Сокол В. Б.

ФИЛОСОФИЯ СВЕРХЧУВСТВЕННОГО ЗВУКА В ДИАЛОГЕ ВОСТОК-ЗАПАД (РАЗВИТИЕ ВАЖНОГО НАЧИНАНИЯ А. ШОПЕНГАУЭРА)

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2007/2/100.html

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

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2007. № 2 (2). С. 223-227. ISSN 1993-5552.

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

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2007/2/

© Издательство "Грамота"

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

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

нашлось место в одномандатном округе, и он был вынужден выдвинуться самовыдвиженцем. В результате он проиграл выборы заместителю генерального директора ОАО «НЛМК» В.Смирнову. Ставленники комбината победили во всех липецких городских округах. Подобная диспозиция региональных элит по-прежнему продолжает приносить политические дивиденды «комбинатовской» элите. Возможность контроля в Липецке - важный ресурс, с которым новолипчане не собираются расставаться. Но, при всей ресурсоспособности «комбинатовской» элиты, следует признать, что её удельного политического веса пока не хватает для более или менее открытого противостояния О.Королёву. Вызовы инакомыслия в Липецкой области по сути дела приглушены, что лишает возможности «комбинатовцев» заручиться поддержкой представителей районных элит области и их ресурсов. В этом смысле может быть показательна ситуация с роспуском Елецкого городского Совета депутатов, на который решился О.Королёв. Вполне возможно, перед выборами, победа оппозиционной силы во втором по величине городе Липецкой области, могло бы усилить позиции «комбинатовской» элиты и подвергнуть коррекции легитимность О.Королёва и его ставленника, мэра Ельца В.Соковых.

«Лебедянская» элита. В последнее время всё увереннее начинает заявлять о себе достаточно молодая региональная элита, сформировавшаяся на базе крупнейшего игрока на российском рынке соков ОАО «Лебедянский». Экономические ресурсы предприятия – крупнейшего в России объективируют попытки его владельцев инкорпорации в региональную элиту. Ещё раньше председатель совета директоров ОАО «Лебедянский» единоросс Н.Борцов уверенно одержал победу в одномандатном округе на выборах в IV Госдуму РФ. По результатам выборов в Липецкий областной Совет депутатов 08.10.2006 года обладателями депутатских мандатов стали три представителя «лебедянской» элиты – сын Н.Борцова – Ю.Борцов, возглавивший совет директоров ОАО «Лебедянский», генеральный директор ОАО «Лебедянский» А.Кобзев и генеральный директор ОАО «Лебедянского гормолзавод» А.Кремнев. Три проведённых кандидата в областной Совет, безусловно, свидетельствуют о том, что лебедянцы никому не собираются уступать свои позиции. Экспансия «лебедянской» элиты в региональную власть, на наш взгляд, может быть вызвана с тем, что в их руках постепенно сосредотачивается достаточное количество административных, экономических и социальных ресурсов, позволяющих уверенно конвертировать имеющийся капитал в возможность формирования определённого депутатского лобби на областном уровне. Но, всё равно, следует признать, что основным направлением деятельности лебедянской группы является бизнес. Политический ландшафт Липецкой области достаточно стабилен, интересы основных игроков довольно прозрачны, а потому предполагать, что он будет подвергнут трансформации с учётом преференций «лебедянской» элиты, будет непросто.

Таким образом, можно отметить, что современный этап процесса элитообразования в Липецкой области характеризуется достаточно мягким противостоянием трёх региональных политических элит. Безусловно, у каждой из них разные возможности развития, в значительной степени, предопределяющие их политические стратегии. Последней корректировкой потенциала и амбиций региональных политических элит можно считать прошедшую кампанию по выборам депутатов Липецкого областного Совета 08.10.2006 г. Можно ли выдвинуть гипотезу о специфичности процесса элитного строительства на примере Липецкой области? Наверное, да, учитывая тот факт, что инкорпорация в политическую элиту происходит с помощью конкретных фильтров, в числе которых партийная идентичность игрока имеет гораздо меньшее значение, нежели экономические способности и близость к основным региональным элитам. Заслуживает внимания и тот факт, что по данным аналитического издания «Коммерсант - Деньги» четыре представителя Липецкой области вошли в список 60-ти самых богатых предпринимателей России. Причём, первое место занял председатель совета директоров НЛМК В. Лисин, а 20-ю и 21-ю строчку соответственно, занимают Н.Борцов и Ю.Борцов. Высокие позиции в способности влияния на принятие политических решений на областном уровне позволяет данным политическим лидерам занимать ведущие места в списках основных ньюсмейкеров Липецкой области наряду с О.Королёвым, П.Путилиным и М. Гулевским.

