

ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ СТАТУС СИМВОЛУ В ДУХОВНОМУ ЖИТТІ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

У статті досліджується символ як особливий засіб пізнання в християнстві. Розглядається значення ідеї Центру Світу, яке виражається особливими християнськими символами. Приділяється увага значенню ікони як одного з найголовніших християнських символів.

Введення

Символами насичене ритуальне життя всіх релігій. З народженням теїстичних релігій виникає колізія принципової невидимості єдиного Бога й видимих форм його прояву: виникає небезпека того, що символ може бути невірно інтерпретований. Тому існують релігії, які надають перевагу символу-знаку з його абстрагованістю від натуралістичних образів і психологічних переживань і вважають, що символ-образ провокує кумиротворення. В цих релігіях існує заборона чуттєвої (особливо антропоморфної) образності. На противагу цьому християнство акцентує значення символу-образу (ікони), тобто образного позначення трансцендентного світу. Застосування ікони стало можливим завдяки тому, що трансцендентний Бог втілюється в людину. Невипадково християни наполягають на подвійній природі Ісуса Христа. Символ відіграє виняткову роль у релігійній духовності християнства, оскільки дозволяє знаходити оптимальну рівновагу образного відіння й трансцендентності. Саме тому християнство є унікальною релігією і не випадково ми звертаємось до патристичної філософії, бо у ній найбільш повно та ґрунтовно пояснюються духовні підвалини християнської символіки.

Аналіз досліджень та публікацій

До теми християнських символів неодноразово звертались теологи, філософи, культурологи від Середньовіччя до нашого часу. Проблема сутності символу, його місця у християнстві стала однією з провідних у філософії патристики: Діонісій Ареопагіт (Псевдо-Діонісій Ареопагіт), розглядав земний світ як символічне відображення небесного світу; св. Августин ототожнював символ з алегорією; Іоан Дамаскін відстоював важливість застосування ікони в релігійному житті.

Статус символу у духовному житті Середньовіччя та значення християнських символів розглядалися такими видатними мислителями ХХ ст., як Г. Гадамер, П. Флоренський, М. Фуко, У. Еко. Г. Гадамер у праці "Істина і метод" визначає значення символу у тлумаченні тексту, і пояснює, яким чином символ приховує істину. П. Флоренський у "Іконостасі" розглядає комунікативну і пізнавальну роль релігійних символів. М. Фуко у "Словах і речах" аналізує символічність як невід'ємну ознаку культури людства, виділяє особливе місце символів у духовній культурі Середньовіччя. У. Еко у романі - есе "Ім'я троянди" відтворює взаємодію середньовічної людини з християнськими символами.

Цікаві аспекти виділили в своїх працях такі дослідники як: С. Аверенцев, С. Гатальська. Зокрема, у працях відомого російського візантолога і культуролога С. Аверенцева "Софія-Логос", "Багатоцінна перлина" символ трактується як вікно у трансцендентний світ, що дає дуже цінну ідею про те, як предметний образ і глибинний смисл виступають у структурі символу двома полюсами, які не можна помислити поодиноці (бо сенс втрачає поза образом свою явленість, а образ поза смислом розсипається на свої компоненти). С. Гатальська приділяє увагу культурологічному аспекту символу, що допомагає зрозуміти як смисл і значення символу не сполучені умовно з його образним вираженням.

Постановка завдання

Розглянути гносеологічний статус символу в духовному житті Середньовіччя. Показати подвійність символу в християнстві, а саме його трансцендетно-чуттєвий характер.

Основна частина

Значення символів в філософії християнства неможливе без розуміння загального культурного контексту Європи у Середні віки. Середньовічна християнська культура робить символ основою розуміння й опису тварного світу. Догматичною основою цього було уявлення про боговтілення, що зробило не тільки припустимим, але й обов'язковим визнання можливості повноцінної присутності "небесного" в "земному", абсолютного у відносному. Поняття "символ" є ключовим не тільки для розуміння поетики пластичного й словесного мистецтва Середньовіччя, але й для характеристики середньовічної екзегетики й герменевтики, у тій мірі, у якій їхні методи йдуть від Олександрійської богословської школи (Климент, Ориген), Філона Олександрійського й, почасти, від традиції неоплатонічного алегоризму. Цей стиль екзегези прагнув представити Священне Писання і створений Богом тварний світ як струнку систему взаємозалежних іносказань і провіщень, причому нескінченність зв'язків цієї системи фактично перетворювала алегорію в символ [1, 497].

