

Кто хочет быть «частью», того привлечет мистический опыт, тот же, кто хочет быть «демиургом» своего духовного мира, вряд ли обменяет свою ограниченную, но свободу, свой тяжелый, но «свой» удел на потерю Я в галлюциногенном или иллюзорном единении с коллективным бессознательным — «памятью» вида, «восприятием» вида, «сознанием» вида.

Похоже, именно по этому адресу следует искать реальное трансцендентное — высшую для нас, всё и вся определяющую реальность мировой витальности. Многие философы определенно ее имели в виду, говоря о «мировой воле» (Шопенгауэр), «мировом бессознательном» (Гартман), «жизни» (Дильтей, Зим-мель, Бергсон), «мировом порыве» (Шелер). И, похоже, прав Шопенгауэр, квалифицируя это начало как «зло», а Шелер «мировой прорыв» — как «слепой и демонический». Реальное трансцендентное, являемое в измененных состояниях сознания, есть определяющее для нас начало витальности вида, которое слепо к нашим целям, ценностям и существует само по себе. Ему нет дела до нас, но через многие невидимые и крепчайшие нити оно держит нас через собственно человеческое бессознательное, инстинкт размножения и т.п.

«Наш» мир — мир Я, мир интеллигибельный как мир самосознания — бытийный антагонист витальности, хотя само его «возведение» и устойчивость питается «энергией» той же витальности. Трансцендентное, таким образом, находится в нас — в каждой клеточке нашего организма — всемогущее и распоряжающееся начало (правда, в общем смысле спонтанно и через многие опосредования), чьи явления нам (через наши же восприятия и состояния сознания) мы представляем в такой богатейшей гамме значений философии, религии, психологии, искусства: «Бог», «космическое сознание», «граница восприятия и мысли», «регулятивный идеал», «интенциональный предел», «непостижимое» и мн. др.

Примечания

¹ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. — М., 1993.

² Зиммель Г. Социология религии // Избранное. Т.1, Философия культуры. — М. Д1996.

³ Измененные состояния сознания // Реф. журнал «Общественные науки за рубежом», серия 3, Философия, 1991, № 5.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. — М., 1994.

⁵ Соколов В.В. Средневековая философия. — М., 1979.

Мальчуков БА, Мальчукова Н.В.

Иркутский государственный университет

СУПЕРСУБЪЕКТНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ И ПРОТИВОРЕЧИЯ ЕГО ГУМАНИТАРНОЙ РЕАЛИЗАЦИИ

Согласно научным, философским и языковедческим данным, рубежный переход от чисто сенсорных способов переработки информации живыми

системами к примитивным языкам рационального воспроизведения действительности был связан с возникновением глагола, а следовательно с осознанием действителя (субъекта) [1], каковым по условиям практики выступал сам человек. Вместе с этим сразу же придется признать, что, во-первых, у далеких предков современного человека оказалась обогащенная «сетка» лингвистических средств получения, обработки, переработки информации (язык сенсорики и лингвистический язык), а, во-вторых, сразу же возникло специфическое лингво-интеллектуальное отношение суперсубъектности. Трансязыковой характер отношений между этими языковыми системами и обусловил возникновение суперсубъектности, под которой надо понимать тот ее существенный признак, что в ней осуществляется мысленное метаотношение. В нем полагается своеобразное интеллектуальное и чувственное состояние субъекта, которое как бы «надстраивается» над состояниями и действиями субъекта в качестве некоего независимого носителя действия или мысли. Реально суперсубъектность проявляется поначалу в формировании страдательного залога (мне чувствуется или реликтовая форма — мне хочу), а также в конструировании иллюзорного субъекта, что в конечном счете повлекло формирование мифологических и религиозных знаково-символических систем и языков. Согласно К. Ухленбеку, североамериканский индеец считает себя не действующим лицом, а виновником действия, его исполнителем. Строй речи индейца должен был отразить это его миропонимание [2].

Имея это в виду, целесообразно указать некоторые градации, касающиеся специфики статуса этого «действителя», т. е. субъекта. Древний субъект в выражении «дождь падает» у Гомера выражается «Зевс дождал» [3]. По этому поводу Н. Я. Марр писал: «Все так называемые личные глаголы русский «меня лихорадит», французский Il ЯаИ сьаш! «жарит», французский Il p!ei1, немецкий es geßpe1; «он льет с неба», смущают теперь как исключительные глаголы, ибо, сообщая о состоянии здоровья или погоды, они оформлены как действительные вопреки ожиданиям нашего мышления, и это вынуждает составителей схоластических грамматик называть их безличными, тогда как на деле лицо это, третье, имеется, но это лицо субъект «он», «она» или «оно», некогда производственный тотем» [4]. Ирреальный, пережиточный субъект в виде мифологической персонификации или сохранившихся форм безличных глаголов, невзирая на свою архаичность, свидетельствует о знаменательных мыслительных перестройках и переходах, а именно: мистико-мифологическое и тотемное, а также «безличное» восприятие субъекта действия означало движение сознания по пути все большего обобщения и