Список использованной литературы.

Скиперских А. В. Фактор НЛМК в легитимации политических элит Липецкой области. // Материалы международной научно-практической конференции. Екатеринбург. УрАГС. 2004. С. 226-229.

Гаман-Голутвина О. В. Региональные элиты России: персональный состав и тенденции эволюции(II). // Политические исследования. 2004. №3. С. 22-32.

Экономическое чудо с политическим эффектом // Коммерсант. № 165. 07.09.2004.

ФИЛОСОФИЯ СВЕРХЧУВСТВЕННОГО ЗВУКА В ДИАЛОГЕ ВОСТОК-ЗАПАД (РАЗВИТИЕ ВАЖНОГО НАЧИНАНИЯ А. ШОПЕНГАУЭРА)

Сокол В. Б.

Тюменский институт мировой экономики

Артур Шопенгауэр, как известно, явился первым видным европейским философом, серьезно принявшим авторитет ведической философии. Тем самым он проложил первый «мост» между европейской и ведической философскими традициями. Это утверждение верно хотя бы потому, что попытки описания иллюзии «мира-представления» как ведической «майи», а «мира ВОЛИ» как царства Брахмана Упанишад, выдержали испыта-

ние временем, получив в последующие века «молчаливое признание» со стороны как европейских, так и ведических философов, и потому могут полагаться успешными. Мы предлагаем самый почтительный *намаскар* (благодарность) смелому внедрению ведических философских категорий в интеллектуальную сокровищницу западной мысли, решительно предпринятому Шопенгауэром еще на заре 19 века, когда мудрость Востока только начинала проявляться на небосклоне интеллектуальной Европы сквозь мутные образы поэтических грез немецких романтиков. Вполне понятно, что при последующем проникновении ведического знания в западный мир, естественным образом становится очевидным факт, что немецкий философ сделал только первый шаг. Несмотря на свою эпохальность и неоценимое по важности значение, интерпретация Шопенгауэра на ведическую *сиддханту* (окончательное философское заключение Вед) с необходимостью требует дальнейшего совершенствования. На наш взгляд, прежде всего, нуждается в более глубоком обосновании онтологическое наполнение шопенгауэровской категории ВОЛИ, сопоставляемой философом с «лучшим сознанием» мира трансцендентного Брахмана, описанного в Упанишадах.

Философскую судьбу молодого Шопенгауэра, как известно, решающим образом определило открытие И.Кантом двойственной природы мира, разделившего бытие на феноменальную реальность «вещей-для-нас» и ноуменальный мир «вещей-в-себе». В то время как И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель пытались восстановить разрушенное Кантом мировоззрение «единого мира», стремясь найти точку опоры, которая помогла бы осмыслить жизнь сознания как целостное бытие, А. Шопенгауэр предпринимает «иной путь», поступив по отношению к поискам своих современников прямо противоположным образом. Философ начинает искать не примирения, а обоснования как раз непримиримой двойственности человеческого сознания и именно в этом он первым среди выдающихся мыслителей европейской философии, как мы уже отметили, со всей серьезностью апеллирует к ведической онтологии трансцендентной реальности. Шопенгауэр противопоставляет друг другу два вида человеческого сознания – эмпирическое, которое исследовал И. Кант, и иное, так называемое «лучшее сознание», в результате чего мир распадается на две никогда не пересекающиеся реальности: ноуменальный «мир воли» и феноменальный «мир-представление». «Мир-представление» подчинен шопенгауэровскому закону основания, а значит является иллюзией, порожденной *желаниями* «мира *воли*», онтологически первичного по отношению к «миру-представлению».