Особливості середньовічного символізму в тому, що символічний тип мислення пронизував усі сфери

людської діяльності – і повсякденне життя, і релігійний досвід, і мистецтво, і мислення, що обслуговувало практичну діяльність, і філософську думку. З цих позицій розкривалася суть того, що відбувалося в природі, в людському суспільстві та його історії. Символічний світ Середньовіччя поєднував у собі два таких рівня буття, які відрізнялися не просто як реальність сутності та реальність явища, але як вищий і нижчий світи [2, 158-159]. Саме символічний принцип задавав відповідний порядок у поясненні, будуючи при цьому строгу ієрархічну субординацію світу.

Ідеї пізнання в добу Середньовіччя зводяться до єдиного: пізнати Господа в світі, а світ – в Господі. Іншими словами, все бачиться в світлі Бога, все з ним співвідноситься. Звідси стає зрозумілим, чому саме символізм стає “живим подихом середньовічної думки”. Середньовічний символізм з першого погляду можна тлумачити як звичку бачити усі речі в їхньому смисловому зв'язку з Божим світом, світом абсолютних і вищих цінностей [2, 156].

Символи належать до тієї ж самої реальності, що і людина: вони уявляють з себе речі символи, події символи. Реальність символів надає підстави для оцінки середньовічного мислення як реалістичного мислення. Головне призначення символу – свідчити про щось інше. Символ являє собою “інше буття” та “інший світ”. Цей світ сутності має свої якості, які відрізняються від реальних якостей самих символів.

Символ в Середньовіччі не був би символом, якщо б в реальності він не ніс інше буття. Буття в символі присутнє як зміст. Символ та зміст – це дві сторони однієї медалі, дві половини одного цілого. Якщо ми говоримо про символ, то маємо на увазі присутній в ньому смисл; якщо ми говоримо про смисли, то маємо на увазі їх носії – символи [2, с 158-159].

Розглянемо три важливі в християнстві символи: хрест, храм, ікона.

Найвагоміший символ християнства, який бере свої коріння з найдавніших часів, є хрест. Перш за все, як підкреслюють патристи, хрест символізує земне страждання Бога. Також хрест – це символ Древа Життя; “світової осі”; поєднання двох протилежностей; союзу духовного принципу світу явищ.

Різні за формою хрести мали різну символіку. Наприклад, Андріївський хрест означав союз Верхнього та Нижнього світів; грецький – шлях периферійних сил, розвиток; хрест у вигляді літери “Т” уособлював рівновагу протилежних принципів, був знаком посвячених.

Загальне значення хреста – це поєднання протилежностей: позитивного (вертикального) з негативним (горизонтальним), вищого з нижчим, життя та смерті [3, 271].

Ще один вагомий символ, який утверджується в християнстві – це храм. Дуже древня концепція храму як образа світу – ідея святилища, що відтворює Всесвіт у її суті, – передалася сакральній архітектурі християнської Європи. Патристи детально розробили концепцію храму як символу Центру Світу, в якому завжди перебуває Бог на Землі. Християнська базиліка, а пізніше й собор підхоплюють і продовжують той же символізм Центра Світу. Церква проектується як імітація Небесного Єрусалима. Чотири частини внутрішнього приміщення церкви символізують чотири сторони світу. Внутрішнє приміщення – це Всесвіт. Вівтар – рай, що перебуває на сході. Царські врата (вівтар) називалися також Вратами Раю. Протягом великоднього тижня ці двері залишалися відкритими під час всієї служби. Зміст цього звичаю пояснюється у великодньому Каноні: Христос повстав з могили й відкрив нам врата в рай. Захід, навпаки, це область мороку, скорботи, смерті, це вічне пристанище померлих, які очікують воскресіння і останнього суду. Центр будинку символізує Землю. Символіка Центра в західному світі дожила майже до Нового часу.