абстрагирования, при котором субъект понимается не просто как конкретное лицо, границы и пространство которого вполне определены (как это характерно для обычных глаголов), а как «повсеместный субъект» — носитель неограниченных сил и произвола. Такое осмысление субъекта, несомненно, происходило при участии сен сорно-эмоциональных состояний древнего человека, что означало взаимодействие рациональных и чувственных кодовых структур, результатом чего и стало это первоначальное становление суперсубъектности. Впоследствии эти архаические формы суперсубъектности отпали или были заменены, однако механизм их порождения оказался действенным и продуктивным и ознаменовал собой возникновение религий. Суперсубъектность в форме религиозного сознания продолжает оставаться довольно сильным духовным феноменом, амбивалентно характеризующим активность социального субъекта, поэтому далеко не лишним является исследовательское внимание к процессам реализации данной формы суперсубъектности.

Одной из особенностей существования и развития современной глобальной цивилизации является высокая напряженность, неоднозначность перспектив, рискованность. В этих условиях необходимы обновленные оценки возможностей основных духовных систем (религиозно-мифологической, художественно-эстетической, научной, философской) в области, если не преодоления, то хотя бы существенного сглаживания отмеченных характеристик, тем более, что некоторые из них реализуются на сегодня в направлении, угрожающем целостности и гармоничности сосуществования различных этнонациональных, социальных объединений и стран.

Совсем не случайно для реализации антигуманистических целей, целей агрессии в качестве отнюдь не только сопровождающей, но и опорной духовной системы используется религия. В известной степени это объяснимо и без обращения к детальному анализу. Ведь религия является исторически исходной развитой духовной системой, в сплаве представляющей мировоззренческие и этические принципы, надстраивающиеся на архетипическом психологическом фундаменте. Вследствие этого наряду с несомненным гуманистическим потенциалом она обладает способностью в определенных условиях резко обособлять, выделять интересы отдельных и обобществленных социальных субъектов, противопоставляя их интересам других в виде неких абсолютов, либо солидаризироваться с консервативными или псевдоинновационными социально-политическими ориентациями, способными принижать, разрушать человечность и принципы цивилизованности. Между тем религия, синкретически объединяя исторически исходные психологические

структуры с ультрарациональными и художественными элементами, способна на кооперативных условиях положительно осуществлять свои гуманистические устремления. Во всяком случае сегодня должно быть осознано, что важны союзнические отношения между всеми отмеченными выше «блоками» духовности. Пренебрежение религией сейчас может не только означать непростительную духовную расточительность, но и реакционность. Однако антирелигиозный радикализм все же и сейчас дает о себе знать. Считается, что вхождение в общество будущего должно быть связано с тем, что «в первую очередь в общественном сознании должны быть обесценены ... религиозные предписания и представления...» [5].

Надо, конечно, отдать себе отчет в том, что вряд ли будущее цивилизации следует связывать с возрастанием роли религиозности, но негативистский экстремизм по отношению к религии представляется столь же неуместным, так как в этом случае многочисленное сообщество верующих искусственно исключается из позитивного социального действия. Конечно, место религиозности в цивилизационном прогрессе естественно-исторически определяется не в числе авангардных в области духовности. Однако актуальным является не выпячивание авангардности или неавангардности, а именно возможность и полезность союзничества со светской научной духовностью в противостоянии антигуманистическим проявлениям цивилизации. Выявляя эти возможности, целесообразно обратить внимание на своеобразие реализации религиозных воззрений и религиозной культуры вообще в современной ситуации.

Базисным в религиозных представлениях, как известно, выступает принцип абсолютного начала, творения мира некоей сверхсущностью. Разнообразные коллизии, исторически складывавшиеся вокруг вопроса о его альтернативной состоятельности относительно принципа естественно-исторической эволюции, к современности, можно сказать, завершились преимуществом последнего принципа. Признаками этого результата, помимо прогресса естествознания на основе принципа эволюционизма, выступают такие красноречивые философемы, как отождествление Природы с Богом, а также представление научно-познавательного процесса как игры Бога с человеком в кости, когда аналогично Б.Спинозе, А.Энштейн и М.Эйген под Богом понимают именно Природу [6]. В этом нельзя не видеть подтверждения того, что гипермистицизм, будучи когда-то довлеющим в общественном сознании и полностью солидарным с рафинированным религиозным мировоззрением, теперь не может претендовать на бывшее главенствующее положение. Небезосновательно полагать, что и сами религиозные деятели современности воспринимают его как базу предпочтительного мировоззренческого объяснения. В то же