Границу «мира-представления», покрывающего иллюзией не только физические чувства, но также рассудок и даже разум (в кантовском понимании), Шопенгауэр обозначает ведической *майей* («то, чего нет») и ставит главной целью своего философского поиска решение вопроса, *что* же находится за этим покрывалом майи. Шопенгауэр пытается открыть «загадку» сверхчувственной *воли*, однако, несмотря на выдающееся продвижение, которое было совершено философом на пути ее онтологического обоснования, до сих пор остается неразрешенной ***проблема*** «онтологической пустоты» философского понятия «воля». Этот «диагноз» шопенгауэровской «воле» ставит Владимир Соловьев. Русский философ справедливо указывает, что «воля» ничего не прибавляет в позитивном знании сверхчувственного мира к тому, что уже сказал Кант, обозначив его как «ноумен» или «вещь-в-себе»; или к тому, что дает естествознание, вводящее в свой исследовательский обиход онтологически «пустые» понятия «энергии», «поля», «силы» и т.д. В этом Шопенгауэр оказывается истинным детищем возлюбленных им Упанишад, знаменующим в системе Ведического знания «начало трансцендентной жизни» [Сатсварупа 1992: 66], характеризующееся как раз описанием истины по методологическому принципу «*нети-нети*» (то есть, это – «не то» и «не это» и «даже не вот это» и т.д.). Упанишады дают «негативное» знание о том, чем реальность Абсолюта *не* является, «устанавливая Его нематериальность» [там же], тем самым обозначая Абсолют как нечто, что выходит за пределы шопенгауэровского мира-представления. Однако они не уполномочены открывать позитивное знание о сверхчувственной природе (шопенгауэровском мире «воли»), уступая в этом место Веданта-сутре («анта» означает «конец», то есть «окончательный вывод Вед»), а также многочисленным комментариям к ней, прежде всего Бхагавата-Пуране [там же].

Одна из причин онтологического «отсутствия» шопенгауэровской *воли* видится в том, что философ исторически был ограничен в полном доступе к ведическому знанию. В XIX веке Европа ничего не знала о Веданта-сутре. Ведическое знание через полупрофессиональные переводы фрагментов Упанишад только входило в сферу освоения европейской мысли элементами своего «начального образования» и это то знание, которое успел весьма плодотворно применить Шопенгауэр в своем философском поиске. Описание первичных характеристик шопенгауэровской «воли» и состояния «лучшего сознания» практически повторяют современное академическое изложение философского наследия Упанишад: «Они описывают Брахман как вечную непроявленную реальность, из которой исходят все проявления этого мира и в которой они вечно пребывают. Брахман недоступен для восприятия материальными чувствами, его описывают как *ниргуна* (не имеющий качеств) и *рупа* (не имеющий формы)» [Сатсварупа 1992: 66]. «Упанишады – это брахман, духовная основа мира, которой тождественна духовная сущность человека – атман» [ФС Фролова 1987: 496]. По словам *Брихад-араньяка Упанишады (3.9.26)*, Брахман «непостижим, потому что его невозможно объять» [Hopkins 1971: 39]. Упанишады придают особое значение медитации на безличный Брахман, акцентируя внимание на утверждении того, что Абсолют (Бог) не является обыкновенной материальной личностью. Поэтому, изучая Упанишады вне связи со всей ведической системой знания, легко может возникнуть ошибочное впечатление того, что в Ведах вообще отрицается существование Бога и какой-либо оформленной и живой сверхчувственной реальности в принципе (*шуньявада* – «все – пустота»), что и произошло в понимании Гердера, а за ним и Шопенгауэра, отвергнувшим присутствие Бога и вместе с Ним и всякое разнообразие каких-либо форм и качеств в «лучшем

сознании» (см. выше). Таким образом, Шопенгауэр отрезал себе путь к «разгадке» сущности своей «воли», «опустошив» ее содержание безличным «ничто».

Но уже в той же *Шветашватара Упанишаде* (3.19) образованый ведантист найдет вступление в позитивное знание онтологии Абсолюта: «У Абсолютной Истины нет материальных рук и ног, но у Нее есть духовные руки, которыми Она принимает все, что Ей предлагается» [Сатсварупа 1992: 67]. В целом предназначение Упанишад описывается следующим образом: «Описывая антиматериальные качества (*ниргунатва*) Абсолюта, Упанишады готовят почву для правильного понимания трансцендентной личности (Бхагавана), которая владеет всеми духовными богатствами и является конечным объектом всех форм медитации и *бхакти* (преданности)» [там же: 68].

