

В. И. Красиков

ОЗАРЕНИЕ
ТРАНСЦЕНДЕНЦИЕЙ:
в поисках Бога
и себя

DirectMEDIA

Владимир Иванович Красиков

Озарение трансценденцией

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11822133

*Озарение трансценденцией В поисках Бога и себя Монография: Директ-
Медиа; Москва-Берлин; 2014
ISBN 978-5-4475-3770-8*

Аннотация

В книге исследуется ментально-психологическое основание религиозности в человеческой душевности – трансцендентное. Выявляются смыслы трансцендентного в классическом монотеизме: особенности библейских онтологии, Ветхозаветного и Новозаветного Бога, проблемы медиации и складывание основ современного типа человека. Предлагается и аргументируется концепция перманентности религиогенеза, анализируются особенности современного его этапа.

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1	7
§ 1.1. Природа религиозности	10
§ 1.2. Трансцендентное	26
§ 1.3. Религиозные онтологии	62
Конец ознакомительного фрагмента.	69

Владимир Красиков

Озарение трансценденцией

ВВЕДЕНИЕ

Колыбель качается над бездной. Заглушая шепот вдохновенных суеверий, здравый смысл говорит нам, что жизнь – только щель слабого света между двумя идеально черными вечностями.
Владимир Набоков

Леденящий ужас, переходящий вместе с вами из сна в явь, когда вы на время выскальзываете из нечеловечески-жуткого кошмара и как молитву повторяете: «Этого нет, этого не может быть».

Восхищение-подавленность безмерностью нависающего над вами, слепящего мириадами звезд и галактик, звездного неба – где-то в южной ночи.

Гибельный восторг и трепет заглядывания в пропасть, когда вы судорожно-намертво цепляетесь за ускользающие опоры, слегка отодвигаясь от края, для того лишь, чтобы вновь и вновь испытывать пьянящее кружение в голове «опрокидывания себя» в бездонное.

Экстаз сексуального растворения в партнере и в безмерности видо-полового инстинкта, когда чувствуешь себя

лишь частичкой безмерного и вечного Целого, звеном эволюционной цепочки, простертой из бесконечности в бесконечность.

Щемяще-тоскливая память прежних радостей – остро-чувственных дней здоровья, неведения и беззаботности – и безумие обреченности от ясного знания надвигающей неминуемости смерти.

Вот лишь некоторые адресования трансцендентного и трансценденции, сильнейшей гаммы чувств, сопровождающих наши *безмерные* переживания. Именно они единственно и индицируют, репрезентируют опыт соприкосновения с трансцендентным.

Искусство, религия, философия, а где-то и наука являются собой попытки ухватить в образах и мыслях эти чувства, клубящиеся на краях нашей повседневности. Чувства редкие, «громоподобные» – по сути, берега, окаймляющие неспешное течение нашего жизненного потока.

Неуловимое, ускользающее от попыток заключения в оковы дефиниций и ментально-соразмерной представимости, не только невидимо и повсеместно присутствует в основных сферах нашей душевности, но и определяет ее главные идентификации. В философских и научных картинах мира оно форматирует сам «естественный мир», полагая пределы его существования и помыслия. В религии и этике дает высшее санкционирование как должному и порядку, так и inferнальному и хаосу. В психологии инициирует и устанавлива-

ет крайние точки страха-отчаяния и веры-надежды.

Трансцендентное сопровождает нас всю нашу сознательную жизнь. И оно изменяется вместе с нами. От детского ужаса в темной комнате и скрипа дверец шкафа – к юношеским обмираниям от страшно-загадочной девичьей тайны – к зрелости напряжения проникновения в «знаки бесконечности» природы и разума – к старческой безмерности ностальгии по невозвратному, завершающейся осенением кладбищенских крестов.

ГЛАВА 1

БОГ В ГРАНИЦАХ ТОЛЬКО СОЗНАНИЯ

Для человека, сведущего в истории философии, название главы имеет явную отсылку к кантовской «Религии в пределах только разума» (1793), но, разумеется, не только к позиции И. Канта. Последний все же остался, несмотря на новые антропологизирующие тенденции в последнее десятилетие своей творческой биографии, рационалистом и утилитаристом в интерпретации религии. Много нового внес в понимание иррационально-рациональной природы религиозности как психологизм в философии (Л. Фейербах, «философия жизни»: Г. Зиммель, В. Дильтей, А. Бергсон и Ф. Ницше), так и философствующий психоанализ (З. Фрейд, К. Юнг и др.). Границы сознания были расширены за счет равноправного включения сюда волевой, эмоциональной, страстной сторон, в рамках которых осуществляются наши, казалось бы «чистые», мыслительные акты определения, оценивания, понимания и объяснения. Если Кант лишь констатировал наличие идей чистого разума, к которым отнес и идею Бога, не ответив в конце концов на вопрос об источнике их происхождения, то «психологизирующие философы» активно разрабатывали эту тему, предложив ряд интересных ва-

риантов объяснения. На базе этих источников и сформировалось понимание религиозности, которое рассматривается в первом параграфе этой исходной главы.

В поисках исходных ментальных ареалов обитания религиозной веры я не мог не идти вслед за наиболее убедительными для меня философами – в попытке соединить рациональное и иррациональное в интерпретации религиозности, не имея, к тому же, собственного позитивного религиозного опыта. В отношении же осмысления «альфы и омеги» религиозности – трансцендентного – я стремился опираться более на авторитетные эмпирические свидетельства виртуозов аскезы, профессионалов в достижении состояний трансцензуса (медиации?), полагая, что если кто и имеет наиболее достоверные свидетельства, то лишь они. Они – те же профессионалы, теоретики и практики, как и те ученые, которым мы также доверяем в отношении постижения тайн природы.

Любое, даже самое замысловатое учение, хитроумную концепцию можно относительно просто изложить в виде простого набора аксиом и алгоритмов. Свойство упрощать и схематизировать мир, подменяя в конце концов сам мир упрощенной схемой: мифом, религией, философией или же наукой – образует остов любого воззрения на мир, начиная с древнего человека («реальность есть то, что я переживаю») и кончая современным (Кант: разум не черпает свои законы из природы, а априори предписывает их ей). Анализ особенностей одной из наиболее влиятельных таких схем – религи-

озных онтологий – и составляет содержание третьего параграфа.

Одновременное появление, длительное, вынужденно-симбиотическое сосуществование религии и философии, наличие мощной традиции религиозной философии в истории мировой, светской в целом, философии, влияние конфессионального разума на региональную философскую специфику – проблемное поле завершающего параграфа первой главы.

§ 1.1. Природа религиозности

Существует бездна объяснений причин появления в душе человека состояний, квалифицируемых как «религиозные». Объяснения, в принципе, сводимы к причинам: «врожденным», «благоприобретенным» (личностным развитием), «навязанным извне» (культурой, какой-либо группой). Так же, как многоаспектны сами религиозные состояния, выражимые и в позитивной (любовь, торжественность, благоговение, умиление, умиротворение и пр.), и в негативной (страх, одиночество, отчуждение, покорность, деперсонализация, рессентимент и т. п.), и в нейтральной (гармония, единение со всем сущим, присутствие Другого и т. д.) шкалах оценивания. Всем этим объяснениям не отказать в проницательности. Все это присутствует – и в виде причин, и в виде состояний. Задача, может быть, заключается в том, чтобы показать возможные типы комбинаторики искомых причин и описываемых состояний, или же исторических форм религиозности, в их связи с социокультурно обусловленными доминирующими типами личностей в ту или иную эпоху.

Религия, как и искусство, и мораль, принадлежит к древнейшим (первичным) формам общих «специализаций» в душевной самореализации, появившихся еще на заре времен из изначального синкретизма мифа. Эти «специализации» порождают, вновь и вновь, во всяком поколении, яркие свое-

образные манифестации исторически-конкретных религиозных, этических и эстетических чувств. Как бы ни прогрессировали знания и технологическая практика, эти архаичные формы будут вновь и вновь воспроизводиться в новых оболочках. Они столь же органичны нам, как и базовые чувства: любви, ненависти, страха, умиления, любопытства и пр. Вероятно, это потому, что древние формы душевности являются каждый раз историческими, социокультурными *формами канализации этих чувств*, т. е. общеприемлемыми и нормативными в разные времена религиями, искусством, моралью. Особенность подобных первичных специализированных (по склонности) манифестаций в том, что они имеют сложносоставной характер и могут «произрастать» из одного и того же общего душевного материала. В одних характерных типах личности из этого общего материала «вырастет» религиозность, в других – искусство либо обыденное морализаторство. Всеприсутствие в антропологическом репертуаре каждый раз богатства типажей приводит к тому, что любая эпоха всякий раз рождает своих религиозных гениев, мудрецов и художников. Однако эпоха эпохе рознь: по характерным социокультурным обстоятельствам, политическим судьбам и экономической причинности. Соответственно, внимание общества захватывают, т. е. оказывают определяющее воздействие на формирование систем ценностей и норм, те или иные, *более востребованные общим ходом дел*, типы личностей. Это рождает «эпохи» религии, искусства,

философии или же науки.

Итак, в нашей душевности присутствует *общий спектр интенций*, служащий стартовой основой развития как религиозности, так и эстетических либо этико-политических профилей в душевной самореализации людей. Интенции нам душевно вменены, но их соответствующее оформление в личностный профиль верующего, художественно или же общественно озабоченного человека может происходить как в итоге собственного опыта развития, так и могут быть навязаны извне обстоятельствами или же людьми. Обратимся же теперь к описанию соответствующей комбинаторики интенций и социальных состояний, порождающей религиозность.

Каждый, кто имел возможность наблюдать всерьез религиозных людей, не мог не заметить таких важных обстоятельств в проявлении их религиозности, как *основательную захваченность и многосторонность*. Для них религия – это не «концепция», а сама «жизнь» в ее основе, в многообразии ее проявлений, так же, как, к примеру, для подлинного художника тем же самым является его искусство, а для философа его философия есть одновременно его образ мыслей и жизни.