время представители «переднего края» науки и философии именуют Природу Богом исключительно в целях удобного, хотя и метафорического, выражения жизненности, активности, сложности, неоднозначности поведения в рамках научного исследования такого собеседника, оппонента и одновременно союзника науки, каким выступает Природа. О том же говорят факты научного сотрудничества религиозных деятелей: участие Далай-ламы в конгрессе по проблемам нейробиологии и физиологии в Гарварде, например. Появляется возможность говорить о том, что антиномия гипермистицизма и рационализма в известной мере преодолевается за счет сосуществования принципа гипердедуктивности (религия) и метода подтверждения гипотез (наука), когда вопрос о согласовании того и другого несуществен, т. е. вполне органично реализуется атмосфера толерантности. Есть все основания считать такой результат благоприятным для сегодняшних цивилизационных условий, а возможно, и на длительную перспективу.

Непосредственно примыкающим к метафизическому принципу в религиозности является, также в общем-то трансцендентальный, уровень важнейших этических заветов. Заветы, как полагает и стремится доказать религия, дедуктивно выводимы из ранее указанного генерального метафизического принципа. С этим, однако, не соглашаются даже религиозные философы. Тем не менее, и в этом пункте возможна толерантность со светской точки зрения. Но рассмотрим это более подробно. Обратим прежде всего внимание на высказывание замечательного российского религиозного философа В.С. Соловьева: «Нравственная философия не зависит всецело от положительно религии... При существовании многих религий и вероисповеданий споры между ними предполагают общую нравственную почву... и, следовательно, нравственные нормы, на которые одинаково ссылаются спорящие стороны, не могут зависеть от их религиозных и вероисповедных различий» [7]. Логически последовательно продолжая эту мысль, правомерно утверждать, что нравственные заветы вообще независимы от религиозности и обладают универсальным природно-человеческим содержанием, кодируя в себе важнейшие гомеостатические условия бытия. Об этом же говорят и попытки конструировать проекты единой религии, предпринимаемые отдельными религиозными мыслителями. Помимо уже упомянутого В.С. Соловьева можно указать более современного автора — Д.Л. Андреева [8]. Несмотря на утопичность, подобные проекты, хотя и неявно, предполагают один и тот же общий момент — понимание внеконфессиональности моральных предписаний.

И все же небезызвестны попытки сформулировать антиномию: чем менее религиозно общество, тем более оно безнравственно. И, следовательно, водворение в обществе идеалов добра и высокой нравственности видится в таком разрешении антиномии, которое предполагает расширение и универсализацию религиозности. Между тем известное снижение нравственных ориентиров и устремлений современного общества есть явление цивилизационное, и блокирование его отрицательного действия в решающей степени возможно в рамках эволюционной переориентации гражданских этических основ, общего изменения условий и характера бытия. Это, однако, не означает будто религия должна быть устранена из корпуса сил, содействующих общественному нравственному совершенствованию. Мировые религии содержат важные человекоохранные и природоохранные принципы, выступают за высокоразвитое созидательно-трудовое поведение членов общества. Значит, они и впредь должны утверждать первостепенность этих принципов для человека и человечества, не стесняясь при этом в критике государства и его институтов за безволие, неразборчивость и попустительство в этической ориентации и практике.

Таким образом, можно предварительно заключить, что для вышележащих уровней общественного сознания известная проблемность «стыковки» светской и религиозной форм культуры острой затрудненности не предполагает. Но на уровне систематически действующей позитивной религиозности дело обстоит сложнее. Здесь предметная, мистериально-сюжетная и обрядовая компоненты религий воспринимаются как безусловные истины, совпадающие с наличными и прогнозируемыми конструктивными формами повседневной жизни. Архетипически-мистическое здесь может проявляться особенно упорно на индивидуальном и широко коллективизированном уровнях, тяготеет к многократному усилению, массовым психозам, антигуманной направленности [9]. В целях преодоления этих явлений необходимы рационализация сознания, локализация бессознательно-подсознательной компоненты индивидуальной и общественной психики. Неуместной становится радикализация мистической компоненты религиозности. Всегда целесообразно в этом плане обращение к искусству, в том числе реализующем сакральные мотивы и сюжеты (М. Булгаков), так как именно оно содержит естественный, гармонизированный мистико-магический фон при высоком представительстве глубокого гражданского анализа.

