

**В. И. Красиков**  
*доктор философских наук, профессор*  
*Кемеровский государственный университет*

## **ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ: В РЕЛИГИОЗНОМ И НАУЧНОМ ПОСТИЖЕНИИ\***

То, чей процесс постижения мы намерены здесь представить, являет себя перед богословами, философами и учеными в разных обличьях: «сверхъестественного», «запредельного», «Бога», «трансцендентальных идей», «вещи-в-себе», «Высшего Пути», «горизонта мировой интенциональности», «абсолютной идеи», «коллективного бессознательного», «мировой Воли», «фундаментальной матрицы вселенной» и пр. Однако, всякий раз, оно неизменно выражается в абстракциях предельного охвата, сопряженных с превосходными эпитетами, порождая: «высокий торжественный настрой», «предельную серьезность», «благоговение», «океаническое чувство», «восторг и удивление», «потрясение, трепет, тоску», «ужас и безмолвие», «интеллектуальный экстаз» и т. п. Это предел, на который наталкиваются разные способности человеческого духа: в пытливости в отношении внешнего мира, в рефлексии над содержанием собственного сознания, в надежде на лучшее и на продолжение. Этот предел, достигаемый разными путями, определяет, форматирует само внутреннее ментальное пространство, его основные профили, равно как и соответствующие им контуры внешних обстоятельств.

Когда, где и как это появилось в нашем сознании? Что это? Как это можно постичь? Как к этому относиться? – важнейшие вопросы, которые ставят перед собой богословие, философия и наука, чьи суммирующие решения и составляют предмет предлагаемой работы. Подобные суммирования не будут иметь выстраиваемого сравнительно-исторического исследования последовательностей богословских, философских и научных взглядов относительно «трансцендентного». В силу светско-философского характера своего образования автор не чувствует себя компетентным в освещении профессионально-богословской традиции, потому для презентации «богословской точки зрения» использует скорее материалы религиозно-философской мысли.

Однако пора обозначить предварительно общее содержание идеи «трансцендентного» и показать обстоятельства ее исторического появления, генезиса в общечеловеческом сознании.

Словом «трансцендентное» (от лат. – выходящий за пределы) мы обозначаем совокупность смыслов, которые, несмотря на разнообразие путей своего постижения, выражают те или иные аспекты ограниченности (наличия границ) нашего мира: восприятия, опыта, мышления; и наличие «за-предельного» бытия – «вне» границ нашего мира – сверхэмпирического, сверхфизического, сверхъестественного.

Устремленность 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.

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта Кузбасс – РФФИ № 07-06-96006-р\_урал\_a

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 получаема абстрагированием. Однако похоже, что это – особый вид абстрагирования, отличный от тех, какие мы себе обычно представляем: неспешная, размеренная, созерцательная деятельность отвлечения от одних свойств предметов, явлений как «несущественных» и полагание других – «сущностными» и закрепление их в качестве «сути», «качества». Думаю, абстрагирование, в итоге которого получаемы «трансцендентные объекты», имеет дело с особыми явлениями человеческого опыта и само есть особое, внеобычное 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, ними: надеждой, страхом, ожиданиями благоприятного и избеганиями негативного, заботами, жадной любви, отчаянием и многим 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 состояниями будет иметь вид «абстрагирования-потрясения». Оно может инициировать особую форму личностного развития («второе рождение», «обращение»), связанную с особым, интуитивным путем развития рефлексии и актами озарения-полагания (креации, трансцендирования) новой онтологии «трансцендентных объектов». «Трансценденция» или акты полагания «трансцендентного» – последняя тайна и религии, и философии, и науки, если таковые понимаются в своем крупномасштабном личностном измерении. Единственная чувственная сертификация трансценденции и порождаемых ею объектов – измененные состояния сознания тотально экзистенциального события «пробуждения», «призвания» у некоторой части людей – «религиозных виртуозов» в религии, философии и науке. В том, вероятно, и базовая функция религиозного опыта, религиозной жизни, имманентной антропологической составляющей, что она есть «движущая страсть» личностного характера в познании и самопознании. В том смысле, что рождение личности есть всегда «религиозное событие».

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 (природного) и внутренних сумеречных зон, окаймляющих пределы нашего опыта, в сгущения Сил, Личностей, Законов.

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

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 нежелательных признаков и гипостазирования. Можно предположить, 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.

Людам 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».

Перейдем, далее, к представлению спектра ответов религиозной мысли, философии и науки на вопрошание: «Что это?»

