностиками для означення єдності і спільності поміж еонами, але згодом було використане апологетами для роз’яснення боголюдяної природи Христа. Це поняття-концепт посідає визначене місце в раціоналізації містичного досвіду християнства.

Поряд із поняттям єдиносущності на Нікейському соборі постає ще концепт “іпостась”. Але до філософського словообігу воно входить набагато пізніше. Вперше поняття іпостасі набуває термінологічної визначеності саме в неоплатонізмі. Плотін називає іпостасями форми самодарування Єдиного. Проте, Плотін вважав Єдине вищим за будь-яку сутність, а тому поняття “іпостасі”, на його думку, є несумісним з Божественним. У Філона Олександрійського іпостась означає самостійність і самотність. Поняття “іпостасі” зустрічається в апостола Павла. Своєрідна раціоналізація християнського містичного досвіду, здійснена Отцями Церкви, поступово сприяло ствердженню визначення Св. Трійці: єдина сутність і три іпостасі.

Отже, концептуальний спосіб раціоналізації містичного досвіду ґрунтується на створенні низки понять-концептів (наприклад, таких, як “іпостась”, “єдиносущність”, “тернарність”) засобами метафоризації та алегоризації імагінативних образів, що виникають у містичному досвіді.

Хоча символічний спосіб раціоналізації містичного досвіду також намагається передати смисл за допомогою метафор, алегорій, метонімії тощо, проте він сутнісно відрізняється від попереднього. Когнітивним елементом

передавання містичного знання тут виступає ідея, яка спричиняє формування символу-поняття. Ідея в даному разі являє собою не лише чуттєво-наглядний образ речі, а й сутність того, що існує. Символ-поняття як ейдос – це поєднання двох рівнів буття, вищого та нижчого, за якого нижче включає в себе і вище, займаючись прозорим для вищого. Символ поняття концентрує в собі смисл цілого, розширює власний зміст, не роблячи його цілком визначеним. Алегорія і символ багато в чому відрізняються одне від одного як способи передавання інтерсуб'єктивного смислу трансцендентної реальності. Якщо алегорія постає в якості моделі загального, то символ, на думку Гете, “живе миттєве одкровення непізнаного”. Можна твердити про самостійне значення символу, яке не можна звести до суми інтерпретацій або алегорій.

Символ-поняття є вираженням повного універсального смислу, який не можна цілковито виразити за допомогою понять. У давньогрецькій традиції *symbollo* – дієслово, що вказує на збіг, єднання, злиття, зустріч двох начал у чомусь одному. Смисл символу в грецькій традиції полягає в розділенні єдиного на поєднанні двоїстості. О.Лосєв вважає, що символ є інтерпретацією дійсності у свідомості людини, що розкривається немеханічним відображенням реальності, її специфічним переробленням, оскільки ґрунтується на принципах перетворення і творчості” [10, 35].

Символ-поняття існує як особлива “іпостасна” форма символу, яка репрезентується в контексті містичного досвіду. Містичний символ є архетиповим, і хоча він входить до особистісної сфери, він не твориться нею повністю. У даному разі символ-поняття не перетворюється на знак, а лишається образом, який виражає внутрішню спорядженість сакрального і профанного, виявляє спорідненість між явищами різних рівнів буття. Символ-поняття є імперативним, оскільки вимагає особливого піднесення людини до його розуміння. Для символу-поняття характерним є домагання об'єктивізації певної цілісності, що вже не потребує репрезентанта, а лише інтуїтивного “схоплювання”. Коли знак стає активною складовою нашої думки, він уже сповнюється смислом і набуває значення, відповідно перетворюється на символ.