За часів Середньовіччя візуальна комунікація для народу була важливішою за письмо. Скажімо, Шартрський собор за своїм культурним наповненням був не гірший за писаний образ світу. Він був – за образним висловом У. Еко – телебаченням свого часу.

Коли розглядається середньовічний храм, то не можна залишити без уваги ікону. Ікона є одним з найхарактерніших символів християнства, яка була започаткована саме в Візантійській культурі. Слово “ікона” походить від грецького “εἰκών” (образ, відображення). У мові грецької православної традиції це слово є дуже насиченим, з великою кількістю глибоких коннотацій. Його уживано не лише як об'єкт сакрального мистецтва, але передусім як богословський технічний термін у контексті інтерпретації видимого Всесвіту стосовно незримої реальності. “Воістину, видимі речі – об'явлені ікони (εἰκών) речей невидимих”, – говорить той великий богослов епохи патристики, чиї роботи зберігались упродовж століть під ім'ям Діонісія Ареопагіта. Це залишається істинним, згідно з візантійським богословським вченням, навіть поза царством тварних речей. Нестворений Логос і Син Божий, тобто, сам Христос, є, за Апостолом Павлом, істинною іконою Бога невидимого (2 послання до Коринтян, 4: 4; Колоссянам, 1:15). [4, 275]. В іконі, на відміну від античної скульптури, головне не краса, а духовність. Духовність – це головна особливість ікони. Умовність зображення в іконі не повинна заважати віруючому дивитися крізь матеріальне (контури, фарби) в духовне. Людина пізнає Бога завдяки символічності ікони. Таким чином ікона – це яскравий приклад поєднання образу з символом в середньовічному християнстві.

Філософське осмислення символу в Середні віки, як вже згадувалося, здійснювалося такими філософами-патристами, як Діонісій Ареопагіт, св. Августин, Іоан Дамаскін. Розглянемо їх концепції більш детально.

У Діонісія Ареопагіта символ виступає найзагальнішою філософсько-богословською категорією (що

вбирає і образ, і знак, і зображення, прекрасне тощо), він покликаний “реально являти” світ надбуття на рівні буття. За Діонісієм є два способи передавання інформації про істину: один – потаємний і такий, що не висловлюється, другий – явний і такий, що легко пізнається. Вища істина передається тільки першим шляхом. Символи, як підкреслює Діонісій, виникли з певною і до того ж суперечливою метою: одночасно виявити та приховати істину; вони є надійною оболонкою і захистом істини від ока та слуху “першого ліпшого”, негідного пізнання істини.

Так Діонісій Ареопагіт говорить стосовно шифрування інформації у вигляді символів: “Божественні подоби не повинні стати легкодоступними для недостойних; не треба і тим, хто споглядає Божественні символи, серйозно проникати в ці форми як остаточну істину” [5, 79]. Далі середньовічний філософ зазначає: “Символ перетворює інформацію в знакову форму, і він стає доступний лише для втаємничених, а якщо ті явлені в образному зображенні, він доступний для майже всіх людей певної культури”. Таким чином Діонісій Ареопагіт вказує на символічно-герметичний та одночасно символічно-роз’яснювальний характер блага. Адже воно і позначає непізнаване (апофатичний бік), вказуючи на Бога, і затемнює істину речей від профанного світу (катафатичний бік). Діонісій демонструє діалектичність в тлумаченні блага, класифікуючи його “витікання” за ступенем тотожності образу та ідеї на “блага – знаки” (езотеричні), “блага – образи” (загальнодоступні та культурно детерміновані) і блага, в яких позначувана ідея та образ тотожні, тобто коли Божя сутність явлена у благому [6, 40-41].