Религиозная мысль, а под ней мы понимаем только ту, которая перешла «Рубикон натурализма», представила своим развитием два принципиальных варианта понимания «трансцендентного». Это либо безличное, высшее начало, «интеллектуальная субстанциальность» [1], формирующее вселенную в виде иррационально-фатального порядка «воздаяния», доступное только состояниям созерцания 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) [2]. «Субстанция» и «субъект» – два полюса понимания «трансцендентного», в силовых смысловых линиях которых располагается, в бесконечности вариаций и комбинаций, большинство религий, религиозно-философских и научных (с религиозными интенциями) концепций.

Специфика религиозной интерпретации «трансцендентного» видится в ее имманентно субъективирующем характере, выражающемся в реализации глубинной интенции к доверию, вручению себя Другому, раскрывающе-эмоциональной коммуникации как реализации «родового альтруизма» (*religio* – связь), врожденной базово-антропологической «социальности», «коммунитарности». Потому 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. Потому можно сказать, что «трансцендентные объекты» сознания первородно религиозны и даже в своих философски либо научно «очищенных» формах они узнаваемо «антропологичны».

Светская философская традиция предлагает три принципиальных решения вопроса о сути «трансцендирования» и «трансцендентного».

1. Кант утверждает, что «трансцендентное» есть высшая синтетическая способность разума создавать высшие регулятивные (трансцендентальные) идеи: Бога, субъекта, мира [3]. Мы имеем дело с конкретными объектами чувственного опыта (вещи-для-нас) и можем только гадать о чувственно не сертифицированных сторонах мироздания (вещи сами по себе). «Трансцендирование» и его продукты («трансцендентное») есть, 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 «трансцендирования» принадлежит Э. Гуссерлю, чья интерпретация, впрочем, имеет философско-религиозное преддверие у Платона и Плотина. «Трансцендирование» – высшая мыслительная техника, заключающаяся в создании условий предельной выключенности из мира и самососредоточенности (феноменологическая редукция) [4] в целях постижения «чистых сущностей сознания», оказывающихся одновременно и конституантами подлинной реальности

«мирового горизонта интенциональности». Таким образом, «трансцендирование» здесь есть «чистая рефлексия», мыслительное движение, порождающее саму исконную реальность значений.

3. Наконец, точка зрения психологически настроенных философов, у которых «трансцендирование» и «трансцендентное» есть обозначение подспудных психологических интенций, которые, имея изначально не религиозный характер, могут вырастать из индивидуальных в особые социально-психологические комплексы, имеющие коллективно-объективистский вид [5]. 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 века (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» [6]. В юнгианском психоанализе «трансцендирование» – техники прорыва в коллективное бессознательное, особенно развитые на Востоке («сатори») [7]. Ограничение рационалистического настроения разума и его «яйности», расширение восприимчивости, преодоление барьеров сознания: все эти юнговские характеристики потом перекочевали в современные религиозные культы. «Трансцендентное» по Юнгу, холистский уровень вселенной, где вся она и вся ее история существуют на уровне одного нерасторжимо взаимосвязанного и взаимодействующего Целого. «Трансцендирование» и есть путь достижения отдельным 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 метафизики «психического трансцендентного», как ускользающего «авторства», является экзистенциализм.

Философское «трансцендирование» все же являет, за редким исключением (Плотин – «интеллектуальный экстаз»), один из возможных его видов (художническое, нравственно-экзистенциальное, научное, религиозное), представляя в большей мере мировоззренчески-познавательный порыв к пределам гносеологического опыта. Религиозное «трансцендирование» – более целостный акт, может быть, потому, что исторически-исходно в его основе находился порыв к нравственно-экзистенциальному самоопределению и совершенствованию. Виртуозная религиозность (пророков, религиозных подвижников, аскетов) и была, по сути, 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, меняется сама жизнь религиозных виртуозов – людей неординарных, только и способных к радикальным самотрансформациям.

Проблема «трансцендентного» в научном познании имеет специфическую форму своей представленности, что связано с его мировоззренческими особенностями. Наука вырастает не из «философии, праматери всех наук» – это лишь красивый, философский же, миф. Наука произрастает из «праматерии» всех форм духовной жизни – практической повседневности, здравого житейского смысла. Если философия, искусство, высшие религии имеют повседневность в качестве «точки отталкивания», контрастного противопоставления для оппозиционной самоидентификации, то наука (как и натуралистические формы религиозности) представляет собой концептуализацию здравого смысла, так называемой «естественной установки». Для большинства ученых, за редким исключением метафизически либо религиозно мыслящих выдающихся умов, окружающий мир и наше мышление «природны», «естественны»: самопричинны и законосообразны. Ученый твердо стоит на почве естественной самодостаточности, где случайность, экстраор-

динарное – лишь еще непознанное. Это также вполне «естественно», т. е. определяется спецификой его профессиональных задач и положения в исторически сложившейся специализации видов человеческой деятельности, иначе ученый не был бы ученым.