Потому, пытаясь определить, обозначить исходные религиозные основания, следует исходить из этой очевидной органичности религиозности для человека, ее тотального по отношению к «жизни» характера. Так же, как при других условиях и в иных людях, может сложиться и другая «тоталь-

ность»: искусства либо же этики или политики. Социальные условия, социальные группы, характерные языки с их «словами» могут меняться, однако «антропологическая природа» (характерные ожидания и стремления) остается неизменной, продуцируя извечный, хотя и исторически аранжированный, социальный репертуар, органичной частью которого является религиозность известного большого количества людей.

Итак, мы исходим из двух методологических положений относительно понимания природы религиозности: ее фундаментальности и многосоставного характера. Она возникает из того же источника, что и сама жизнь человека в многообразии ее смыслов, из того же источника, что и «добро и зло», «прекрасное и безобразное», «истина и ложь». Что имеется в виду?

Исходно нерелигиозная религиозность укоренена в нас, как и в живом вообще, являясь важнейшей стороной инстинкта самосохранения – веры в широчайшем значении этого слова. Вера, вне своей религиозной либо иной конкретной артикуляции (вера в кого-то или во что-то), – это жажда жить и благоденствовать, длить и длить свое бытие, усиливая его значимость. Это самодопинг живого существа, самоусиление, самоподдерживание жизни, устремленность на переживание перспективности и значительности своего существования. Все, что обеспечивает длимость и значимость, не ставит его под угрозу – заслуживает веры. Вера как

состояние подобного переживания есть потому неотъемлемое основание любого сознательного существования. Она – законная и послушная дочь родового инстинкта самосохранения, чудовищного господина всего живого. Это ментально-психологическое обеспечение (форма) инстинкта самосохранения, «аура» жизни. Отсюда особая «сила» религиозности, или захваченность верой, которая находит своего конкретного адресата: человека, которому приписываются особый статус или же совокупность убеждений, называемых абсолютными.

Итак, религиозность имеет своим корнем витальную веру, которая находит свои яркие и зримые воплощения в людях и символах. Но каким образом это происходит?

Вера («как таковая») образуема из многообразнейших душевных проявлений, ориентаций и предпочтений. Большинство из них может быть представлено в виде 4 категорий ориентаций-предпочтений:

1. Избегания: страхов, беспокойств, страданий, угроз утрат, чувств бессилия, малоуспешности, вины, отчаяния, разочарования и т. п.;

2. Поиска: безопасности, значительности, форм единения с другими, объектов любви и управления, благ и сопряженных с ними позитивных ощущений, позитивных неожиданностей и пр.;

3. Заботы о сохранении, приумножении своего позитивного;

4. Надежды, представляющей ожидание, алкание иного, более благосклонного по своей интенсивности.

Вполне очевидно, что подобные человеческие интенции могут порождать разнообразные мировоззренческо-поведенческие системы. Что же приводит к конфигурированию из них именно душевных профилей религиозности?

Мы уже отмечали, что постоянно существует древняя форма душевности, реализующая себя в искусстве, религиозности и морали. Это особо устойчивая сфера душевности, организующая и канализующая акты воображения, оценивания и эмоционального отношения к действительности.

Ее значение, по-видимому, состоит в том, что, во-первых, она стала истоком и постоянным арсеналом другой, исторически более поздней сферы душевности, ответственной за организацию актов мышления и самопонимания. Это сфера его (персонализации) и рациональности. Помимо исторического аспекта есть еще и антропологический: в развитии ребенка вновь и вновь повторяется это исходное становление его и рациональности из материалов воображения, веры, оценивания и эмоциональности.

Во-вторых, рационализируемое всегда имеет в качестве своих пределов нерационализируемое, а персональное – бездну не-персонализируемого. Прекрасное, абсолютные ценности и трансцендентное – лимитируют познание и саморазвитие. И не потому, что кто-то запрещает их превосходить, такое случалось не раз, просто всякий раз не могут не пола-

гаться новые пределы – опять-таки в сферах древней душевности.

Наконец, в-третьих, важнейшее влияние сферы душевности, «ответственной» за воображение, оценку и желание, на исторически более позднюю сферу персонализующегося разума заключается в том, что именно здесь всегда формируется *трансцендирующий порыв* к раздвиганию прежних пределов познания и оценки. Трансценденция есть форма неистового желания, этического пафоса и стремления к переоценке.

Итак, ограничиваясь религиозностью, заявим, что ее конфигурирование связано, во-первых, с историко-антропологическими особенностями становления первых форм рациональности и персоны (в филогенезе и онтогенезе); во-вторых, с сосуществованием и взаимным лимитированием в наших душах сферы воображения, эмоций и оценивания – и сферы персонализующегося разума.

Религиозность является имманентной составляющей, аспектом исторических форм рационализации, персонализации и трансцендирования.

Суть рационализации во все большем «овладевании» реальностью посредством все более абстрактных понятий и в методическом достижении определенных практических целей путем все более точного исчисления адекватных для этого средств. Персонализацией же обозначается постепенное историческое самообособление индивидуального сознания.

ния от гомогенно- коллективного и становление его суверенно-личностных форм. Под трансценденцией понимается духовная деятельность, включающая в себя этический пафос, волевую устремленность, мыслительную активность, направленную на испытание и пересмотр пределов постижения себя и мира.

Первая форма рационализации, породившая и первые развитые религии, и первые философские системы, представляла в виде специфических начальных форм абстрагирования, моделирования и лимитирования пределов.

Начнем с абстрагирования. Эта тема необъятна. Мы же в данном контексте хотим обратить внимание на своеобразие именно религиозного абстрагирования.

Само абстрагирование когда-то только формировалось, устанавливалось в переходе от «мифа к логосу» или же от чувственно- наглядного, образного мышления к собственно понятийному. В этой, так сказать, «экспериментальной» или «революционной» фазе становления еще не были отработаны и зафиксированы нормы, правила и традиции понятийного функционирования. Соответственно, в первых прорывах познания, в обозначении *необычного* широко использовались прежние, чувственно-образные средства, принимавшие форму *шока, откровения*.

Эмоциональная память этих открытий (абстракций-потрясений¹) социально-генетично заложена в религиозно-

¹ Открытие душевного мира внутри человека: «мир идей», «я», «Атман». Об-

сти кактаковой, составляя онтогносеологическую и феноменологическую основу, преддверие, необходимость «чуда», «инога» — в отталкивании от повседневности. *Память об этих потрясениях и есть денотат религиозных объектов.* Эта память вновь и вновь обновляется в актуальном религиозном опыте потрясений молодых разумов, переживающих, в разной степени интенсивности, эти мироразмерные и мирообъемлющие категории, и не в отстраненно-рациональной форме философии, а в эмоционально-напряженной наррации рассказов о вселенской драме борьбы сил добра и зла, греха и добродетели. Религиозная (мифологическая) «рациональность» отличима «философской размерностью» в соединении с субъективным устанавливанием правил и норм посредством своеволия желания и воображения.

Теперь об особенностях моделирования. Рациональность — «интеллектуальная машина» продуцирования смыслов и самой «реальности» в ту или иную эпоху, потому и так много исторических, социокультурных ее типов. Препарировав реальный чувственный мир путем процедур абстрагирования, т. е. выделив (сконструировав) ключевые понятия (образы), рациональное, т. е. упорядочивающее, мышление затем моделирует, создает конфигурации значений «мира», «реаль-

щие утверждение об объективном мире, полагание его «основы» или же «субстанции»: «атомов», «мысли», тех или иных физических субстанций, «Брахмана», «Бога». И самые большие потрясения в виде «прозрения» неких универсальных законов мироздания: «Логоса», «Дао», «гармонии», «причинности» и пр.

ности», полагаемые «непосредственной данностью» в той или иной культуре, порождением которой является сама рациональность. Становящееся мышление – и «доосевой» эпохи общечеловеческого развития, и любое детское мышление доподростковой стадии – не способно еще к дифференциации своего восприятия, для него «то, что волнует» равнозначно «тому, что существует», – соответственно, оно интенсивно продуцирует в своем содержании «религиозные объекты». Это антропоморфные мысленно-чувственные образования, проецируемые (полагаемые) этим типом становящегося мышления в самую объективную реальность. В итоге возникает картина мира, составленная из комплексов ощущений и произведений первых опытов абстракции, картина мира, управляемая своими специфическими законами всеобщей связи и «тайной симпатии (сопричастия)».

Любая рациональность, помимо своеобразных «техник» абстрагирования и моделирования, отличима установлением некоего общего формата, масштаба, в рамках которых и осуществляется деятельность «овладевания» и постижения. Эти устанавливания (полагания) воспроизводят, по сути, фундаментальные ограничения человеческого опыта, как они представляются в то время: пределы его «нормальных» форм и его «измененные» состояния. Религиозное форматирование, как и философское, имеет принципиально мирообъемлющий характер. Абстрагирование имеет здесь тенденцию восходить до предела помыслия, равно как и *стрем-*

ление к интенсификации качеств: могущество > абсолютное могущество; знание > всеведение и т. п. И, наконец, религиозное «форматирование мира» в некоторых своих важных результатах представляет собой духовную манифестацию особых значимых переходных форм повседневности: болезни, сна, галлюцинаций, экстатических состояний и пр.

Другой интеллектуально-психологический процесс, специфические формы протекания которого в филогенезе и онтогенезе порождают религиозность, – это *становление личности, или персонализация*. Под «персонализацией» понимаются развитые, зрелые стадии индивидуализации, имеющие скорее факультативный, чем социально-обязательный характер.

Индивидуализация социально необходима в человеческом обществе, состоящем из самосознающих единиц, представляет собой процесс самообособления отдельного сознания, базирующегося на количественных параметрах – простых внешне- физических и психологических отличиях от других. Индивидуализация – предуготовление персонализации, самих возможностей ее старта. Персонализация – последовательность самоотличений, где их материалом выступает душевность: развитие в каком-то направлении собственных психологических качеств, их самоотчетность для сознания или рефлексивность. Персонализация исторична, т. е. имеет свои нормы с соответствующими признаками, в зависимости от эпохи, региона, цивилизационного типа. Ну

а где есть норма, есть и эксцессы: *недоразвитость и прехож-
дение пределов.*

«Норма» религиозности формируема в нарушениях «норм» персонализации. Религиозное отношение к действительности возникает естественным образом (не только через навязывание традиции): либо как следствие инфантильности, поиска духовного патронажа, либо как следствие, форма реализации развитой персоны, сформировавшейся на особых, необыденных путях идеалистической ориентации и притязаний, возлагания на себя большой ответственности, миссии.