П. Флоренський, розвиваючи ідеї Діонісія, зазначає, що за матеріально-емпіричним “тілом” символу стоїть вища духовно-сміслова реальність, органічно “зрощена” з цим тілом, і лише завдяки йому доступна нашій свідомості. Символи – це органи нашого спілкування з реальністю, за їх допомогою ми стикаємось з тим, що було відрізано від нашої свідомості. “Зображенням ми бачимо реальність”, а іменем – чуємо її; символи – це отвори, пробиті в нашій суб’єктивності [7, 1088].

Августин Аврелій виділяє гносеологічний зміст символу. Він зазначає, що образ замінює предмет, коли перед нами предмета немає, але він є всередині нас. Св. Августин виділяє стимулюючу роль символу у пізнанні. Символ розглядається як засіб зорієнтувати увагу людини на трансцендентному світі, викликати прагнення пізнання його таємниць. Філософ доводить, що вчення за допомогою символів живить і розпалює любовний вогонь, спонукаючи людину перевершити саму себе, звертаючись до Бога.

Цю думку, власне, можна простежити в усій герменевтичній традиції від Августина Блаженного від до Гадамера й Хайдеггера: “Христос приховував істину не тому, що не хотів передати її людям, а для того, щоб самим цим переховуванням спонукати прагнення її” (Див. Августин. Проповіді, 51, 4, 5) до “Істина як неутасність завжди є протистоянням розкриття й утаєння”, – Гадамера [8, 113]; або: “Завдання мови є показ і приховування у творі сушого як такого”, – Хайдеггера [9, 349]. Для Августина істотною була дихотомія: власний – переносний смисл. Згідно з концепцією непрямого або переносного смислу, що розроблялася в традиції біблійної екзегези, починаючи від Августина, Беди й закінчуючи св. Томою, існує два роди переносного смислу: *allegoria in verbis* – “словесна алегорія” й *allegoria in factis* – “фактична алегорія”. У першому випадку йдеться про символізм слів, у другому – про символізм речей [10, 43].

Таким чином, символ у добу християнського Середньовіччя виступає особливим засобом пізнання, він прикриває істину від недостойних і дозволяє досягнути її усю нескінченність та багатозначність трансцендентального за допомогою інтуїтивного і містичного бачення та відчуття. Середньовічний містицизм, в основі якого лежать погляди Августина та неоплатонічні ідеї, повністю відкидає раціональний шлях пізнання і утверджує релігійно-іраціональний через глибокі внутрішньо-релігійні емоції та містичні переживання. В Середньовіччі символи і символіко-образні утворення утаємничують інформацію про світ і потребують глибокого інтуїтивно-містичного розшифрування. З цього приводу французький постструктураліст М. Фуко зазначає: “Світ покритий знаками, що потребують розшифровки... Німа нічого ні в глибині морів, ні у височинах небосводу, що людина могла б сховати... все це відкривається їй завдяки відповідним знакам” [11, 69]. Також у М. Фуко ми знаходимо таку важливу для нашого розгляду оцінку: “До XVI ст. категорія подібності грала конструктивну роль у значенні в рамках західної культури. Саме вона в значному ступені визначила гру символів, роблячи можливим пізнання речей, видимих і невидимих, керувала мистецтвом їх уявлення” [там само, 54].

І нарешті звернемось до Іоана Дамаскіна. Спираючись на багатовікову традицію (зокрема на теорію образної структури універсуму Філона, Климента Александрійського, Діонісія Ареопагіта), Іоан Дамаскін доходить висновку про існування шести різновидів образів, які коротко можуть бути представлені так: 1) природні (приміром, син кожного батька є його природним образом); 2) думка про Бога, божественний задум, тобто ідеальний прообраз усього світу в його історичному розвитку; 3) людина, в якій розум, слово й дух уподібнюються іпостасям Трійці – як образ Бога; 4) символічні й алегоричні образи – види, форми й обриси незримого та безтілесного; 5) знакові образи, близькі до умовного знаку, або знамення, які наперед зображають і визначають майбутнє; 6) міметичні або історичні образи, що трансформуються в духовно-моральнісні, дидактичні – це образи, що слугують пригадуванню минулого, аби ми уникали зла й прагнули добротності [12, 401—402].