В этом и сила, и слабость. «Сила» – в тотальном применении «чистой», т. е. максимально редуцированной от субъективного, представляюще-фантазийного начала, а потому «технической» рациональности в объяснении мира. И подобное объяснение оказывается все же наиболее соответствующим реалиям. Однако речь идет лишь о реалиях, соразмерным нашей практической деятельности, искусственным, нами же созданным, зонам ближайшего окружения («второй природе»). «Слабость» науки – в объяснении мира как целого, что производно из ее «силы» – конкретно-предметной рациональности. Большинство ученых это как-то не очень заботит. Раньше, в позитивистских настроениях XIX – первой половины XX веков, так вообще полагали, что можно вполне обойтись и без философской или религиозной «метафизики». Однако рефлексивные научные умы, собственно и создающие общие объяснительные «дисциплинарные матрицы» или свои «философии», не могут не наталкиваться на проблему «трансцендентного».

Представляется, что в данном случае она предстает как проблема мирового «формата» или подоплеку «законов природы». Это, одновременно, пределы опыта и пределы мира, в силу естественной склонности ученых к онтологизации своих понятий. Здесь явственны четыре основные позиции [8].

*Религиозно-деистическая.* Мировой формат задан Богом, Мировым Инженером, установившим основные ингредиенты, пропорции и связи мироздания, «правила игры». Как-то «по умолчанию» предполагалось, что в силу Своей доброты Он, отформатировав «мировую матрицу», устраняется от дел, предоставляя нам жить в этом мире и познавать его как навеки установленный в своей определенности. Как известно, И. Ньютон и еже с ними, стоят у истоков подобного понимания.

*Позитивистское понимание «законов природы»* нельзя назвать иначе, чем «страусиной позицией». Заявив о крестовом походе против метафизики и религии как притеснителей науки, они, соответственно, вообще отказались от самой постановки вопроса глубинного основания и «первых причин». «Законы природы» – наблюдаемые регулярности опыта, причем также «по умолчанию» предполагается полная благонадежность соответствия наших чувственных восприятий воспринимаемым процессам и, что важнее, структурам, лежащим в их основе.

Наиболее маргинальной для самих ученых была *конвенционалистская концепция* толкования законов А. Пуанкаре. Если законы природы хотя бы отчасти есть договоренность между учеными, то подрывается святая святых науки: предметность и объективность. Такой неординарный, субъективистски настроенный ум мог утвердиться в науке разве что в период кризиса и революции в физике.

Наверное, все же наиболее аутентичной «конкретно-предметной рациональности» науки (естествознанию) является *имманентная концепция* законов. Пределы или границы существования есть каждый раз конкретные способы осуществления, бытия конкретных же объектных областей. «Формат» – это не одна, извечная, абсолютная «рама» мироздания, а подвижные, эволюционирующие границы конкретных объектных сред, конкретных областей, регионов вселенной. Нет потому фундаментальных, т. е. работающих везде и всегда, законов природы, общих «правил игры». То, что сейчас таковыми называют, появляется в первую космическую секунду «Большого взрыва». Такая позиция, которая представляется сегодня наиболее убедительной и разделяется большинством физического сообщества, противоречит, вместе с тем, самим ментальным устоям классического понимания естествознания как познания неизменных оснований. От них надо либо отказаться, либо дать им новую интерпретацию. Если к первому еще не готовы, то разработки второго пути можно свести к следующему: либо утверждается, что «до» Большого взрыва просто ничего не было, это абсолютно вне всех

возможных систем нашего миропредставления – чистое небытие, «трансцендентное» (а потому почему бы и не Бог?); либо необходимо перейти на более глубинный уровень фундаментальности – если был один раз этот самый взрыв, то почему их не было ранее бесконечное количество раз (пульсирующая вселенная, множество вселенных)? Следовательно, если даже в каждой пульсации методом «выброса костей» появляются свои комбинации законов для конкретного вселенского цикла, то должны быть законы периодичности пульсации, законы «выброса костей» и т. п.

Итак, понимание «пределов» или «трансцендентного» в естествознании имеет характер естественного, самопричинного формата, достаточно прозрачного и явственного для познающего разума. Вместе с тем, обозначенная внутренняя проблемность этого понимания проистекает из подспудного нежелания ученых обсуждать и рефлексировать в отношении своих основ («естественной установки»), равно как и признавать ее антиномичные следствия для разума: множество версий космогенеза могут быть равноценными в силу невозможности их проверки и исходно-интенционального («спекулятивного») происхождения.

