

Однако следует заметить, что интегральная парадигма является искусственным концептом в том смысле, что в современном мире пока не существует соответствующего ей вида культууроцивилизационной реальности.

Кудашов В.Я.

Красноярский институт МВД РФ

ИДЕЯ «ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО» В ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Идея «трансцендентного» принадлежит к кругу фундаментальных смыслов человеческого существования, выражая некоторую органически присущую нашему сознанию устремлённость. Эта имманентность подтверждается тем, что идея «трансцендентного» издревле присутствует в нашем сознании, обретая в нём разные формы. Причём религиозный смысл трансцендентного есть лишь одна из форм существования этой идеи.

Словом «трансцендентное» (от лат. — выходящий за пределы) обозначим совокупность смыслов, которые, несмотря на разнообразие путей своего постижения (мысль, религиозная вера, переживание, интуиция, мистический опыт), выражают те или иные аспекты ограниченности нашего мира: восприятия, опыта, мышления; и наличие запредельного бытия — вне границ нашего мира — сверхэмпирического, сверхфизического, сверхъестественного.

Устремлённость нашего сознания к своим пределам и за них свидетельствует о безмерности человека — нежелании удовлетворяться своей «мерой», бытийным уделом; желании освоить, сделать своим как можно большую бытийную сферу, упрочить, 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 идей этого предела и «запредельного» в нашем сознании, ведь они выступают фундирующим (предельным) обоснованием и объектом веры, поддерживающими наш опыт и наши картины мира.

Идея «трансцендентного» появляется в нашем сознании в особый, ключевой период интеллектуального развития человечества. Речь идёт об «осевом» времени (УШ-Ш века до н.э.) — времени становления самосознающей индивидуальности, трансцендентных религий и учений (брахманизм, буддизм, даосизм и др.). Общим же содержанием этих процессов, значимых уже скорее для нас, было формирование «субъект-объектной парадигмы» мироотношения человека. Конечно же речь не может идти о понимании этого мироотношения в современном смысле: субъект как сфера сознательного контроля, объект — сфера преобразования. Соотношение было тогда скорее обратным. Субъект сам ещё становился, находился в

процессе формирования — самосознание человека только делало первые шаги по пути рефлексивного освоения своего содержания. И здесь идея «трансцендентного» стала важнейшим теоретическим средством самоутверждения субъекта, индивидуального самосознания в сущем — правда в превращенной, мистической форме — и первым полигоном рефлексии, где свойства мышления постигались как свойства Абсолюта, Логоса.

Таким образом, первая форма идеи «трансцендентного» - трансцендентное как гиперреальность вселенского сознания. Возникла эта идея, по-видимому, посредством бессознательного выноса качеств своего Я в особый мир, их «очищения» от неже лательного и гипостазирование. Можно утверждать, что появление идеи «трансцендентного» сопряжено со становлением суверенности индивидуального сознания. Эта идея возникает как следствие радикального самоотличения формирующегося самосознания от внешнего мира, которое стремилось постичь, положить, выдумать причину подобной радикальной отличности. Отсюда тезис: Я — не от мира сего, а имеет происхождение из другого мира — более ценного, высшего, идеального (миры Брахмана, Дао, Логоса, царство божье).

Парадокс, но идея «трансцендентного» возникает сначала не как ограничение Я (похоже, оно ещё было интеллектуально слабо, для того, чтобы самоустановиться, положить свои пределы), а напротив, как выражение безмерности притязаний Я на обладание всеми возможными формами сущего. Через Абсолют, Сверх-Я становящееся индивидуальное Я получало шанс приобщения к могуществу и онтологической власти идеального над материальным.

Разумеется, в реальных учениях «осевого времени» всё выглядело несколько проще: миру видимости, материальности и страданий противостоит мир истины, идеального и блаженства. Понятно, что второй мир - - мир Абсолюта, космического сознания, лежащий за пределами обыденного, оказывался предпочтительнее. Идея «трансцендентного» в первой своей форме — это онтологизация, бытийное полагание становящегося, «детского», нарциссического Я. Высшая реальность в брахманизме, буддизме, даосизме — это реальность гиперсознания, проекция Я на мироздание, которая фундирует профанную, повседневную реальность.