Религиозные формы – относительно людского состава: кто и каким образом – производимы и поддерживаемы именно подобными двумя «экстремумами» персонального развития. Люди, относящиеся к среднему уровню персонализации (данного исторического периода и региона), т. е. нормальные, типичные во всех отношениях для данной среды, составляют основу обыденности как видовой нормы воспроизводства человеческой жизни. Разумеется, они имеют мировоззренческие запросы, которые удовлетворяются, в том числе и религиями, имеющимися в традиции, если период социальной жизни стабилен, или же создающимися актуально, если имеет место быть кризисное развитие. Однако в большинстве своем доминирующий их интерес – жизненно-видовой, обыденный, неидеалистический: собственное преуспевание, семья, какие-либо социальные ценности. Рели-

гия для них является необходимой лишь в том отношении, в каком необходима сама традиция, обычай. В этом смысле религия являет собой некоторые специфические компоненты привычного, размеренного образа жизни, такие как: терапия, утешение, сакрализация и т. п.

Адептами религиозности как *доминирующего жизненно-го интереса* становятся либо «аутсайдеры», либо «призванные». Либо «нищие духом» – люди, неспособные к успешному освоению нормы развития личностных задатков, либо «богатые духом», личностными задатками специфического характера и направления реализации. Люди, неспособные к культивированию суверенного личностного «я», ищут компенсации в «суперего»: Бога, пророка, гуру. Напротив, люди, чувствующие в себе «силы необыкновенные» и, вместе с тем, тщеславно-эгоистические, желают и способны дать первым искомое: «спасти» их от собственной ущербности. «Спасая» других, они спасают и себя, получая самореализацию своих явно неординарных «божественных» эго-задатков.

Это две половинки одного целого, два полюса одного магнита, паства и лидеры, низший и высший уровни персонализации. Религиозность, таким образом, сопряжена с процессами персонализации, вызываемая ее ненормальными, экстремальными формами (min, max). «Вызываемая» – имеется в виду, что означенные категории людей непосредственно порождают своим поведением, своими сознаниями живую,

актуальную, напряженно-интенсивную религиозность в виде новых религий, культов либо поддерживают старую, как наиболее рьяная часть верующих традиционных конфессий.

Само качество религиозности, как и качество других важнейших состояний человеческой душевности, создается лишь в итоге особого трансформационного скачка, перерыва количественного развития, набора признаков и относительно быстрого, «моментального» возникновения новой душевной формации. Этот скачок связан с прорывом некоторых душевных пределов, и потому сама его возможность обусловлена сначала нахождением у этих пределов, знанием их, исследованием их, предполагает развитую рефлексивность и ее производную – высшую творческую способность *трансцендирования*.

Трансцендирование – вершина и последняя тайна религии, равно как искусства и философии. Трансцендирование – сплав рефлексии и интуиции или интуиционное развитие рефлексии, в известном смысле ее краткосрочное «превозмогание». Результатом трансцендирования и является *полагание*, т. е. внезапно возникающее ясное, отчетливое, убежденное утверждение новой онтологии, существование религиозных объектов или трансцендентных сил, в финале – Бога («озарение верой»).

Как объяснить само существование трансцендирования, почему есть сама его идея? По всей видимости, трансцендирование – органичное и обязательное следствие развито-

го разума (рефлексии) и развитой душевности, знающей себя, ищущей, значит, также рефлексивной. Трансцендирование – завершение и полнота рефлексии. В своей понятийной форме рефлексия, или определительная сила мышления, избирательное самоотчетное внимание, экзаменует сами процессы рождения понятий, наделяет их пределами, форматирует их границы. Устанавливается фундаментальная очевидность соответствия мира конечных единичных вещей и мира понятий, смыслов. Вместе с тем что-то другое в нас (интуиция) озадачивает нас догадкой несоответствия и устремляет нас в глубокое сомнение, отталкивает от чувственной очевидности к умозрительным конструкциям «беспредельности», «бесконечности», «безначального» и т. п. Догадкам и метафизическим спекуляциям относительно природы этого другого и посвящена практически вся история философии и теологии.

Между тем трансцендирование как «топтанье у пределов», «тщета противопоставления» правилам чувственного мира чего-то превосходящего, издревле имеет свой чувственный коррелят, свою реальность. При соответствующем развороте жизненного внимания это другое, источник трансцендирования, приобретает вполне онтологический статус для нас, сравнимый со статусом повседневности. Я полагаю, что это так называемые *измененные состояния сознания*, которые сопряжены всегда с органическими изменениями. Они суть единственная имеющаяся в нашем распоря-

жении чувственная сертификация трансцендентного. Только во сне, видениях и всякого рода ненормальных нервных состояниях, вторгающихся в повседневную жизнь, религиозная логика получала опытный материал, который оказывался пригодным для иллюстрации влияния невидимого.

Таким образом, хотим мы этого или нет, идея трансцендирования органична нам. Это обусловлено как устройством нашего разума: наделение пределами (вещей, понятий) и осознание самой их условности, так и нашей психофизиологией: нормирование поведения и переступание норм, утверждение обыденного и устремление к необыденному.

Итак, рассмотренное позволяет умозаключить: трансцендирование соединяет в себе процессы рационализации и персонализации, представляя собой собственно креацию «трансцендентного». Само представление о Боге и есть Бог. Энергии души возводят историческое здание «трансцендентного» в превращенных формах религий, однако ее истинная форма – манифестация метафизической ценности нашей экзистенции.

Интернальность рождения идеи Бога не означает, что у нее отсутствуют какие-либо внешние корреляты. Она символизирует неподконтрольные, и вне и в самом человеке, силы хаоса, «само по себе непостижимое». Кроме того, религиозные взгляды являются коллективными репрезентациями и эвокативными стимуляторами моральной и органической (видовой) жизни.

§ 1.2. Трансцендентное

Таким образом, мы выяснили, что трансцендирование (или трансценденция) соединяет в себе процессы развития абстрагирующих и упорядочивающих способностей человека (рационализации), становления качества его самоосознания (персонализации), представляя собой процесс творения особой идеи «трансцендентного». Но как реально, в жизни выглядит трансценденция и как предстает итоговое – трансцендентное?

«Трансцендентное» (лат. выходящий за пределы) – идея, которая обозначает совокупность смыслов, выражающих аспекты ограниченности нашего восприятия, воображения, мышления и постулирует наличие некоего «запредельного» бытия.

Трансценденция и ее результат, трансцендентное, являются итогом рефлексивного самозамыкания опыта постигающего мышления, обладающего к тому же богатым воображением. Проще говоря, развитый интеллект способен спроецировать себя в позицию осмотра себя же, в своих границах, как бы «со стороны». Этот взгляд определяет контур существующего («естественного», «человеческого») и стремится определить как его условия и границы, так и его «последние причины». Если сама рефлексия является, вероятно, результатом внутреннего развития мышле-

ния: его дифференциации и интервализации его сфер («я» – «не-я» и другие внутренние диспозиции), то *стремления* прейти границы конечности и условности, скорее всего, имеют иррациональную, витальную природу «жить-и-не-умирать». Идея «трансцендентного» – дитя сочетания высшего усилия мысли (рефлексии) и высшего усилия воображения (конструктивной фантазии), ведомое тем же, что ведет сочетание мужчины и женщины, – порывом к бессмертию. Из этого и рождаются так называемые «метафизические характеристики» человека.

Так, устремленность нашего сознания к своим пределам и «за них» свидетельствует о его *безмерности* – нежелании удовлетворяться своей «мерой», уделом; желании освоить как можно большую бытийную сферу, утвердить себя в ней. Человек – существо, постоянно раздвигающее свои пределы, имеющее интенцию к экспансии в бытии. Соответственно, «трансцендентное» – это постоянно ускользающий и расширяющийся «предел» этого стремления самоутверждения и самоупрочения человека в сущем. Отсюда высокий ценностный статус идеи этого предела и «запредельного» в нашем сознании – ведь они выступают фундаментом (предельным) обоснованием и объектом веры, поддерживающими наш опыт и наши картины мира.

Сначала несколько слов об общем понимании генезиса «трансцендентного» в нашем сознании. Как бы ни решался вопрос о наличии денотата «трансцендентного», это все

же, прежде всего, «абстрактная идея» и получаемая абстрагированием. Однако похоже, что это особый вид абстрагирования, отличный от обычного, который предстает обыкновенно в виде неспешной, размеренной, созерцательной деятельности отвлечения от одних свойств предметов, явлений как «несущественных», полагание других – «сущностными». Думаю, абстрагирование, в итоге которого получаемы «трансцендентные объекты», имеет дело с особыми явлениями человеческого опыта и само есть особое, необычное состояние. *Денотат «трансцендентного» – пределы человеческого опыта и его приграничья – «сумеречные», по степени «ясности и отчетливости», зоны нашего сознания.*

Именно в силу своей «сумеречности» они малодоступны «светлой» артикуляции и дескрипции со стороны размеренного интеллекта. Последний представляет собой своего рода «чистую деятельность», редуцированную от аффектов, «темных, иррациональных страстей», которые, однако, никуда не уходят, не оставляют нас, лишь сгущаются у «границ», становясь, собственно, ими: надеждой, страхом, ожиданиями благоприятного и избеганиями негативного, заботами, жадой любви, отчаянием и мн. др.

Рациональный, деятельностно-оперирующий центр, генерирующий свет сознания, окружаем иррациональными границами существования. Такое может открыться лишь в особом, трансформационном опыте – опыте измененных состояний сознания, а абстрагирование-встреча с подобными со-

стояниями будет иметь вид «абстрагирования-потрясения». Оно может инициировать особую форму личностного развития («второе рождение», «обращение»), связанное с особым, интуиционным путем развития рефлексии и актами озарения-полагания (креации, трансцендирования) новой онтологии «трансцендентных объектов».