Религия несет, конечно, и свой художественно-эстетический потенциал. Правда, часто и справедливо его характеризуют как архаизованный. Но, несмотря на реликтовость, актуальность воздействия художественной

культуры религии на эстетическое мировидение и его практическую реализацию можно считать фактической данностью. Храмовое зодчество, к примеру, как в виде сохранившихся памятников, так и во вновь возводимых формах, воспроизводящих в разных вариациях основные архитектурно-символические элементы, не только дополняет и обогащает городские архитектурные ансамбли, но и выполняет функцию духовно-культурной интеграции времен и эпох. Не является, например, секретом, едва ли ни мировое признание живописной эстетики русской православной иконописи. Знаменитый французский импрессионист А. Матисс восторженно отзывался об иконописи России XV — XVI вв. и призывал художников учиться искусству на примере этого художественного образца [10]. Таким образом, религия обладает художественными ценностями непреходящего значения, способными поддержать и упрочить общенациональную и мировую гуманитарную культуру. Так реализуется, хотя и не исчерпывающим образом, соединение современности и вневременности религиозной и художественной культуры.

Особую тему, также не лишенную противоречивости, представляет собой языковая основа существования и функционирования религиозности (в смысле коммуникативного словесного языка). Не говоря уже о межконфессиональной закрытости, язык однородной конфессии представляет собой предельно закрытую знаковую систему из-за ориентации на сугубо архаично-ванные формы языка, мертвые языки, а то и применение вообще лишенных нормированности форм речи (заклинания, призывы). Осовременивание языка общения в христианстве, например, за счет привлечения эффекта дискотек, религиозно-просветительского пения под гитару, имеет маргинальный и неорганичный характер. Словом, в области универсализации и обновления языка общения в религии на обозримое будущее никакой перспективы не угадывается. Опыт истории в этом отношении также не содержит ничего положительного. Известно, что ориентация Л.Н. Толстого на современные формы религии с обновленными символическими средствами завершились просто расположением и симпатиями к православному сектантству. Религиозные искания знаменитого литератора и мыслителя инспирировались, конечно, не только остро ощущаемой потребностью в новых формах, но и неудовлетворенностью содержательной стороной российского православия XIX в., полностью смыкающегося с самодержавно-крепостнической идеологией и практикой. Однако тема общественно-политической ориентации религии, будучи остро актуальной на текущий момент, составляет при этом предмет особого рассмотрения и выходит за рамки нашего изложения. К отмечаемой же проблеме языка религии нелишне

добавить пока только то, что имеется и современный пример (довольно яркий) поисков подобных Л.Н. Толстому. Речь идет о персонаже известного романа Ч. Айтматова — религиозном новаторе-искателе Авдии (роман «Плаха»), который отторгнут религией, но остается непонятым и остальными окружающими,

Подводя итог сказанному, можно утверждать, что в нынешних условиях у религии, несмотря на специфические трудности, имеется возможность содействовать укреплению гуманитарно гуманистической содержательности населения, и сотрудничество ее со светской гуманитарной средой имеет основой своей в основном просто практический характер. Оно вовсе не предполагает необходимости взаимного вмешательства той и другой стороны в метафизический срез этих форм духовности. Перспектива чисто эволюционного проявления этого союзничества обеспечивается преимуществом научного и светского общегуманитарного образования.

Примечания

¹ См, в частности Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.—Л., 1938. С. 257.

² См. Мещанинов И.И. Новое учение о языке. 1933, С. 465; Он же, Проблемы классификации // Советская этнография, 1933, №2, С. 45.

³ Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.—Л., 1938. С. 256.

⁴ Марр Н.Я. Язык и мышление // Избранные работы. Тт. 1-5. М.—Л., 1933-1937.

⁵ Цашгин В.С. Конструктивная футурология — метод преодоления драматических последствий экономической глобализации // Наука и будущее: идеи, которые изменят мир. Материалы международной конференции. М.» 2004. С. 206.

⁶ Соловьев В.С, Нравственная философия. М., 1995. С. 7.

⁷ См. Эйген М., Винклер Р. Игра жизни. М., 1987.

⁸ См. Андреев Д.Л. Роза мира. М., 1993.

⁹ См., в частности, Юнг К.Г. О современных мифах М., 1994. ¹⁰ Корнилович К. Окно в минувшее. Л., 1968. С. 142-143.

Пушкарев В.Б.

Иркутский государственный университет

ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ И.О. ЛОССКОГО, КАК АКТУАЛЬНЫЙ ПРЕДМЕТ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ.

Теперь, по прошествии двух десятков лет открытости и свободы слова, не вызывает ни какого сомнения утверждение, что творческое наследие И.О. Лосского входит в золотой фонд русской философии XX века. Возвращение его идей на родную землю и пристальный интерес к ним научного мира воспринимаются знатоками и исследователями как естественное и долгожданное событие. Но то, что это давно ожидаемое возвращение