Операция «дуализации бытия» расщепляет и ценностную сферу сознания — в сравнении со значениями мифологической реальности, нечёткостью нравственных и ценностных размежеваний в отношении «хорошего» и «плохого» — возникает чёткая артикуляция реальности высших идеалов и норм (типа «мира идей» Платона) и реальности, «погрязшей в грехе». Людям была предложена идея «спасения» от этого мира через мир трансцендентный, мир, кстати, «родной» для любого существа, обладающего сознанием, ибо это

мир мысли, сверхсознания, который обеспечит принципиально новое качество существования. «Осевое время» было своего рода точкой бифуркации в развитии человечества: люди выбирали новые пути, «идеологии», как сказали бы мы сейчас, и, одновременно, они выбрали идею «трансцендентного». И хотя высшая реальность с самого начала наделялась атрибутами тайны, неизречённости, люди всегда выносили суждения о ней, интуитивно чувствуя своё принципиальное сродство с ней.

Далее развитие идеи трансценденного происходит в контексте религий спасения, или монотеистических религий (иудаизм, христианство, ислам), которые, собственно говоря, и зиждутся на ней, в отличие от мифологических, политеистических верований, не предполагавших дуализации мира на «естественный» и «сверхъестественный». Идея трансцендентного совпадает здесь с идеей «Бога». Если в религиозно-философских учениях Древнего Востока трансцендентное — это анонимное, холистское сверхсознание, то в монотеистических религиях оно приобретает черты божественной индивидуальности, высшего субъекта, носителя воли и промысла, чьи смыслы можно понять или пережить.

В теологии сложились два возможных принципиальных подхода к постижению смыслов трансцендентного. (5, с.86-88) 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.)* Но самое главное — хотя мы и не можем не мыслить о Боге по аналогии с самими собой, мы должны постоянно помнить о том, что предикаты, в которых мы описываем Бога, имеют принципиально иную природу, чем те свойства в которых мы знаем «наш» мир.

Итогом этих сомнений явилась отрицательная (апофатическая) теология, чьи принципы были сформулированы в западной мысли неоплатоником Проклом и Псевдо-Дионисием Аре-опагитом. Бытие Бога выходит за пределы естественного мира — и в этом смысле оно «бескачественно», т.е. неопишимо в качествах нашего бытия и 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 отдалённой степени не похож ни на одно из них. Бог не познаваем, не доступен ни для человеческих чувств, ни для человеческой мысли, т.к. он за пределами всякому возможному постижению. 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 всём и Ничем в чём-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо» (цит. по 5, с.88). Бог, таким образом, 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 религии либо для «обновленческих» её периодов, ибо мистика, как отмечал Макс Вебер, и есть религия в её наиболее напряжённой и живой стадии. 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. Акт озарения представляет собой двуединый процесс: «отключения» от внешнего обыденного мира, погружение в себя, в своё самосознание и восприятие извне, от «трансцендентного» божественных идей. У Августина внеположенность Бога человеческой душе чётко акцентирована, однако у последующих мистиков стали доминировать идеи о слиянии человеческой души и Бога в акте мистического озарения.

Другой метод постижения смыслов трансцендентного можно назвать априорно-умозрительным. Вообще-то он тоже исходит из убеждённости в непосредственной данности Бога человеческой душе, но пытается представить некоторое подобие априорно-дедуктивного доказательства. Речь идёт о так называемом «онтологическом доказательстве бытия Бога» Ансельма Кентерберийского. Суть его можно представить следующим образом. Все люди обладают, в той или иной степени, в своём сознании идеей существа, превыше и больше которого невозможно помыслить никого другого. Мыслимое таким 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 Бога, который можно назвать индуктивно-косвенным. Априорно-умозрительный путь описания смыслов трансцендентного Бога Фома считал 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 умозаключениям о бытии совершеннейшего существа. Ведь все явления материального мира есть творения божьи, «теофании» — богоявленности и на них, соответственно, есть «печать» их творца. Изучая общее в явлениях, человек начинает постигать присутствие творца и организатора мироздания — значит доказательства бытия Бога могут быть не прямыми, а косвенными. Фома предложил пять подобного рода доказательств, или доводов.