Джордж Харт, известный американский индолог, описывает уже «высшее образование» Вед: «Бхагавата Пурана – одно из самых лучших произведений… На мой взгляд, сравниться с ней могут лишь немногие другие произведения индийской литературы» [Hart 1972: iv]. Бхагавата-Пурана начинается с того, что открывает онтологию сверхчувственного разнообразия ноуменального мира.

Самое интересное для нас из множества того, что открывает Бхагаватам, - это прямое указание на «разгадку» **онтологического субстрата** описанной сверхчувственной «недвойственной субстанции», являющийся именно тем недостающим элементом «воли» Шопенгауэра, который оставляет ее «пустым словом». Этот онтологический субстрат есть **«Звук»:**

Спаршас тасьябхавадж дживах сваро деха удахрита
Ушманам индрийани ахур антах-стха балам атманах
Сварах сапта вихарена бхаванти сма праджапатех

Душа Брахмы воплотилась в согласных, его тело – в гласных, чувства – в шипящих, сила – в полугласных **звуках**, а деятельность чувств – в семи **музыкальных нотах** (выделено мной – В.С.).

шабда-брахматманас тасья вьяктавьяктатманах парах
брахмавабхати витато нана-шактй-упабримхитах

Являясь **источником трансцендентного звука** (выделено мной – В.С.), Брахма представляет в этом мире Верховную Личность Бога, и потому он выше концепции проявленного и непроявленного. Брахма воплощает в себе полную форму Абсолютной Истины и наделен самыми разнообразными энергиями (Бхагаватам 3.12.47-48) [Бхактиведанта 1992: 501].

То, что на русском языке обозначено как «Звук», в Ведах включает в себя целую градацию понятий, объединяемую общим термином «*шабда-брахман*» (см. транслитерацию санскрита в тексте 48). Ближайший русский эквивалент к «*шабда*» - это «слово» или «звук», к «*брахман*» - «вездесущее, безличное, источник всех ощутимых проявлений реальности». Отсюда классический ведический постулат: «Все покоится в звуке!». «Брахма-самхита» утверждает, что «Звук» является истоком создания материального мира: «Источник всех божественных энергий, правит там, подобный оси, вокруг которой вращается всё сущее и великая восемнадцати-слоговая мантра [то есть насыщенная информацией «шабда», «Звук»], состоящая из шести частей, проявляется как шестиугольник [то есть тонкоматериальное воплощение «Звука», переходящее затем в грубую материю], также состоящий из шести частей» [Брахма-самхита 2000: 41].

В Ведах («Брахма-самхита», Ригведа) подробно, в конкретных процессах, описывается как «Звук» творит тонкую и грубую материю, причём грубая материя проявляется здесь как результат формирования тонкой реальности посредством «уплотнения» довербальных уровней «Звука» [Антология 2001: 288]. Из различных «степеней уплотнения» «Звука» уже проявляется энергия времени [Брахма-самхита 2000: 57], пространство и все остальные аспекты бытия, вокруг которых мыслил Шопенгауэр. Отечественный востоковед и философ Д.Зильберман дает следующее описание четырех уровней «звука» (речи) в соответствии с Ригведой («чатваравак») [Зильберман 1998: 161]. Речь на трансцендентном уровне «Звука» (para vac, или первый из четырех, самый тонкий уровень «Звука» - «пара») он называет «Запредельной Речью» и считает, что она представляет вселенную. В понимании Зильбермана, Запредельная Речь существует в качестве знания реальности о себе, она структурирована в то же время в виде космоса, будучи vanmaya, составленной из слов (или разделенной на слова). Далее para vac проявляет себя как pasyanti vac (речь от уровня «Звука» - «пашьянти», второго из четырех), которую Зильберман определяет как «зримое слово», отражающее космический аспект бытия и может быть также представлен комплексом «онтологических иллюстраций» (в хайдеггеровском смысле этого понятия) [Heidegger 1973], или в «эйдетических формах» (в их первоначальной платоновской интерпретации в произведении «Тимеус»). «Звуки» слов этого уровня рассматриваются как «всегда готовые для демонстрации, показа», хотя на самом деле и невидимые нигде и никогда. Предназначение этой дистинкции между «трансцендентным» и «зримым» словом состоит в логическом подведении к возможности дифференциации в деятельности и посредством деятельности, хотя сама эта дифференциация на данной ступени ещё не реализуется.