Символ постає найбільш адекватною формою раціоналізації містичного досвіду. Те чи інше вираження містичного досвіду втілюється в образі води, що символізує благодать; вогню, який символізує життя; кола, як символу єднання. Так, символ води, що омиває тіло людини, пов'язаний з уявленням про благодать, яка робить душу людини чистою. Хрест як символ страждання Божества означає ще й панування над світовим простором. Церква, згідно з християнським віровченням, складається з багатьох зерен, а вино – з виноградин. Наприклад, догмат про Св. Трійцю можна зарахувати до найвищих первісних символів, наявних у свідомості. З точки зору символічної форми вираження даного символу, він є апофатичним і антиномним. Антиномність Трійці полягає в тому, що, не зважаючи на триіпостасність, Бог єдиний; в ньому немає ніякого внутрішнього процесу, ніякої діалектики трьох іпостасей, ніякого становлення, ніякої традиції в Абсолюті, сама Трійця і є “абсолютна незмінність”. Зрозуміти антиномійність символу поза апофатичним неможливо. О.Лосєв пише: “Символ живе антитезою логічного й алогічного, одвічно усталеного й зрозумілого, одвічно несталого, незрозумілого і ніколи не можна в ньому перейти від повної незрозумілості до повної зрозумілості. У його смислових енергіях, які одвічно народжуються, його незрозумілість сягає нестримною енергією до безкінечної глибини незрозумілого, апофатички і, водночас, повертається завжди світло розумного і чистого споглядання. Символ є смисловий колообіг алогічної сили пізнання” [10, 699]. Антиномність і апофатизм у розумінні символу веде до феноменологічної логіки, для якої символ є річ як структура свідомості.

Те саме є характерним і для раціоналізації містичного досвіду, вираженого в символічній формі. Чим потужніше прагнення перекласти його мовою

філософських категорій, тим глибшим є розуміння мети даного процесу раціоналізації. Аналогом символу, на думку Л.Вітгенштайна, є саме висловлювання, яке витворює або попереджає думку в мові, через те символ є своєрідним способом раціоналізації, без якого не може працювати “машина” мови [11, 308]. Як зауважують М.Мамардашвілі і О.П’ятигорський, означування символом як “знаком” передбачає реконструкцію як денотата, так і самого символу. Процес раціоналізації містичного символу, який репрезентує досвід, полягатиме в тому, що спостерігатиметься деперсоналізація символу в розпредмечуванні його в топосі думки.

Процес раціоналізації містичного досвіду є безкінечним, оскільки безкінечним є смисл містичного символу, який сягає за межі феноменального буття. Своєрідність даного процесу раціоналізації відзначав ще М.М. Бахтін: “Будь-яка інтерпретація символу буде раціоналізованою лише тією мірою... якою можна розкрити та прокоментувати смисл (образу чи символу) лише за допомогою іншого (ізоморфного) смислу (символу й образу). Розчинити його в поняттях неможливо” [12, 382].

Містичний досвід, віднаходячи своє адекватне вираження в символічній формі, має до того ж понятійний зміст, від якого він не може бути незалежним. О.Ф. Лосев зауважує: “У символі ми знаходимо сторонній матеріал, який підкоряється у своїй організації ейдосу. Символ – це ейдос, але виникнення ейдосу в інобутті... Символ у власному значенні слова є саме не реальним переходом до інобуття, а смисловою увібраністю інобуття в ейдос. Отже, символ є невичерпне розмаїття апофатичних можливостей смислу” [10, 228].

Таким чином, процес раціоналізації містичного досвіду розглядається одночасно і як особлива процедура перекладу образів на мову філософських категорій, і як процес передавання інтерсуб’єктивних смислів у культуру за допомогою знаково-символічної форми.

Осягнення специфіки раціонального в ціннісно-смисловому аспекті дає можливість залучати містичний досвід до сфери філософського дослідження і тлумачити містику як складну духовну традицію, яка постає на досить раціональних основах, що визначаються такими положеннями: містичний досвід характеризується структурованістю, “логічністю”, завдяки якій відбувається освоєння людиною світу; в основі містичного досвіду полягає діяльнісна установка, оскільки в кожній своїй дії суб’єкт досвіду вбачає певний смисл; нарешті, раціональне в містичному досвіді пов’язане з тим, що даний досвід особливим чином залучений до соціальної системи та існує в ньому у визначеному порядку. Містичний досвід володіє інкорпорованим до його структури раціональним знанням, яке постає засобом передання інтерсуб’єктивного смислу містичних подій і переживань до культурної традиції суспільства.