Первое основывается на понятии движения. Всё, что движется, полагал Фома, имеет причиной своего движения нечто иное, ибо ничто не может быть движущимся и движимым в одно и то же время и в одном и том же отношении. Таким образом, раз самодвижение предмета невозможно и каждый из них движим другим, другой — третьим и т.д.; то в этом ряду должен быть некий последний «предмет» - предел, переводящий или Бог.

Второе доказательство сопряжено с понятием производящей причины. Как и в первом случае, из представления о множестве причинных рядов (каждая вещь имеет причиной другую, другая — третью и т.д.) делается вывод о существовании единственной и первой причины, которой приписывается абсолютная творческая роль в нашем конечном мире.

Третье доказательство исходит из степеней совершенства, наблюдаемых в сущем. Все вещи, существа, люди обнаруживают различную степень совершенства: красоты, блага, интеллекта, воли и пр. Но сама степень того или иного совершенства должна иметь некое абсолютное мерило, предел. Это и есть Бог.

Четвёртое доказательство составляют аргументы, оперирующие понятиями случайности и необходимости. Повседневный опыт любого человека показывает ему массу случайных событий и вещей. Однако мир в целом не может быть случайным — в самом существовании заключён уже смысл «необходимости». И если в бытии даже единичной вещи мы обнаруживаем, в конечном счёте, необходимость, то тем более это относимо к миру в целом, чьё существование требует представления о некоей абсолютной необходимости, которой может быть только Бог.

Пятое доказательство называется доводом божественного руководства миром и имеет своим основанием понятие целесообразности. Каждые явления и вещь в нашем мире, считает Фома Аквинский, имеют форму, а значит определённые функцию и цель по отношению к другим явлениям и вещам.

Мир, тем самым, насквозь целесообразен, ибо нет ничего без формы. Однако должно быть общее, гармонизирующее начало, сочетающее все отдельные разнонаправленные целесообразные процессы в один, единый вектор общемирового развития. Таким началом объявляется Бог, который полагает цель для всего, что происходит в природе.

Как следует расценивать томистские доказательства бытия Бога? Только как факт истории философии и духовной культуры. Дело в том, что сами эти доказательства могут быть работоспособными лишь при безусловном принятии некоторых постулатов: 1) о конечности мира во времени и внеположенности Бога миру; 2) о невозможности существования рядов, не имеющих первых членов.

Как мы могли убедиться, развитие идеи трансцендентного в контексте религии сделало её предметом интенсивного умпостижения. Это предопределило её постепенную секуляризацию и превращение в объект философской рефлексии. Философские смыслы трансцендентного наиболее чётко представлены у Канта — наверное, потому, что именно он в своём философском творчестве был озабочен поиском границ и пределов: познания, восприятия, мысли; положив начало самой традиции демаркации значений «трансцендентного» и «трансцендентального». Отметим, что последнее — априорно присущая нашему сознанию, имманентная его форма, посредством которой самоорганизуется наше познание и через которую нам «является» мир.

Трансцендентное у Канта имеет двойственную интерпретацию — в силу своего «граничащего» статуса. Эта идея у Канта обозначает обе стороны «от предела»: «вовне» (ноумены) и «вовнутрь» (высшая трансцендентальная идея). Это регулятивная идея, указывающая на бытие вне нас «вещей самих по себе». Ведь «понятие ноумена — подчёркивал Кант, — есть только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и поэтому имеющее только негативное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы её». (4, с. 194)

Кант сначала, по-видимому, колебался в вопросе об онтологическом статусе трансцендентного. В первом издании «Критики чистого разума» он склонялся к субстанциализации трансцендентного. Он полагал: «из понятия явления вообще естественно вытекает, что явлению должно соответствовать нечто, что в себе не есть явление, т.к. явление само по себе и вне нашего способа представления есть ничто; стало быть для того, чтобы не впасть постоянно в порочный круг, следует допустить, что слово явление уже заключает в себе указание на нечто, непосредственное представление о чём, правда, чувственно, но что само по себе и помимо природы нашей

чувственности (на которой основывается форма нашего созерцания) должно быть чем-то, т.е. предметом, независимым от чувственности» (4, с.517).