При дальнейшей объективации проявляется madhyma vac («Звук» - «мадхьяма», третий из четырех), который Зильберман определяет как «посредствующее, связующее слово, которое можно охарактеризовать также как cittavrittis – завихрения мысли»: мысленные корреляты речи – понятия, выражаемые словами, когда мы их произносим. В космическом аспекте – это дифференцированная, но не артикулированная в средствах деятельность, которой ещё надлежит попредметно обособиться. Madhyama vac – посредствующее звено между pasyanti и vaikhari vac (звук грубой речи «ваикхари», последний из четырех уровней «чатвари-вака»), то есть структурно-языковым и вокализированным в речи словом, когда оно произносится голосовыми органами человека и при этом ситуативно соотносится с разными объектами предметного мира. Чем более прогрессирует

попредметная объективация речи, тем менее тесным и обязательным оказывается отношение, связь между словом и объектом. В «пара», или трансцендентном состоянии они неразличимы, и об их отношении нельзя ничего сказать (nirvacaniyam). На стадии «пашьянти» имя и объект не дифференцированы, но и неразличимы в понятии, поскольку космос «онтологических картин» выражен в знании, по крайней мере, идеально (хотя он ещё не отделился от видимости), а отношение между ними в состоянии «мадхьяма» - лишь в понятии, с подразумеванием идеально-объектной разделенности. Отсюда можно предположить, что смысл знания как некоторого высказывания может быть каким-то образом схвачен без демонстрации его содержания, посредством показа его идеальной «структурированности». Человеческое понимание речи «снизу», от опыта, доходит до уровня «мадхьяма», когда принимают в расчет «идеальные объекты», либо же стремятся непосредственно организовать видимость «ваикхари» (что можно охарактеризовать как метод последовательного структурализма) [Kashmiri 1956].

Если принять звуковую первооснову сущего, понятия «воли» и «лучшего сознания» А. Шопенгауэра обретают «силу слова». Диагноз заболевания «пустого слова», поставленный Соловьевым, излечивается. Действительно, если «воля» онтологически есть «Звук», то Шопенгауэр в базовых положениях своего учения становится абсолютно прав.

Прежде всего, четыре уровня «Звука» прямо сопоставляются с четырьмя уровнями реальности, которые четко различает Шопенгауэр:

1) Сверхчувственный мир «воли», свободный от иллюзий «майи», не что иное, как трансцендентный «Звук-пара». Он также соответствует платоновскому миру «идей» и кантовскому миру «вещей-в-себе».

2) Мир явлений, находящийся под покровом «майи», в самом своем утонченном проявлении на уровне интеллектуального размышления (кантовский разум) соответствует вибрации «Звука-пашьянти».

3) Рассудочное созерцание, влекомое ментальными иллюзорными построениями всевозможных спекуляций, соответствует «Звуку-мадхьяма».

4) Чувственный уровень восприятия мира-представления, соответственно, приходится на так называемую «языковую картину мира» - уровень грубой речи или звука «вайкхари».

При этом бытие действительно четко раздваивается на:

1) мир «Звуковых» уплотнений и иллюзорных «завихрений» от образных идейных вибраций «пашьянти» через логические ребусы «мадхьямы» к грубой физической реальности «ваикхари» (мир-представление Шопенгауэра); и

2) трансцендентный мир чистой реальности, чистого «Звука-пара», обители девственных платоновских сверхчувственных «идей» и кантовских трансцендентных «вещей-в-себе» (мир как воля).