У концепції Іоана Дамаскіна виділено два аспекти: співвідношення символу і образу та алегоричність символу. Розглянемо ці два аспекти.

По-перше, треба навести відмінність між алегорією та символом. Згідно Дамаскіна, алегорія – умовна

форма висловлювання, за якої наочний образ означає дещо "інше", ніж є він сам, його зміст лишається для нього зовнішнім, однозначно закріпленим за ним культурною традицією. Поняття "алегорія" близьке до поняття символу, межа між ними у конкретних випадках може бути спірною. Відмінність полягає в тому, що символ багатозначніший та органічніший, тоді як смисл алегорії існує у вигляді певної розсудкової формули, яку можна "вкласти" в образ і згодом в акті дешифрування вилучити з образу. Із цим же пов'язане те, що про символи частіше говорять стосовно простого образу й мотиву, а про алегорію – стосовно низки образів, об'єднаних у сюжет. По-друге, треба підкреслити, що усвідомлення сутності символу неможливе без його співвіднесення з образом. Образ є образом саме як осмислене зображення, тобто таке, що передає не лише себе, стаючи разом з тим і "іншим". Проте образ тому є образом, що прагне водночас якомога повніше зобразити себе, дати споглядання свого інакшого в самому собі, а потім, можливо, стати самому в своєму безпосередньому спогляданні певною нібито-дійсністю. Ця дійсність є "чисто суб'єктивна", видовишна. "Образ людини ближчий до людини, ніж її ім'я", – підкреслює Леонардо да Вінчі. Таке розуміння співвідношення символу з образом, перетворення образу в нібито дійсність залишається актуальною і в добу Ренесансу.

Для чого потрібний образ і що можна пізнати через нього? У традиціях християнського платонізму відповідь на ці питання артикулюється таким чином: "будь-який образ є вияв і показ затаєного" (Іоанн Дамаскін); це найважливіший засіб пізнання людиною світу, з його допомогою можна пізнати практично весь універсум. Оскільки пізнавальні здібності людської душі істотно обмежені її матеріальною природою, вона не може мати уявлення про щось невидиме, віддалене від неї в часі чи просторі. Образ є дороговказом до знання й одкровення.

Будь-який символ є образом, і будь-який образ є хоча б певною мірою символом. Проте, якщо категорія образу, як наголошує відомий дослідник християнства С. С. Аверинцев, передбачає предметну тотожність самому собі, то категорія символу робить акцент на іншому аспекті тієї ж суті – на тому, що образ виходить за власні межі і в символі наявний певний смисл, інтимно злитий з образом, проте не тотожний йому. Предметний образ і глибинний смисл виступають у структурі символу двома полюсами, які не можна помислити поодинокі (бо сенс втрачає поза образом свою явленість, а образ поза смислом розсипається на свої компоненти). Проте, навіть розведені в різні боки, вони породжують напругу між собою, в якій саме й полягає сутність символу. Переходячи в символ, образ стає "прозорим"; смисл "просвічує" крізь нього, наявний саме як смислова глибина.

Символ – це "осмислений образ", смисловий орган образу, ключ образу до сутності. Образ може й не бути символом, але він стає значущим, у повному значенні слова сутнісним, тільки якщо він є символом – символобразом, коли він, так би мовити, якимось чином перевершує свою образність. Все сказане про образ стосується зорового образу, й словообразу. Символізм слугує своєрідною брамою перевтілення образу, за нею образ є не просто образ, а образ самої сутності, смислообраз, конкретне, наочне чи вимовлене вираження Логосу, його знакове втілення. Символ існує й водночас позначає. Цим він відрізняється від образу, що вичерпується своїм чуттєвим сприйняттям. Якщо добі Античності, як і добі Ренесансу, притаманна чуттєвість образу, то зріле Середньовіччя вирізняється зниженням чуттєвості образу й зростанням його духовного наповнення. Як зазначалося вище, ікона не має викликати чуттєве збудження, а навпаки, духовно, тобто безпристрасно, підносити людину.