«Трансцендентное» как регулятивная идея указывает, как полагал Кант, не только на возможную реальность, инаковую по отношению к нашей и представленную в «явлениях», но выступает также и границей, охватывающей и выражающей всё качество человеческого мира (трансцендентального). «Трансцендентное» у Канта одновременно и высшая трансцендентальная идея — предельное основание, обозначение высшей реальности, конституирующей сами возможные значения мира. Это по Канту идея «Бога», т.е. «сущность, которая изначально содержит в себе достаточное основание для всякого возможного действия и понятие которой легко установить при помощи одной лишь черты всеохватывающего совершенства» (4, с.357).

Однако эта идея «Бога» есть не что иное, как регулятивный принцип разума, а вовсе не утверждение о его онтологическом бытии. Это принцип разума, «требующий, чтобы разум рассматривал все связи в мире как если бы они возникали из вседвеле-ющей необходимой причины, дабы обосновать на ней правило систематического единства и по всеобщим законам необходимого единства в объяснении этих связей; в этом идеале не содержится утверждения о самом по себе необходимом существовании» (4, с.373). В истории человечества, как отмечает Кант, идея «бога» сплошь и рядом субстанциализировалась, подвергалась бытийному полаганию как «всеопределяющее начало». Таким образом, трансцендентное у Канта — это идея чистого разума, имеющая регулятивное предназначение для познания и практического поведения.

Кроме интеллектуалистской трактовки трансцендентного в философии сложилось и его антропологическое понимание, сформулированное в чётком виде Фейербахом. Трансцендентное

— это иллюзия человека, которая, однако, укоренена в нашей природе. Религия есть антропология, является следствием стремления человека к бесконечности, выходу за границы своего существования. Трансцендентное, по Фейербаху, возникает как спроецированная вовне и возведённая в степень бесконечности природа самого человека (любовь, разум, воля). Позднее это, достаточно утонченное понимание, подверглось вульгаризованной популяризации в виде мнения о том, что всё религиозное содержание является следствием гипертрофии человеческого сознанием эмпирических фактов. Так, Бог, создавший мир,

— это гипертрофия причинности; религиозная жертва — следствие познанной необходимости платить за любое желание определённую цену; страх перед Богом — увеличенное отражение действия на нас колоссальных природных и социальных сил.

Другие версии антропологической интерпретации трансцендентного имели скорее психологическое, интенциональное обоснование. Интенциональное понимание представлено у Зиммеля в работе «Социология религии» (См.2). Вкратце она выразима следующим образом: трансцендентное формируемо верой — имманентным качеством, одной из сущностных интенций человеческого бытия. Вера, полагал Зиммель, — более широкое понятие, нежели религиозная вера. На вере во многом и основана наша интеллектуальная (мы верим авторитетам, учителям); психическая (мы верим друзьям, родителям); социальная (мы верим правительству, начальству, партнёрам) жизнь.

Вера, понятая в таком антропологическом контексте, есть психологическое состояние уверенности и спокойствия, которое приходит на смену беспокойству и неуверенности благодаря обращению нашего внимания на некоторые объекты (внутренние или внешние, материальные или идеальные), с которыми мы вступаем в определённые отношения и эмоциональную связь доверия (до-верие — состояние «до веры», подготавливающее веру). Эти отношения и связи упрочают наше бытие, поскольку эти объекты (родители, дети, друзья, любимые, родина, истина, добродетель, красота, власть, богатство и мн. др.) придают статусы смысла и ценности нашему существованию.

Вера становится религиозной тогда, когда процесс «веры в кого-то» освобождается от конкретной адресности и устремляется на сферу трансцендентного, которую она сама же формирует. Сама идея трансцендентного, как отмечал Зиммель, есть важнейший контрапункт в интеллектуальном развитии человечества: способностей рефлексии, внимания, абстрагирования. Идея «Бога» — не только чистейшее воплощение предмета веры как такового, но и предел суммирования человеческих способностей, потребностей и целей. Это воображаемая идеальная точка стягивания наших сущностных сил или субстанциализация наших качеств: любви (Бог есть сама любовь), совершенства (наисовершеннейшее существо), целеполагания (цель всего сущего вообще).