Трансцендирование, или акты полагания «трансцендентного» – последняя тайна и религии, и философии, и науки, если таковые понимаются в своем крупномасштабном измерении. Единственная чувственная сертификация трансценденции и порождаемых ею объектов – измененные состояния сознания некоторой части людей, находящихся в экзистенциальном событии «пробуждения», «призвания» – у «религиозных виртуозов» в религии, рефлексивных личностей в философии и науке. В том, вероятно, и базовая функция религиозности, имманентной антропологической составляющей, что она есть «движущая страсть» личностного характера в познании и самопознании. В том смысле, что рождение личности есть всегда «религиозное событие».

Религиозная трансценденция представляет собой, по-видимому, сочетание процессов религиозного абстрагирования (порождения трансцендентных объектов, репрезентирующих сумеречное приграничье опыта) и субстанциализации – полагания, приписывания этим идеальным «объектам» статуса действительности (креация новых онтологий). Религиозное абстрагирование превращает «силы», «стихии»

из континуума внешних сил (природы) и внутренних сумеречных зон, окаймляющих пределы нашего опыта, – в сгущения Сил, Личностей, Законов.

Коль скоро трансценденция как таковая, а не только религиозная, является синтезом процессов рационализации и персонализации, представляя собой *высшее выражение сочетания сфер воображения, оценки со сферой разума*, то вполне понятно существование и ее художественных, нравственно-экзистенциальных форм, где ищутся, в попытках преодоления, пределы эстетического и экзистенциального опытов. Вероятно, чуть позже появляется философская форма трансценденции, потом и производная от философии – трансцендирование в научном познании. Необходимо помнить о том, что трансценденция, являясь высшей формой развития рефлексивных способностей, свойственна прежде всего душевно зрелым, одаренным проницательностью и силой воображения людям. К актам трансцендирования, таким образом, способны лишь *виртуозы* – достигающие наибольших успехов, признания и влияния в обозначенных сферах.

Религиозное трансцендирование, похоже, более целостный акт, чем, к примеру, художественное или этическое трансцендирование. Может быть, потому, что исторически исходно в его основе находился порыв к нравственно-экзистенциальному самоопределению и совершенствованию первых «персон» – становящихся личностей из высших

и средних слоев, имевших больше социальных возможностей для продвинутой персонализации. Виртуозная религиозность (пророков, религиозных подвижников, аскетов), в отличие от прежних, традиционно- мифологических, коллективистских форм с их функционерами-жрецами, и была, наряду с философией, первой формой личностно-нравственного форматирования, мировоззренческо-экзистенциальных поисков. Рефлексии подвергался весь образ жизни: Как живу? Почему так живу? Отчего так страшно и стыдно? Соответственно, религиозное трансцендирование – также тотальный экзистенциальный акт творчества и полаганий, в ходе которого меняется сама жизнь религиозных виртуозов – людей неординарных, только и способных к радикальным самотрансформациям.

Трудности объяснения религиозной трансценденции обусловлены теми обстоятельствами, что сами ее носители, сообщая нам описания своих состояний, часто объединяют в одно *три* внутренне отличных ингредиента.

1) Процесс предварения и достижения самого искомого, особого состояния «религиозного трансцендирования». Он включает в себя серьезные волевые усилия, психофизиологические и ментальные трансформации.

2) Обретенное, сам уже полученный результат как новое, небывалое жизненное состояние, качество, резко отграниченное от повседневности.

3) Собственно новое понимание как рефлексия над обре-

тенным новым чувствованием мира и себя в форме «озарения Истиной» – в виде определенных «концепций», «догматов», «идеалов», «идеи Бога» и т. п.

Таким образом, религиозная трансценденция, порождающая саму веру и ее «объекты», имеет комплексный характер объединения идеалистических порывов к истине и красоте; случающихся длительных и неоднозначных трансформаций; зановорождение «я» и новой концепции мира.

Состояния, в которых сознание религиозного виртуоза находится в ситуации трансцендирования, относимы к измененным состояниям сознания. «Со стороны», с точки зрения нормы, это выглядит как необычное, часто как патологическое. Сами акты пророчествования, аскетическая практика, экзальтация проповеди и т. п. сопровождаемы серьезными психофизиологическими изменениями. Священным видениям часто предшествуют обмороки, головные боли, полубессознательные состояния и лихорадочные пароксизмы, продолжающиеся длительное время. Аскетическая практика, предусматривающая существенное ограничение социально нормальных процедур поддержания функциональности человеческого организма (сна, объема потребляемой пищи и ее качественного состава, круга общения), также вводят его в измененные состояния сознания: видения, галлюцинации. Вместе с тем возрастают эмоциональная экзальтация и напряжение ума. Это все вместе порождает специфический контекст религиозного трансцендирования, в отли-

чие от других его форм, порождающий устойчивую уверенность в «интервенции сакрального».

Сознательная настойчивая десубъективация, или же ограничение привычных проявлений своего прежнего «я», приводит к *иллюзии бездействия воли*. Наряду с этим подавлением воли, ранее удерживающей субъективность в границах привычного «нахождения «я» в повседневности», возникают состояния измененного восприятия, и в душе рождается «духовный мир», отличный от обыденного.

Большинство духовидцев, мистиков, аскетов, пророков, а вслед за ними философы, религиоведы, культурологи говорят о принципиальной невыразимости трансценденции и трансцендентного. Однако ведь мы все же постоянно говорим об этом, и впредь, думаю, будем говорить. Те, кто испытывал это, пытаются описать искомые состояния новой религиозной субъективности при помощи некоторого сходного ряда метафор и определений.

Подобные описания также имеют по необходимости комплексный характер. Виртуозы аскезы – люди, как правило, высокой интеллектуальной культуры и очень проницательны в своих самоописаниях. Они четко различают физиологические, психологические состояния своего организма и новые необычные качества, сопряженные с неким информационным рядом, который представляется им как бы «привходящим». Иллюзия интервенционного характера последних и создает «властное впечатление» иной, трансцендентной ре-

альности.

Судя по свидетельствам виртуозов аскезы, состояния религиозного трансцендирования занимают центральное место в аскетической практике, это подлинный опыт веры, ее «эмпирический базис», *верифицирующий (либо порождающий) саму сверхъестественную реальность*. Состояния эти высокоценимы, алкаемы, но редкостны и малопредсказуемы. Они предваряемы большой подготовительной работой, накоплением необходимого объема напряжения ожидания (отчаяния), только и способного дать мощную разрядку экстатического видения.

«Божественный мир, – пишет один из выдающихся теоретиков святоотеческой духовной практики, – есть *некое погружающее видение*, предваряется большими страданиями, многим покаянным, горячим плачем, который выжигает в человеке плотскую, душевную и духовную гордость»² (курсив мой В.К.).

В описаниях подобных «погружающих видений» можно выделить четыре явственных момента.

Во-первых, это *общая характеристика эмоциональных и суггестивных онтологических последствий переживаемых моментов трансценденции для «реципиента»*. Это «утешение», «благодать», «благодость», «огонь умиления», «богатство переживаний», «множество любви, радость воскресения, подлинное и достоверное чувство перехода от смерти в

² Преподобный Силуан Афонский. М., 1999. С. 237.

жизнь», «само бытие в егодейственности, не укладываемые в узкие рамки отвлеченных понятий»³.

Во-вторых, это чувство, *интуиция субъектности*, авторства приходящего: Некто, Кто-то, Он; установление особых межсубъектных отношений («я» и Бог); фиксирование Божественной субъектности запоминанием, память – обитель Бога в сознании, Его темпоральная резиденция⁴.

В-третьих, это собственно *метафорические описания изначально являемого трансцендентного* в его представленности душе – «как таковое», без субъективирующих «его-проекций» («Ты», «Он», «Некто»). Характерно как совпадение этих фундаментальных образов в разных аскетических практиках, так и использование пар общих понятий, выражающих пределы интенсивности чувственного восприятия по двум основным каналам: зрения и слуха. Это, кстати, довольно-таки логично, ведь трансцендентное превосходит границы, пределы наших восприятий, и если и может быть зафиксировано последними, то лишь как именно зрительные и слуховые пределы: изначальный (максимальный по интен-

³ Преподобный Силуан Афонский. М., 1999. С. 72.

⁴ «Ты удостоил мою память Своего пребывания, но в какой части ее Ты пребываешь? ...Ты ведь не телесный образ, не душевное состояние, испытываемое нами, когда мы радуемся, огорчаемся, желаем, боимся, вспоминаем, забываем и прочее; и Ты не сама душа, ибо Ты Господь Бог души моей. Все меняется, Ты же пребываешь неизменным над всем, и Ты удостоил мою память стать Твоим жилищем с того дня, как я узнал Тебя» (Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь; Абеляр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. С. 145).

сивности) свет⁵ и бездна мрака (вечная смерть); безмолвие (абсолютная тишина) и гром небесный. Приоритетной все же следует считать метафору «безначального Божественного света», что также логично, ибо свет – основа вообще экспозиции нашего мира: зримо чувственного и умозримого. Все другие представления, образы трансцендентного (например, у пророков в Библии) имеют уже скорее характерно личностную окрашенность.

Наконец, в-четвертых, к обозначенным моментам этих «погружающих видений» добавляется и заключительная рефлексия автора, передающего их, – рефлексия относительно *их места и функции* в жизни аскета. Это, опять-таки, метафорически-экзистенциальный комплекс: «стена скорбей, пища всех бесплотных, бесконечное делание, невидимое преуспеяние, источник добродетелей, секира отчаянию, уничтожение печали, укрощение гнева, зеркало духовного возрастания, обнаружение душевного устройства, предвестница будущего воздаяния, знамение славы»⁶.

Как достигаются подобные состояния? Общим контекстом возможности измененных состояний сознания и трансценденции является депривация (лишение).

Изначально это *социальная депривация*. Человек – существо, становящееся таковым лишь в контексте своего народа

⁵ «Бог является во свете и как свет» (Силуан. Указ. соч. С. 307).

⁶ Лествица, возводящая на небо, Преподобного Иоанна Лествичника, Игумена монахов Синайской горы. М.: Изд-во «Лествица», 1999. С. 453.