Эти миры, как мужественно отстаивал Шопенгауэр, принципиально несопоставимы. Их конфликт онтологически заложен в природе бунта-игнорирования трансцендентных «идеальных» прообразов («Звука-пара»), «звучащих» в «лучшем сознании» со стороны мира предметного, гонимого иллюзорными желаниями, что онтологически есть хаос вибраций «Звуков» «пашьянти», «мадхьяма» и «ваикхари». В этом - каузальное (причинное) бытийное основание того, о чем скорбит сострадание Шопенгауэра, когда он говорит о бессмысленных попытках наслаждать чувственные желания в погоне за иллюзорным счастьем, заставляющим эмпирическое сознание подобно «белке в колесе» вечно бегать по поверхности шара бытия, без какой-либо надежды погрузиться вглубь истинной реальности. Желания разума, рассудка и чувств, не связанные со своими «прообразами» в сверхчувственном мире «Звука-пара» подобны оторванному листку дерева, неспособного получать питательные соки от его корней. Даже исполнение этих независимых от изначальной «воли» желаний не дает живому сознанию реального удовлетворения, так как нет связи с «питанием» из «Звука-пара». Единственное, что дают эти желания, по Шопенгауэру, – это иллюзорные надежды, которым никогда не суждено сбыться, приносящим исключительно беспокойство и отчаянную усталость от многочисленных безуспешных попыток достичь необходимого покоя и удовлетворения. Поэтому Шопенгауэр справедливо считает, что нужно отказаться от таких независимых желаний, однако **не дает понимания** той динамики бытия, которая открывается за «отказом от воли», онтологию того «нового хода вещей», той особой «игры», которые при этом открываются лучшему сознанию. Онтологически подтвердить и разрешить шопенгауэровскую **проблему** размежевания трансцендентного «прообраза» «воли» как целого, как «ядра мира» и бунтующего «воплощения» как индивидуального «акта воли» помогает ведическая фонетика («Шикша» - одна из шести классических Веданг). Шикша описывает звуковое содержание ведических *мантр*, открывающих при авторитетном процессе озвучивания позитивный мир реального воплощения истинных (вне-иллюзорных) желаний чистого сознания (мир «Звука-пара») [Сокол 2005: 44-62].

Список использованной литературы

Антология мировой философии: Древний Восток. - Мн.: Харвест,2001.

А.Ч. Бхактиведанта Свами. Шримад Бхагаватам. Песнь 3. – М.: ВВТ, 1992.

Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма.- М.: «Эдиториал УРСС», 1998. – 448 С.

Сатсварупа дас Г. Очерки ведической литературы. - М.: ВВТ, 1992.

Сокол В. Б. Онтология сверхчувственного аспекта слушания в европейской и ведической традициях (диссертация). – Тюмень: Библиотека ТГУ, 2005.

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1987.

Шри Брахма-самхита. Живая суть пленительной реальности. - М.: Институт Ведической Философии, 2000.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2000.

George L. Hart III, A Rapid Sanskrit Method. Madison: University of Wisconsin Department of Indian Studies, 1972.
Heidegger Martin. An Introduction to Metaphysics. Yale University Press, New Haven, 1973.
Kashmiri Shaivism // The Cultural Heritage of India. V.3, Culcutta,1956.
Thomas Hopkins. The Hindu Religious Tradition. Encino, California, 1971.

СВЯТОСТЬ КАК СВЕТ: ТРАДИЦИОННОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

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

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

В каждой культуре существует своя мистика огня, солнца и света, причём необходимо отметить, что свет, как правило, связан с высшим божеством, будучи одновременно и божественным атрибутом, и символом явленности божества в мире людей. Важным моментом, характерным как для древнегреческой, так и для индоарийской культурной традиции следует считать то обстоятельство, что свет (солнце и огонь, отождествляемые со светом), понимаемый в качестве присущего божеству, был также связан и с человеком на том основании, что именно божество являлось прародителем человечества, само же творение божеством мира людей осуществлялось огнём и из огня. Подтверждения этой точки зрения можно найти у Гераклита, Платона, представляющего человеческие души в виде «огненной субстанции», содержащей «божественную искру», в Авесте [Лелеков 1992: 199]. Вполне вероятно, что такие характеристики света (огня и солнца), как способность давать жизнь, а также карать, стали отождествляться с функциями солнечного бога, сына верховного божества в древних религиях: бога солнца Аполлона в древнегреческой традиции, солнечного Атара, сына Ахура-Мазды в Авесте, Даждьбога, древнерусского бога света и солнца. На данном этапе необходимо отметить, что свет и бог - сын отождествлялись и воспринимались как посланники верховного божества, посредники между миром небесным и земным.

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