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 многое др.).

Итогом этих сомнений явилась отрицательная (апофатическая) 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. неопишимо 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, так как Бог даже в самой отдаленной степени не похож ни на одно из них. Бог непознаваем, недоступен ни для человеческих чувств, ни для человеческой мысли, так как 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 всем и Ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо» [9]. 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 религии либо для «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, так как 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, так как 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 счел неудовлетворительным, так как 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.

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 малоотчетливый, бессодержательный сам по себе, «механический дубль рефлексии» над эмансипационным душевным аффектом [10].

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 религиозногенеза 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) [11]. В свою очередь, 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 оною. 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 эти идеи 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 полуосознанно, 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)». Пифагорейцы, как известно, впервые проделали эти операции в отношении математики: «началом всего является число... мир построен на математических принципах... Демииург постоянно геометризует» [12].

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 отрефлектировано (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) «по умолчанию» экстраполируются «на всю вселенную», как в пространственном, так и в «историческом» смыслах.

Идея «трансцендентного» невидимо присутствует как 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 науке в виде осмысления проблем вселенского самоформатирования: 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», хотя, как могли убедиться ранее, наука предпочитает помалкивать о своей тайной предрасположенности. 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 отличительность базируется на прокламировании всеобщего объективизма и предметности в подходе к любым явлениям, в том числе и к человеку.

Религиозное отношение к «трансцендентному» варьируется от разных факторов, наиболее значительными из которых представляются: эволюция жизненных стандартов (технологических сил и возможностей), образования и традиций, культивирования 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, третье характеризует относительно зрелые его состояния. Вместе с тем, выделяемые периоды характеризуют не только 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 самоуничужения и умилоствления, 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» [13].

Зрелое религиозное сознание приходит, в конце концов, к той или иной концепции «партнерства»: соучастие во вселенском 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, оказывается 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», «сайтологов» или «контактеров» с мессианистскими, эсхатологическими или даже суицидальными ориентациями.

Это итоги позитивистского прошлого, третирований метафизики, обернувшихся невежеством и беспомощностью в традиционных религиозно-философских вопросах. Это говорит также об ущербности или умалчивающей недоговоренности, отсутствии (нежелании) рефлексии многих ученых в отношении своих отчасти «трансцендентных», отчасти конвенциональных оснований, презентуемых себе и публике в качестве «научных». Конечно, это необходимый «миф», поддерживающий и сакрализующий социально-практическую успешность и социально-экспертную исключительность науки, как и ее мировоззренческую идентичность. Однако подобный миф может породить уязвимые места в рационалистической самозащите науки.

Философия и религия – все же достаточно глубоко внутренне различные явления, выражающие исходно полярные интенции человеческого сознания: к безусловному доверию (архетип: так называемая «первичная», т. е. «детская», нерассуждающая вера) и безусловному тотальному недоверию и скептицизму (рефлексия в ее тотальности). 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 называемые «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 первородного 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 предрасположенности.

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 рационально 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, то ставит бедную рефлексию в безнадежный тупик. Наверное, этим можно объяснить такие типично прежде всего западные явления религиозного философствования, как «доказательства бытия Бога» и «теодицею». Кому и для чего доказывать бытие Бога или же оправдывать его? Атеистов тогда не было по определению, колеблющихся ждали костры, иные конфессии имели своего Бога, язычников-туземцев не спрашивали об их желании, да просто и не было отдельных «экспортных» моделей теодицеи. Поиски «доказательств» и «теодицеи» 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, неустраняемыми рефлексивными способностями, так называемые «проницательные, язвительные умы», – органично не способны 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 многие 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 завершён 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. «Трансцендентное» – 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.

### Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – СПб.: Наука, 1999. – Кн. 1. – С. 145.
2. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 59.
3. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – Отд. 2, кн. 2, разд. 2–3.
4. Шелер М. Феноменология и теория познания // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 215.
5. «Религия – связь, объединяющая религиозно настроенных индивидов как членов одного целого». – Дильтей В. Сущность философии. – М.: Интрада, 2001. – С. 81.
6. Там же. – С. 83.
7. Юнг К. Г. Предисловие к книге Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма // Дзэн-Буддизм. – Бишкек: МП «Одиссей», 1993. – С. 5–8.
8. Уайтхед А. Н. Законы природы // Избранное. – М.: Прогресс, 1990. – С. 508–517.
9. Цит. по: Соколов В. В. Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979. – С. 88.
10. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 11.
11. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 55–58.
12. Степин В. С. Генезис научного познания // Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 57, 65, 67, 69.
13. Экхарт М. Об отрешенности. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 210.