и своей семьи, которые программируют его на традиционные жизненные формы. Аскеза и трансценденция – нецелесообразный, непроизводительный, разрушительный, бессмысленный образ жизни для задач существования народа и семьи. Отсюда условие самой возможности аскезы – тотальное отрицание. «Приходящие к сему подвигу должны всего отречься, все презреть, всему посмеяться». Причем «пристрастие к какому-либо из родственников или из посторонних весьма вредно: оно может мало-помалу привлечь нас к миру и совершенно погасить огонь нашего умиления». Социальное отрицание максимализируется в сознательно-метафизическое: «отречение от мира есть произвольная ненависть к веществу, похвальному мирскими, и отвержение естества, для получения тех благ, которые превыше естества»⁷.

Социальному миру, таким образом, противопоставляется общность, основанная на радикально асоциальных (вневидовых) мировоззренческо-ценностных постулатах отрицательного образа жизни, сердцевину которого составляет дальнейшая радикализация депривации и программирование на смерть. Это *физическая депривация*: лишение нормального сна⁸, минимизация рациона до хлеба с водой, уход в пещеры, норы и т. п. Физическая депривация дополняема *духов-*

⁷ Лествица, возводящая на небо, Преподобного Иоанна Лествичника, Игумена монахов Синайской горы. М.: Изд-во «Лествица», 1999. С. 32-33, 56-57, 29.

⁸ Виртуозы доходят до 1,5-2 часов в сутки. Так Силуан спал несколько раз в сутки по 15-20 минут, сидя на табурете, чтобы именно контролировать постоянно длительность сна (Силуан. Указ. соч. С. 64-65).

ной. Суть последней – в элиминировании страстей⁹, воображения как такового. Процедуры духовной депривации весьма напоминают предуготовительные процедуры феноменологической редукции Гуссерля: «вывод за скобки» окружающего обыденного мира и концентрация внимания на определенном содержании собственного сознания, в данном случае – на его «религиозных объектах».

Метафизическая мотивация таких самоистязаний задает радикальной трансформацией темпоральной ориентации сознания – переключение внимания с «настоящего» на «будущее». Причем «будущее» не в абстрактно-размытом ожидании дления этого вот качества «настоящего» до достижения оным маячимых и достижимых точек «будущего», а в формате актуально вторгающихся в «настоящее» радикальных перемен «смерти» и иной, «жизни вечной» (вневременности, абсолюта), т. е. они не просто хотят умереть (кто же мешает? ведь нет же, все доживают до преклонных лет), а хотят жить отведенный срок, но быть в постоянной готовности к радикальным изменениям. Таким манером жизненное внимание фокусируется на самоконтроле и самоформировании, как и в светско-экзистенциальных версиях жизнеустройства. «Как хлеб нужнее всякой другой пищи, так и помышление о смерти нужнее всех других деланий». Благоискусен тот, «кто ежедневно ожидает смерть; а свят тот, кто желает ее

⁹ «Силой адского пламени пожигать в себе всякую страсть» (Силуан. Указ. соч. С. 359).

на всякий час»¹⁰. Конечная правда постигается лишь в смерти, и вообще, «жить по-христиански нельзя; по-христиански можно только умирать»¹¹.

Так, в экстремальном режиме исключения из мира, самопогружения и культивирования своей изоляции и возникает трансцендентное. Это рождается как у виртуозов аскезы, так и у радикальных светских интеллектуалов типа Платона, Плотина, Гегеля или же Гуссерля. Трансцендентное – обнаруживаемая (творимая) в сознании, иная, интеллигибельная (умозрительная) реальность, «картина», которая полагается поистине сущим, объективируется. Интеллигибельная реальность – оборот сознания на себя, экстраполяция себя в мир и на мир через отрицание, преодоление наглядности, очевидности материальной повседневности. Сознание уверяет себя в неподлинности очевидного, приоритете невидимого, создавая себе родственную среду, *основу отождествления себя с космосом*. Для того и создается из «материала» неясных образов и интуиций «сумеречной психической зоны» – полуосознанно, в порыве отрицания лжи и греха реального мира, в одушевлении этической жажды иного – трансцендентное, или же *духовная реальность идеала*. Она объявляется подлинной скрытой основой видимого конечного – как невидимое бесконечное. На деле же главное в со-

¹⁰ Лествица, возводящая на небо, Преподобного Иоанна Лествичника, Игумена монахов Синайской горы. М.: Изд-во «Лествица», 1999. С. 159-160.

¹¹ Силуан. Указ. соч. С. 408.

здании этого невидимого духовного мира в душах виртуозов аскезы – возвышение собственной конечности до умозрительно представимой бесконечности. «Вера есть сила жизни. Вера это такое объяснение, которое приравняет конечное к бесконечному»¹². Надо только серьезно поверить, убедить себя и жестко поддерживать настрой веры. Любая вера основана на установлении принципиального тождества, хотя бы и с приличествующими оговорками, значимости преходящего и вечного, конечного и бесконечного.

Итак, основной смысл трансценденции или же креации *спасающих* идей – сообщение своему существованию сверхзначительности посредством операции *приравнивания конечного к бесконечному*. Само же приравнивание осуществляется при помощи

→ качественного отождествления: человек = микрокосму, микротеосу;

→ и лишь количественного разведения в пространстве: предел – беспредельное, и во времени: временное – вечное.

Другой путь приравнивания – идея *соучастия конечного в бесконечном*.

«Сознательно или бессознательно, благодаря собственным усилиям или из традиции – человек всегда *необходимо имеет* такого рода идею и такое чувство. Выбор у него только в том, иметь ли ему хорошую и разумную или плохую и про-

¹² Толстой Л. Исповедь. Тайный дневник. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 43-44.

тивную разуму идею абсолютного. Но иметь сферу абсолютного бытия перед своим мыслящим сознанием – это принадлежит к *сущности* человека и образует вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью *одну* неразрывную структуру»¹³.

Человеческое сознание существует в мире значений. Стремление к значительности – узнаванию и возведению границ своего мира значений – реализуется как в пожизненном постижении своих пределов, так и в попытках их расширения-преодоления. Идеи абсолюта, высшего бытия, трансцендентного утверждаются персонализирующимися разумами как констатация именно своих пределов, *границ*: своего «я» и «мира». Ничего более внятного, помимо либо гипербола человеческих качеств, либо отрицания самой возможности определения, сказано не было. Да и не может быть сказано. Ибо и говорить-то нечего и не о чем, кроме как о себе, пусть и в сублимированном, «объективированном» смысле. Верующий скажет: да бросьте, я чувствую Бога, а не себя – и точка!

Однако в большинстве случаев высшее, «невидимое», умопостигаемое бытие сопрягается по своей сути с нашими же важнейшими человеческими состояниями¹⁴. Опыт ты-

¹³ Шелер М. Философское мировоззрение // Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 4.

¹⁴ Мыслью (Логос, абсолютная идея), любовью (Бог = любовь), психическим в широком смысле (мировая симпатия, длительность, жизнь), волей и аффективной жизнью в узком смысле (Мировая Воля, мировое бессознательное, Ungrund),

сяч *самородно* персонализирующих разумов из миллиардов живших и живущих людей дает нам крайне разнообразящееся единство в полагании идеи трансцендентного, абсолюта, высшего бытия как единственно возможной смыслообразующей основы присутствия ищущего, живого, деятельного сознания.

И хотя трансцендентное оказывается метафизацией значений наших же состояний, им по необходимости непрочно придается *сакральный*, т. е. священный, сверхъестественный, выходящий за рамки нашего мира, смысл. Сакральность – необходимое качество новых метафизических утверждений. Массовому человеку не нужны слова, мысли другого человека, пусть и гениального, рассказывающего о том, что такое «бесконечное и вечное» как залог спасения от смерти его конкретного сознания и тела. Нужны слова Бога или его пророка, или же, на худой конец, медиатора, вдохновенно *воспроизводящего* в своем учении подлинную архитектонику сущего.

По сути многие персонализирующиеся разумы создают трансцендентное или же идеалистические миры значений «своих вселенных», но лишь немногим из них хватает духу, мощи самоуверения, для того чтобы объявить о своих демиургических притязаниях, т. е. объявить себя «воплощением» или же «сыном». Большинство, даже радикальные духовные реформаторы, все же рассматривает себя как медиа-

духовностью как синтезом «человеческого» (Дух, целе-формальное начало) и пр.

тора «бесконечного и вечного», а свою творческую самообъективацию – как служение или благовествование, передачу истины.

Идея «трансцендентного» появляется в нашем сознании в особый, ключевой период интеллектуального развития человечества. Речь идет об «осевом» времени (VIII – III вв. до н. э.) – времени становления трансцендентных религий и учений.

Первая форма идеи «трансцендентного» – трансцендентное как гиперреальность вселенского сознания. Возникла эта идея, по-видимому, посредством бессознательного выноса качеств «я» в особый мир, их «очищения» от нежелательных признаков и гипостазирования. Можно предположить также, что появление идеи «трансцендентного» сопряжено со становлением суверенности индивидуального сознания. Эта идея возникает как одно из следствий радикального отличия персоны от внешнего мира, которая стремилась постичь, положить, выдумать причину подобной радикальной отличности. Отсюда тезис: «я» – не от мира сего, а имеет происхождение из другого мира, более ценного, высшего, идеального.

Людям была предложена идея «спасения» от этого мира через мир трансцендентный, кстати, «родной» для любого существа, обладающего сознанием, ибо это мир мысли, сверхсознания, чье существование гарантирует принципиально новое качество существования в виде бессмертия

«возвращения домой». «Осевое время» было своего рода «точкой бифуркации» в развитии человечества: люди выбрали новые пути, «идеологии», как сказали бы мы сейчас, и одновременно они выбрали идею «трансцендентного».