Коментуючи символ в духовному житті Середньовіччя С. Гатальська зазначає: смисл і значення символу не сполучені умовно з його образним вираженням, а просвічують, прозирають у ньому. Чим ближчий певний текст до того небесного світла, що становить істинний зміст усієї середньовічної символіки, тим яскравіше просвічує в ньому значення й тим безумовнішим і безпосереднішим є його вираження. Чим нижче на щаблях універсальної ієрархії відстоїть текст від джерела істини, тим тьмяніший його відблиск і тим умовнішим є співвідношення змісту та виразу. Отже, на вищому щаблі істина являється безпосередньому спогляданню для духовного зору, на нижчому — вона набуває характеру знаків, що мають суто конвенційну природу [13, 206-208].

Мислителі християнського Середньовіччя зробили важливий крок до розуміння специфіки символу як інструменту для вираження такого смислу, який не може вміститися в розсудково-дискурсивну тезу. Було встановлено, що символ є невичерпний, тому й герменевтичному методі, орієнтованому на дешифровку символічних іносказань, судилося довге життя. І в цьому значенні символічна структура – це певна "промовиста" форма, певне повідомлення про духовну й душевну атмосферу епохи. Символічність – це не етап розвитку культури, а її універсальна властивість.

Висновки

Гносеологічний статус символу в духовному житті Середньовіччя виражався декількома принципами. По-перше, символи існують як для приховування істини, так і для її виявлення, пізнання. По-друге, пізнання вищої істини можливе лише на основі розкодування символічних образів: саме в них закладено знання першооснов буття. Отже, істина, завуальована різними метафоричними висловами і прихована від нашого ока, є бажаною. По-третє, світ середньовічної людини – це символічний світ, у якому кожний предмет і подія щось символізують, а значить – несуть в собі смисли. З цього походять особливості існування людини в цьому світі та особливості пізнавальної діяльності. І нарешті християнська середньовічна філософія зауважує – символ має алегоричне значення і за допомогою нього людина через чуттєве пізнає надчуттєве,

тобто сферу трансцендентного.

Список літератури

1. Словарь философских терминов / За ред. В.Г. Кузнецова. – М.: ИНФА-М, 2005. – 734 с.
2. *Брянник Н.В.* Введение в современную теорию познания. – М.: Деловая книга, 2003. – 288 с.
3. *Керлот Х.* Словарь символов. – М.: REFL-book, 1994. – 602 с.
4. *Аверенцев С.С.* Софія-Логос. Словник. – К.: Дух і Літера, 2004. – 640 с.
5. *Ешби М.* Египетская йога. Философия просветления. Пер. с англ. – К., 1997. – 128 с.
6. *Пянзін С.Д.* Проблема співвідношення цінності і символу в неоплатонізмі раннього Середньовіччя. – 39-41. Знак. Символ. Образ. Матеріали міжвузівського науково-практичного семінару з проблем сучасної семіотики. – Вип. 6. – Черкаси.: УД.Ч. – 56 с.
7. Історія філософії. Словник / За заг. Ред. В.І. Ярошовця. – К.: Знання України, 2006. – 1200 с.
8. *Гадамер.* Актуальность прекрасного. – М., 1991. – 280 с.
9. *Хайдеггер М.* Гельдерлін та сутність поезії // Возняк Т. Тексти та переклади. – Харків, 1998. – 354 с.
10. *Ricoeur D.* De l'interpretation, essai sur Freud. – Pari. 1965. – 428 p.
11. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. – 340 с.
12. *Иоанн Дамаскин.* Полн.собр.соч. – СПб., 1913. – Т. 1. – 204 с.
13. *Гатальська С.М.* Філософія культури. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.
14. *Голан Ариэль.* Миф и символ. – М.: Русслит, 1993. – 375 с.
15. *Гадамер Х.Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 370 с.
16. *Флоренский П.А.* Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – 254 с.
17. *Святой Августин.* Сповідь. Пер. Ю. Мушак. К.: Основи, 1999. – С. 222
18. *Дионисий Ареопагит.* Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008(7). – С. 464