Психологическое объяснение смыслов трансцендентного представлено также в психоаналитической традиции. Основной постулат психоанализа в объяснении трансцендентного: глубинность, укоренённость, безусловность чувства трансцендентного. У Фрейда — это иллюзия, удовлетворяющая некоторые неосознанные желания человека: желание избежать ответственности, переложить на другого решение своих проблем, стремление к опеке, потребность в защитнике (повторение детского опыта «защищающего отца»). Трансцендентное у Фрейда — «контраффе́кт» чувствам зависимости и бессилия, которые ощущает человек от столкновения с безмерно превосходящими его внешними и внутренними силами. Идею «Бога» человек

формирует сам, правда бессознательно, из материалов своего жизненного опыта, накопленного в детстве, создавая образ всемогущего, справедливого и любящего существа.

У Юнга трансцендентное выступает метафорическим обозначением видového источника витальности и творчества — коллективного бессознательного. Именно в нём коренятся все возможные идеи и учения, доступ к которому ограничен из-за искусственных барьеров, возведённых одномерным, формалистичным интеллектом. Только в мистическом опыте (сатори), методики которого разработаны древневосточными мудрецами, либо в изменённых состояниях сознания человек имеет возможность постичь трансцендентное. Эта мысль Юнга подводит нас к проблеме изменённых состояний сознания, которые многие современные исследователи считают ответственными за возникновение у людей смыслов трансцендентного.

Сама постановка этой проблемы стала возможной в духовном контексте идей феноменологии и экзистенциализма о спонтанной формируемости значений «реальности» ментальными актами людей. Полагается, что человечество имеет дело не с одной общей реальностью, а с их множественностью, где, однако, есть архетипическая, «профилирующая», которая зависит как от базисного антропологического состояния сознания, так и от культурного окружения. Базисное состояние сознания характеризуемо направленным осознанием, фокус которого находится под контролем нашей воли, которая самоорганизована в самосознание Я. Абсолютное большинство физически нормальных, социально адекватных людей живут преимущественно в этом состоянии сознания. Это, выражаясь метафорически, «порт приписки» (А.Шютц), архетипическая реальность, эталон, характеризуемые вниманием к жизни, активной модальностью существования в мире.

Это базисное состояние сознания имеет каждый раз конкретное социокультурное наполнение в виде характерных парадигм восприятия и знания, систем поведенческих ориентиров, фиксированных в языке, нравах и обычаях. Соответственно, то, что мы называем «реальностью» есть «спонтанно-консен-сусная реальность» (Ч.Тарт) — симбиоз базисных состояний сознания и инкультурированных парадигм восприятия, знания и оценок. Однако кроме базисного состояния сознания многие люди переживают так называемые «изменённые состояния сознания» и, если считать, что опыт реальности тождественен функции определённого состояния сознания, то трансцендентное — это опыт переживания иных реальностей. ИСС (изменённые состояния сознания) — это субъективные переживания нарушения нормально-среднего функционирования сознания, установление иной связи субъекта с миром, собственным Я, телом, собственной идентичностью.

Опишем вкратце виды ИСС (3, с. 151-152), которые делятся на спонтанные и индуцированные. Спонтанные изменённые состояния сознания можно представить в следующих типах.

1. Транс рождения — ИСС, возникающие при рождении, когда сознание новорождённого сталкивается с новой и абсолютно чуждой ему реальностью. Страх как таковой, как полагал Фрейд, укоренён именно в экстазе рождения.

2. Сны наяву — такое ИСС, когда спящий сознаёт, что переживаемое ему снится, но чувствует себя захваченным им.

3. Оргазмический транс — ИСС, возникающее в момент совокупления.

4. Состояния «неминуемой смерти» — свидетельства людей, переживших состояние клинической смерти.