Религиозная мысль, а под ней мы понимаем только ту, которая перешла «Рубикон натурализма», представила в своем развитии два принципиальных варианта понимания трансцендентного. Это либо безличное, высшее начало, «интеллектуальная субстанциальность»¹⁵, формирующее вселенную в виде иррационально-фатального порядка «воздаяния», доступное только состояниям-созерцаниям погруженности в него, экстатической слиянности с ним на Востоке (Индия, Китай), либо надмирный, личный Бог с сильными страстями, творящий и своенравно управляющий бытием, являющийся в чудесах (иранские, переднеазиатские, западные религии)¹⁶. «Субстанция» и «субъект» – два полюса понимания трансцендентного, в силовых смысловых линиях которых располагается, в бесконечности вариаций и комбинаций, большинство религий и религиозно-философских концепций.

Специфика религиозной интерпретации трансцендентного видится в ее *субъективизирующем* характере, выражающем-

¹⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1999. С. 145.

¹⁶ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 59.

ся в реализации глубинной интенции к доверию, вручению себя Другому, раскрывающе-эмоциональной коммуникации как реализации родового альтруизма (religio – связь), врожденной базово-антропологической «социальности». Поэтому даже «почти атеистические» религиозные системы, типа раннего, «аутентично-философского» буддизма или «чиновничьего рационализма» Конфуция, непременно эволюционировали в сторону обожествления личностей основателей, появления «принимающего и воздающего» Другого. Здесь человеческое сознание не стыдится себя, своих исконных желаний, не манерничает в рационалистической гордыне, а прямо заявляет о своих притязаниях, придавая трансцендентному облик того, кто может их удовлетворить. Поэтому можно сказать, что «трансцендентные объекты» сознания первородно религиозны и даже в своих философски либо научно «очищенных» формах узнаваемо «антропологичны».

Светская философская традиция предлагает три принципиальных решения вопроса о сути трансценденции и трансцендентного.

1. Кант утверждает, что трансценденция есть высшая синтетическая способность разума создавать высшие регулятивные (трансцендентальные) идеи: Бога, субъекта, мира¹⁷. Мы имеем дело с конкретными объектами чувственного опыта (вещи-для-нас) и можем только гадать о чувственно не сер-

¹⁷ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. Отд. 2, кн. 2, разд. 2-3.

тифицированных сторонах мироздания (вещи сами по себе). Трансценденция и ее продукты (трансцендентное) суть, таким образом, либо регулятивные идеи разума, синтез априорных форм в сопряжении с актуальным опытом; либо радикально непостижимая сторона мира самого по себе. Онтологизация трансцендентальных идей чревата антиномиями.

2. Другая философская рационализация трансценденции принадлежит Э. Гуссерлю, чья интерпретация, впрочем, имеет философско-религиозное преддверие у Платона и Плотина. Трансценденция – высшая мыслительная техника, заключающаяся в создании условий предельной исключенности из мира и самососредоточенности (феноменологическая редукция)¹⁸ в целях постижения «чистых сущностей сознания», оказывающихся одновременно и конституантами подлинной реальности «мирового горизонта интенциональности». Таким образом, трансценденция здесь есть чистая рефлексия, мыслительное движение, порождающее саму истинную реальность значений.

3. Наконец, психологистски настроенные философы полагают, что трансценденция и трансцендентное суть обозначение подспудных психологических интенций, которые, имея изначально нерелигиозный характер, могут вырастать из индивидуальных в особые социально-психологические

¹⁸ Шелер М. Феноменология и теория познания // Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 215.

комплексы, имеющие коллективно-объективистский вид¹⁹. Здесь трансцендентное приобретает вид особой объективированной сферы социальной жизни, субстанциализированной бессознательными коллективными полаганиями, проекциями. Начало этой традиции толкования мы можем видеть еще у Л. Фейербаха, затем у «философов жизни» (Г. Зиммеля, В. Дильтея, А. Бергсона) и у классиков социологии начала XX в. (Э. Дюркгейма, М. Вебера). Религии здесь понимаются как «техники влияния на непостижимое», «техники восприятия от него сил, соединения с ним и вступления с ним в желательные отношения»²⁰. В юнгианском психоанализе трансценденция – техники прорыва в коллективное бессознательное, особенно развитые на Востоке («сатори»)²¹. Ограничение рационалистического настроения разума и его «яйности», расширение восприимчивости, преодоление барьеров сознания – все эти юнговские характеристики потом переключались в современные религиозные культы. Трансцендентное, по Юнгу, – холистский уровень вселенной, где вся она и вся ее история существуют на уровне одного неразрывно взаимосвязанного и взаимодействующего Целого. Трансценденция и есть путь достижения отдель-

¹⁹ «Религия – связь, объединяющая религиозно настроенных индивидов как членов одного целого» (Дильтей В. Сущность философии. М.: Интрада, 2001. С. 81).

²⁰ Там же. С. 83.

²¹ Юнг К. Г. Предисловие к книге Судзуки Д. «Основы Дзен-Буддизма» // Дзен-Буддизм. Бишкек: МП «Одиссей», 1993. С. 5-8.

ным сознанием подобного уровня, который предстает перед ним в виде изначальных форм-образов, мировых архетипов. В принципе это сильно напоминает натуралистическую (психофизиологическую) версию тех же Платона и Гуссерля. Вариантом метафизации «психического трансцендентного» как ускользающего «авторства» является экзистенциализм.

Как постигаемо трансцендентное? В теологии сложились два возможных принципиальных подхода к постижению смыслов трансцендентного. Первый из них – положительная (катафатическая) теология. Здесь описание Бога осуществляется через аналогию между реальным миром предметов и человеческих существ и Богом как их верховным и единственным творцом. Путь постижения трансцендентного здесь состоит в восхождении по шкале абстрагирования и ценностной шкале: от значений обыденного, окружающего мира до значений высокой степени общности и ценности (Свет, Жизнь, Благо, Любовь, Красота, Мудрость, Всемогущество и т. п.).

Катафатический подход традиционен для теологии монотеистических религий. Однако наиболее проницательные умы среди теологов резонно усомнились в верности самого основания этого типа богопостижения – аналогии. Ведь далеко не все свойства вещей и человека можно приписать Богу (прелюбодеяние, невежество, пьянство, гордыня и мн. др.).

Итогом этих сомнений явилась отрицательная (апофати-

ческая) теология, чьи принципы были сформулированы в западной мысли неоплатоником Проклом и Псевдо-Дионисием Ареопагитом («Ареопагитики»). Бытие Бога выходит за пределы естественного мира, и в этом смысле оно «бескачественно», т. е. не описуемо в качествах нашего бытия (понятиях нашего сознания). Суть негативной теологии состоит в последовательном отрицании относительно Бога любых свойств, любых качеств, наблюдаемых и мыслимых в окружающем мире, т. к. Бог даже в самой отдаленной степени не похож ни на одно из них. Бог непознаваем, недоступен ни для человеческих чувств, ни для человеческой мысли, т. к. он за пределами всякого возможного постижения. Однако некоторое представление, акцентирующее инаковость Бога, можно получить на путях парадокса. Бог незрим по «причине чрезмерной ясности» и недостижим по причине «преизбытка сверхсущностного светолития». Он, «будучи Всем во всем и Ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо»²². Бог, таким образом, обладает агностицизирующей функцией, т. е. является причиной принципиальной непознаваемости сущего как целого.

В рамках катафатической теологии можно выделить три основных метода раскрытия смысла трансцендентного Бога. Первый из них можно обозначить как мистический, он характерен, как правило, для ранних стадий развития ре-

²² Цит. по: Соколов В. В. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979. С. 88.

лигии либодля «обновленческих» ее периодов. В христианстве автором мистического подхода к раскрытию смыслов трансцендентного является Августин Блаженный. Познать Бога возможно только в озарении сверхъестественного: Бог, благодаря своей милости, позволяет избранным человеческим душам приобщиться к глубинным истинам бытия, т. е. к Нему.

Другой метод постижения смыслов трансцендентного можно назвать априорно-умозрительным. Он тоже исходит из убежденности в непосредственной данности Бога человеческой душе, но пытается представить некоторое подобие априорно-дедуктивного доказательства. Речь идет о так называемом «онтологическом доказательстве бытия Бога» Ансельма Кентерберийского. Суть его можно представить следующим образом. Все люди обладают, в той или иной степени, в своем сознании идеей существа, превыше и больше которого невозможно помыслить никого другого. Мыслимое подобным образом существо не может не существовать в самой действительности, т. к. именно оно и является источником самой этой идеи. Объективность существования объекта этой идеи, т. е. Бога, с необходимостью вытекает из самой этой идеи. Отрицать такое существование значит приходить в противоречие с понятием Бога, т. к. главный его признак – максимальное совершенство, в которое необходимо включена такая черта, как «объективность существования».

Фома Аквинский предложил иной метод постижения Бо-

га, который можно назвать индуктивно-косвенным. Априорно-умозрительный путь описания смыслов трансцендентного Бога Фома счел неудовлетворительным, т. к. он основан на неоправданном скачке из сферы постулатов человеческого мышления (высказываний о Боге: всемогущество, благо и пр.) в сферу материального бытия. Более правомерен, полагал он, обратный порядок следования: от наблюдения над явлениями материального мира к умозаклучениям о бытии совершеннейшего существа. Ведь все явления материального мира суть творения Божьи, «теофании» – богоявленности, и на них, соответственно, есть «печать» их творца. Изучая общее в явлениях, человек начинает постигать присутствие творца и организатора мироздания.

Философия также предлагает свои оригинальные пути постижения трансцендентного. Вероятно, наиболее «чисто философский» из них, т. е. связанный с погружением в «сферу чистого мышления», сформировался у истоков самого философствования. Здесь познание трансцендентного есть познание организующих принципов самого философствования, ее матриц. Для этого необходимо предельное отвлечение от чувственности материального мира, вывод его за скобки и нахождение в границах «только мышления». Только так возможно схватывание, усмотрение, основных конфигураций трансцендентного (мира идей, Единого, врожденных идей, мирового горизонта интенциональности, мира Форм и пр.). Впрочем, не исключено, что это лишь малоот-

четливый, бессодержательный сам по себе, «механический дубль рефлексии» над эмансипационным душевным аффектом²³.