Містичний досвід входить до складу раціональності особливого типу, завдяки чому є можливим процес його раціоналізації як в межах неklasичної моделі раціональності, так і засобами класичної її моделі. Містичний досвід знаходить свою раціоналізацію за допомогою мови філософії, яка характеризується особливою гнучкістю, парадоксальністю, універсальністю. Можна виокремити три головні підсистеми філософської мови раціоналізації: теоретико-реальну, художньо-естетичну і містичну, кожна з яких характеризується специфічними категоріями, які описують онтологічну реальність містичного досвіду.

Можна виокремити дві функціональні можливості раціоналізації містичного досвіду. Перша полягає у визначенні існування специфічної мови, яка формується виключно в межах конкретної культурно-релігійної традиції. З цієї точки зору, раціоналізація основних фактів містичного досвіду збігатиметься з онтологічними доктринальними положеннями вказаних традицій. Друга – полягає у

виокремленні певних спільних моментів у свідченнях містиків незалежно від традиції або конфесії.

Процес раціоналізації містичного досвіду відбувається двома шляхами: “концептуальним”, який передбачає переклад суб’єктивних образів засобами метафоризації, алегоризації в поняття-концепт; і “символічним” – засобами переходу від образу до містичного символу-поняття.

Отже, дослідження специфіки раціонального знання в містичному досвіді може бути досягнуто тільки в соціокультурній сфері в цілому. Прагнення до оновлення раціональної парадигми дає можливість вивчати ті форми позараціонального досвіду, які ще недавно проголошувалися принципово ірраціональними. Щодо цього містика не є виключенням. Сучасна теорія пізнання досліджує специфіку раціонального не лише стосовно наукового знання з його гносеологічними структурами, а й відносно до предметно-практичної, релігійно-культурної діяльності, понять смислу і цілепокладання. Саме інтерсуб’єктивність постає базовою складовою сучасної раціональної парадигми, що відрізняє її від неповторного, індивідуального містичного переживання Божественного. Але в цій відмінності треба вбачати не так межу, як горизонт філософського осягнення. Містичний досвід є релігійно-культурно зумовленим, що не лише виражається в переживаннях містиком трансцендентної Божественної реальності, а й реалізується в залученні до досвіду тих положень, які узгоджуються з фундаментальними ідеями певної релігійної традиції. Містика є розвинутою духовною традицією, застосованою на цілком раціональних засадах, які виходять із діяльнісної спрямованості установки суб’єктів даного досвіду; усвідомлення внутрішньої логічності і систематичності всього, що відбувається, прагнення до усталеного існування поняття філософського інваріанта містичного досвіду, репрезентованого у вигляді подібних раціональних положень, які набувають усталеного й загального значення, дає можливість здійснити аналіз містичної ідеї Бога як непізанованого довершеного суцього, як абсолютного Усього й абсолютного Ніщо, як Єдиного Суцього та їх виявлення у філософському світогляді.

Отже, можна твердити про специфіку раціонального знання, інкорпорованого в структуру містичного досвіду як синтезу класичних і некласичних моделей раціональності у вигляді ціннісно-смилових орієнтирів філософського мислення.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Александрова А.В.* Отчуждение как форма развития культуры. – К., 1996.
2. *Бычко А.К.* У истоков христианского иррационализма. – К., 1984.
3. *Бычко Б.И.* Генеза антропологічних концепцій католицької філософії. – К., 1999.
4. *Любасюк Т.І.* Містичне спрямування духовної практики християнського Середньовіччя. Дис... канд. філос. наук. – К., 2007.
5. *Шабанова Ю.О.* Трансперсональна метафізика Майстра Екхарта. В контексті розвитку європейської філософії. – Дніпропетровськ, 2005.
6. *Плотин.* Энеады. – К., 1996. – Т. 2.
7. *Кассирер Э.* Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. – М., 1995.
8. Антология средневековой мысли: В 2-х тт. – СПб., 2001. – Т. 2.
9. *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. – Архангельск, 1995.
10. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Софисты, Сократ, Платон. – М., 1962.
11. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Языки как картины мира. – М., 1999.



12. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990.