Индуцированные ИСС, в отличие от спонтанных, могут быть выявлены целым рядом воздействий, распадающихся на естественные и специально организованные. К естественным можно отнести пять групп состояний.

1. Значительное уменьшение внешней стимуляции или двигательной активности — затворничество, одиночное заключение, одиночное плавание, путешествие по пустыне, «гипноз дорог» и т.п.

2. Значительное усиление экстроцептивной стимуляции, моторной активности — пытки, состояния паники, ритуальные конвульсии, ярость, истерические состояния, острые психозы и т.п.

3. Усиление бдительности или умственной вовлеченности в ситуацию — длительное наблюдение за экраном радара, горячая молитва, слушание харизматического лидера, концерта и т.п.

4. Снижение бдительности или ослабление критики — дрёма, самогипноз, глубокие эстетические и творческие переживания, озарения, свободное ассоциирование во время психоаналитических сеансов и т.п.

5. Действие психосоматических факторов, химических или нейрологических — гипо— и гипергликемии (понижение или повышение содержания сахара в крови), обезвоживание, недосыпание, опьянение и т.п.

К специальным средствам или способам создания ИСС относятся: гипноз, галлюциногены и медитация. Гипнотические состояния бывают как активными (сомнамбулы), так и пассивными (обездвижение, летаргия и т.п.). Галлюциногенные состояния несколько различаются в зависимости от типа вызвавшего его наркотика.

Медитация, в свою очередь, предполагает множество практик, которые все же сводят к трем путям:

1. Директивный, или аполлонический, подразумевающий концентрацию на каком-либо одном фрагменте реальности (собственном дыхании или каком-либо ощущении).

2. Экспрессивный, или дионисийский путь, требующий достижения непосредственности восприятия всего происходящего, не оставляя без внимания ничего, не производя отбора.

3. Негативный путь, аскеза — максимально осуществимый отказ от привычных условий функционирования организма и сознания.

В отношении к медитации как источнику трансцендентных переживаний господствуют две оценки. Так большая группа психологов и философов высоко оценивает этот тип человеческого опыта как просветление, прорыв в архетипическую область коллективного бессознательного (Юнг), «вершинные переживания» (А.Маслоу), состояния «космического сознания» (С.Гроф). Предполагается, что трансцендентные переживания (трансценденция пространства-времени, чувство священного трепета и торжественности, исчезновение страха смерти, чувство «новой перспективы на реальность»; единства и неразорванности и т.п.) есть выход из фрустрационных состояний обыденного сознания: безысходности, экзистенциальной тоски.

Трансцендентные переживания в мистическом опыте характеризуются такими признаками, как: неизреченностью — неспособностью передать свои ощущения другим людям, т.к. это принципиально иной опыт, не выражаемый в обычном «посюстороннем» языке; интуитивностью, которую приобретает характер целостного постижения цельного мироздания; кратковременностью мистического измененного состояния сознания по шкале среднечеловеческого, обыденного времени и ментально-событийной «плотностью» сознания в этом «иновременьи»; бездеятельностью воли — мистическое состояние как бы извне овладевает человеком, где его чувство Я парализуется (См.1).

Другая группа психологов и философов относится критически к мистическому опыту, считая его «регрессией в материнское лоно» (Фрейд), «удалением от реальности» (П.Вейль). И, действительно, похоже правы именно они. Изменение состояния сознания ни на йоту не изменяют физическую реальность

— хотя наиболее радикальные представители трансперсональной психологии, например, С.Гроф, утверждают обратное, говоря о трансценденции физических границ опыта. Интеллект в этих состояниях «на нуле», саморазвития нет никакого. Нет никаких затрат внутренних сил, напряжения психических и ментальных сил, исходящих от Я, особенно в случае с галлюциногенными «трансперсональными состояниями», вызванными ЛСД (Гроф). То, часто приводимое и, по-видимому, профилирующее ощущение в мистическом опыте — «океаническое чувство» — чувство сопричастности всему, растворения во всем

— есть скорее всего животнорастительное чувство слияния с окружающим и означает отказ от человеческой, т.е. личностной позиции.

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