Философы, склонные психологизировать человека, полагают, что коль скоро трансцендентное есть социально-коллективистская субстанциализация комплекса имманентных психологических устремленностей, то, описав основные эволюционно- антропологические и социальные смыслы страха, надежд, доверия, любви, ненависти и пр., мы поймем суть. Сюда же методологически примыкают социальные философы, которые в принципе решают проблему истока религии тем же способом адресования к психологии, однако их исследовательский фокус – на объяснении того, «кто» реально продуцирует идею «трансцендентного» (М. Вебер). В реальной истории субъектами религиогенеза были разные социальные слои: знатные интеллектуалы, обладающие метафизической потребностью в «осмысленном космосе», желающие обладать «запредельными ценностями» (Индия); рационалисты-чиновники, рантье, уходящие от злободневной реальности в мир этического самосовершенствования (Китай, Япония); «пролетароидная интеллигенция» городских средних и низших слоев («западные» религии)²⁴. В свою очередь

²³ Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 11.

²⁴ Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 55-58.

в них появлялись реальные субъекты: «религиозные виртуозы», лица с особой чувствительностью, эмпатией, харизмой, творческим воображением, вдохновенным этическим эмансипационным пафосом, которые продуцируют представления о трансцендентном.

Наконец, часть философов утверждает, что о познании здесь вообще не может идти речь в силу отсутствия действительного объекта оного. И. Кант настаивал на том, что «ограничивающие идеи» (субъекта, мира, Бога) являются не эвристическими, а регулятивными понятиями, призванными внести единство и гармонию в наши представления, поэтому их можно (и полезно для необразованной публики) принимать или не принимать по соображениям эффективности «практического разума».

Операция «трансцендирования» лежит у оснований становления теоретической науки. Для ее первого этапа развития, этапа «преднауки», был характерен «способ построения знаний путем абстрагирования и схематизации предметных отношений наличной практики». Собственно научное исследование начинается тогда, когда к полученным ранее знаниям применяются, сначала полусознательно, процедуры «выхода за рамки здравого смысла своего времени, стереотипов, выработанных в системе ограниченной повседневной практики», их изоляции в сознании отдельно от других, их гиперболизации и сакрализации в особую привилегированную сферу «единых оснований (первоначал и причин)». Пи-

фагорейцы, как известно, впервые проделали эти операции в отношении математики: «началом всего является число, ... мир построен на математических принципах ... Демиург постоянно геометризует»²⁵.

Знание впоследствии строится из этих принципов, чье исходное трансцендирование из пределов схематизаций практического опыта, так называемой «базовой очевидности» повседневного здравого смысла, никогда впоследствии не афишируется, редко бывает отрефлексовано (Н. И. Лобачевский, Л. Витгенштейн и др.).

Подобные же трансцендирования (вывод в статус оснований, аксиом) – уже схематизаций современного научного опыта находимы и в фундаменте современных физических теорий: «здесь и сейчас» индуктивно обнаруженные закономерности (скорость света, фундаментальные физические постоянные) «поумолчанию» экстраполируются «на всю вселенную», как в пространственном, так и в «историческом» смыслах.

Идея «трансцендентного» невидимо присутствует в разработках классической науки, начиная с разрешенного Фомой Аквинским индуктивного постижения природных явлений («теофаний» как свидетельств деяний Мастера) и кончая современным физическим холизмом (Дж. Чу, Д. Бом).

Проблема постижения трансцендентного предстает в на-

²⁵ Степин В. С. Генезис научного познания // Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 57, 65, 67, 69.

уке в виде осмысления проблем вселенского самоформирования: начала/безначалия (цикличности), уровней фундаментальности так называемых «законов природы», «принципа антропности». Несмотря на неоднократные торжественные изгнания трансцендентного вместе с остальным «метафизическим хламом» из философии и науки (Кант, позитивистская традиция, постмодерн), наш разум исходно склонен метафизировать, не ограничиваясь только пределами доступного опыта, т. е. «перелетать» их, требуя понимания истории мира как целого – по матрице себя как личности. Мало только алкать понимания смысла целого, разум непременно склонен объективировать получаемый смысл и в обязательном порядке ставит вопрос об отношениях к объективированному, спроецированному в само основание реальности.

Подобные отношения выстраиваемы между полюсами натурализации (наука) и сверхнатурализации (богословие) трансцендентного. Философия колеблется в этом пространстве «между». Основное отличие натурализма от супранатурализма видится в том, что последняя позиция утверждает привилегированность либо особую мирозначительность человека благодаря особым связям между ним и супранатуральным, прямым (творение с привилегиями) либо же косвенным (сознание как дезориентированная частица Единого). Хотя и наука в своих углубленных версиях склонна глухо намекать на какую-то тайную значительность человека («сильные» варианты антропного принципа), все же ее от-

личительность базируется на прокламировании всеобщего объективизма и предметности в подходе к любым явлениям, в том числе и к человеку.

Религиозное отношение к трансцендентному зависит от разных факторов, наиболее значительными из которых представляются эволюция жизненных стандартов (технологических сил и возможностей), образования и традиций, культивирование ответственности и человеческого самоуважения, развитию которых, надо сказать, способствовала сама религия. Так или иначе, но представляется целесообразным выделить три типа религиозного отношения к трансцендентному: первые два находимы в рамках «классического периода» становления человеческого сознания, третий характеризует относительно зрелые его состояния. Вместе с тем выделяемые периоды не только характеризуют историю общечеловеческого развития, но и, по известной схеме, вполне относимы к индивидуальному (и поколенному) развитию: человек все время повторяет, все время рождается.

Первый период – период самоуничтожения и умиловивления, авторитарная фаза развития религии и авторитарная фаза в индивидуальном развитии (детство), где трансцендентное принимает образы грозного и карающего Отца. Второй период – взросление, предъявление прав и притязаний, попытки шантажа, манипуляций, влияний на Высшее, ведение «политики». Архетип этой фазы становления религиозного отношения представлен в тяжбе Иова с Богом. Позднее

это выразимо в активных притязаниях (мольбы, попреки, вызывание жалости) аскетов и мистиков на божественную благосклонность (дарование благодати), вплоть до применения одного из крайних средств в отношениях с возлюбленным – притворной холодности, ибо только «отрешенность вынуждает Бога меня полюбить»²⁶.

Зрелое религиозное сознание приходит, в конце концов, к той или иной концепции «партнерства»: соучастие во все-ленском развитии и решении проблем в качестве активного сознательного участника и ученика.

В отношении науки можно сказать следующее. Хотя среди ученых и встречаются глубоко религиозные натуры (И. Ньютон, Г. Лейбниц и др.), все же для основной массы ученых свойственны два типа отношений к трансцендентному, диктуемые фундаментальной установкой их восприятия на объективизм и предметность. Это либо «я не нуждаюсь в этой гипотезе (Бога)» Лапласа, либо метафорическая фигура «Инженера», «Конструктора эволюции», «Большого Ученого» и т. п. Впрочем, думаю, что, как и во всех людях, подспудно и в них живет детский страх перед неведомыми силами хаоса и страстное желание вечного счастья и новизны, неосознаваемая убежденность в собственной особой предначертанности. Зачастую основополагающая, «сверхрационалистическая» установка, которая успешно девальвирует сакральные смыслы традиционных конфессий, оказывает

²⁶ Эххарт М. Об отрешенности. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 210.

ся бессильной против «упакованных» в современную псевдонаучную фразеологию довольно-таки примитивных, можно сказать, еще «мифологических» представлений о трансцендентном. Так и случается, что люди ультрасовременного высшего технологического образования оказываются членами каких-нибудь сект «уфологов», «сайентологов» или «контактеров» с мессианистскими, эсхатологическими или даже суицидальными ориентациями.

Философия и религия все же достаточно глубоко внутренне различные явления, выражающие исходно полярные интенции человеческого сознания: к безусловному доверию (архетип: так называя «первичная», т. е. «детская», нерассуждающая вера) и безусловному недоверию и скептицизму (рефлексия в разных ее тональностях). Разумеется, речь идет скорее о «чистых» интенциях, устремленностях. На самом же деле как «средняя» вера не может быть «подвигом веры», так и большинство философов не способны реализовать тотальный критический настрой, способный уничтожить самого субъекта рефлексии (предел все же: *ego cogito*).

Религия социально неизмеримо «сильнее» философии, что производно от ее социально-суггестивных, социально-организующих качеств, пик реализации которых пришелся на так называемую «эпоху веры», эпоху массовых организованных вероисповеданий, когда практически вся социальная жизнь была подчинена религиозным принципам в христианских общинах, обществах ислама, индуистских и

иудейских общинах. Лишь изредка подобное можно было наблюдать у философов, и то лишь в той мере, в какой они отказываются от своих исконных начал, отказываясь от первоначального индивидуализма и дрейфуя к «безусловному доверию» авторитаризма: академия Платона, школа Эпикура, «церковь» О. Конта и т. п. Конфуций, Лао-Цзы, Будда – философы, которые были подвергнуты операции «безусловного доверия» со стороны своих истовых почитателей, и, наверное, не без известной собственной соответствующей predispositionности.

Религия неоднократно пыталась приручить философию, укротить ее имманентные религиозный индифферентизм либо даже атеизм. Имманентные потому, что трансцендентное для философии может иметь значения «пределов», «формата», может даже «образца», однако имеет всегда скорее вид «принципа», «субстанции», отстраненный от всякого личностного, произвольного. Рационалистам-философам претит идея личностного Бога, которому могут быть вменены какие-либо умыслы, эмоции, предпочтения, – к слишком многим вопросам и проблемам, неразрешимым противоречиям это приводит. То, что представляется органичным и понятным нерелексивному доверию, ставит бедную рефлексию в безнадежный тупик. Наверное, этим можно объяснить такие типично, прежде всего, западные явления религиозного философствования, как «доказательства бытия Бога» и «теодицею». Поиски «доказательств» и «тео-

дицей» выражали подспудные терзания и смятения философского рационалистического разума, насильственно (социально-естественно, по рождению, менталитету) включенного в контекст авторитарного, безусловного доверия. Имманентно- философский склад разума, лица с ярко выраженными, неустранимыми рефлексивными способностями, так называемые «проницательные, язвительные умы» органично неспособны к настоящей, первородной религиозности («будьте как дети»). Их «обращение» и религиозная жизнь всегда чрезвычайно проблемны и внутренне трагичны (А. Августин, С. Кьеркегор, Л. Шестов, Г. Марсель и мн. др.).

Большинство же философов норовило свернуть с этих скользких для них троп «доказательств и теодицей» на более прочную почву «пантеизма», «деизма» или же «объективного (абсолютного) идеализма». Есть Бог? Есть, но как «принцип» или же «абсолютная идея». В конце концов опыт подчинения средневековой философии религией был завершен благовидным «бракоразводным процессом» в виде теории «двух истин» в постижении Создателя.

Итак, предшествующее изложение подводит нас к следующим выводам.

Первое. Трансцендентное, как бы ни интерпретировать его природу, – реальный гносеологический объект, постоянная тема богословских, философских и научных интересов.

Второе. Было бы односторонним пытаться редуцировать его лишь до одного из возможных подходов. Трансцендент-

ное – по определению граничащее, причем относительно человеческого опыта как такового, человеческой жизни в целом. Лишь дополняя друг друга мы будем способны получить объемно-панорамный «рабочий образ» трансцендентного. Невежество в этом вопросе ведет к повторению древних суеверий.

Третье. Не следует упускать из виду один из важнейших аспектов трансцендентного – фундаментально-мировоззренческий. В любой интерпретации трансцендентное есть то, что несет смысл фундирования, основоположения нашей жизни. Богословие, философию и науку необходимо объединяют гуманизация значений трансцендентного – вменение смыслов уверенности, надежности и перспективности нашего присутствия в мире.

§ 1.3. Религиозные онтологии

В религиях, как известно, пребывает большинство населения планеты. Каждая из них утверждает о своей правоте и единственности, однако в одном они все сходятся – в признании своеобразного, характерного религиозного понимания действительности или специфической онтологии. Религиозная онтология наиболее безапелляционна в претензиях на истину, угрозах, шантаже, анафемах сомневающимся. Может, потому она наиболее суггестивна и влиятельна среди других, более толерантных взглядов.

В религии, как и в других основополагающих формах духовной деятельности, есть большинство потребителей и меньшинство активных творцов, особенности душевности которых – исток полагания религиозных онтологий. В религии, как и в художественном, философском и научном творчестве, это креативные, харизматичные индивиды, называющие себя пророками, мессиями, боговоплощениями. Полагание онтологий в религиях имеет свои существенные особенности.

Первая из них ключевая – предмет полагания, который и определяет характер полагания. Если в искусстве художник ищет прекрасное, красоту – в природе и людях, то религиозный деятель озабочен установлением *безусловно правильного*, им движет этический пафос поиска иных, более справедли-

ливых, достойных норм жизни, оптимальных форм ее организации. Каждая религия (religio – связывать) потому чревата новым самодостаточным человеческим порядком (своя культура, свой тип социума), в который она может разрастись, что, собственно, и произошло с наиболее удачливыми из религий.

Предмет полагания, «безусловно правильное», определяет и его характер. В религиозном полагании происходит *экстремализация* проявления общих признаков креативной личности. Так, богатое воображение, способное к созданию «вторичной реальности», не просто предлагает картину-объяснение, а заявляет претензии на ирреализацию самой первичной реальности (реальности нашего чувственного восприятия) как этически менее ценной. Онтологическим приоритетом объявляется «безусловно правильное», должное и невидимое.

Также неимоверно усиливается суггестия, нормальное и необходимое явление для духовных устанавливаний. В религии сила внушения становится систематическим духовным насилием, ставя перед людьми ложную дилемму все того же шантажа: либо нерассуждающе верь, либо будь проклят и обречен на гибель. «Безусловно правильное» и подается в соответствующем запугивающем виде откровений свыше, презентаций абсолютных авторитетов.

Отношения духовной зависимости, подражания, следования есть в любой области духовной активности людей: лидер

и последователи, учитель и ученики. Это проистекает как из неравенства людей в распределении способностей, так и из сложившихся механизмов передачи духовной власти, смены интеллектуальных эстафет. В религии эти отношения усугубляются, приобретают закономерно авторитарный характер: капитуляция перед авторитетом является первым необходимым условием для принятия в веру, в ряды любой конфессиональной общности.

Отмеченные особенности предмета, характера и субъекта полагания специфическим образом запечатлены в структурах религиозных онтологий. Экстремализация проявляется во всем их строе, в специфике процедур их построения: упрощения, субъективации, трансцендирования и объективирования.

Так, религиозные онтологии сотканы из ингредиентов, имеющих прежде всего *этический смысл*. Этика, этические отношения – родовая основа религиозного опыта. Первоначально религия и этика совпадали точно так же, как первичные формы познания (протонаука) с философствованием. Любое событие, вещь, процесс, сила, персона важны не сами по себе, а как выражения, эмблемы, символы взаимодействия двух полярных вселенских сил добра и зла. В отличие от мифа, где позитивные либо негативные характеристики объекта зависели от конкретности благорасположения к нему данного индивидуального (либо коллективного) оценивающего сознания, в религии уже появляется устойчивая, за-

крепленная система предпочтений. Окружающие предметы, процессы, явления сортируются, категорируются, за ними закрепляются устойчивые смысловые характеристики. Они важны не сами по себе, а как репрезентанты двух великих, борющихся друг с другом сил мироздания. Скрыто дуалистичны даже самые что ни на есть «строгие» монотеистические религиозные онтологии.

Религиозные онтологии *символичны*, их простейшие ингредиенты – символы, метафорические многозначные смысловые единицы, лишь отчасти представляющие «материю» (конкретные специфические природные свойства вещей), но более репрезентирующие некую глобальную этическую ситуацию, близость – отдаленность вещи к этическому центру – Богу. Религиозные онтологии – дуализированные, объективированные этики. Их основу составляют этические, душевные отношения «веры-неверия»: они творят и поддерживают мир религиозных онтологий. Отдельные объекты – «сгустки» этих смыслов «верия-безверия», «добра-зла».

Субъективация мира в религиозных онтологиях меньше разве что в сравнении с мифологическими. Однако миф – генезисная, синкретичная форма для всех, впоследствии специализированных, форм духовной жизни (искусство, религия, мораль, философия, наука), постоянно и незримо присутствует в них. И, вероятно, наиболее полным образом – в религиозных онтологиях. Может, религия – это просто

повзрослевший миф. Так или иначе, но наиболее последовательное вменение человеческого миру мы можем наблюдать именно в религиозных онтологиях, как в форме субъективации мира, так и в форме объективации человеческого. Как известно, от мифологического гилозоизма и политеизма религии в целом эволюционируют в сторону персонализма (монотеизма) и рационализма, что, собственно, также свидетельство «человечности» религии как специфического продукта нашей ментальной жизнедеятельности.

Субъективация мира в религиозных онтологиях проявляется во вменении субъективности, в данном случае субъективности божественной всему мирозданию. В каждой религии, даже, казалось бы, строго монотеистической, «торчат уши» пантеизма. Хотя и признается на уровне теологических дискуссий, что Бог трансцендентен сотворенному Ему миру, однако тут же, в другом контексте говорится о том, что «Бог во всем» и «ничего не случается без Его на то разрешения». Признается, таким образом, особая форма всеприсутствия и, можно сказать, «наполнения» Богом мира, пусть это и некое духовное присутствие и наполнение. Значит, все же духовная активная составляющая, невидимо везде присутствующая, хотя, может, и не входящая в вещи а la форма Аристотеля, полностью владеет миром, способно его в любой момент изменить. Доступность и зависимость сотворенного от Творца влекут нас, как бы то ни отрицали монотеистические теологи, к тем или иным формам скрытого, мяг-

кого, двусмысленного пантеизма – субъективации мира. Любой ингредиент этого мира – теофания, сотворенное, несущее в себе некий след, отпечаток креативной мощи Творца (через причастность в самом акте творения – передаче частички «силы бытия» сотворенному). Также некие крупинки божественной сущности (бытийной, экзистенциальной) светятся в теофаниях, через то – потенциальные к богопознанию. Через эти «следы» и осуществляется зависимость, контроль и власть Креатора над сотворенным.

Объективация человечности в религиях очевидна. Бог и боги – носители экстремализованных человеческих качеств. Бог есть любовь, всемогущество, милосердие, всеведение, справедливость и пр. Почему же так похоже? Да потому, что не Бог похож на нас, а мы на Него, ибо сотворены по Его образу и подобию, – изящно преодолевает затруднение религия. Были, правда, в истории религиозной мысли попытки вырваться из этого антропоморфного заколдованного круга «кто же кому подобен», который во все времена смущал наиболее последовательно мыслящие умы. Апофатическая теология справедливо утверждала о невозможности позитивной (т. е. человеческой) предикации Бога и возможности в отношении Его лишь негативных характеристик (неизречен, нематериален, непостижим, необъятен и пр.). Большинству людей, однако, всегда ближе непоследовательное себялюбивое мышление и нужен соразмерный им, антропоморфный Бог, если и не в прямой человеческой телесности, то непре-

менно в человеческих социальных функциях: отца, начальника, судьи и т. п.

Религия пытается формализовать сам акт трансценденции. В отличие от искусства, которое культивирует спонтанность творческого прорыва, религия настроена зачастую сделать и трансценденцию «систематичной и правильной».

Мы уже отмечали, что акт эмоционального ощущения присутствия Бога есть тайна и исток любой религии. Тем более что религиозные преференции практически совпадают с этическими – поиски «безусловно правильного» и различного рода оправданий. Эти поиски вполне могут остаться и светскими, в случае если человек рационален и критичен по натуре своей либо не имел избытка негативного опыта. У этих людей моменты потрясения, свойственные всем нам в ситуациях неожиданного столкновения с прекрасным, необъяснимым, величественным, трагическим – будь это звездное небо над головой или же необъятный внутренний мир в нас – не вызывают представлений об ином мире, не вызывают желания бежать куда-то, прочь из этой безотрадной действительности. Эти ситуации воспринимаются и как субъективные – особые состояния психики, и отчасти как объективные – неизведанные, необычные аспекты привычного и обычного. По-любому, человек, который в целом удовлетворен миром и собой, в этих ситуациях – временный гость, возвращающийся в повседневность.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.