

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

Ж. В. ЛАТЫШЕВА

РЕЛИГИОЗНОЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ
ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ
КАК СОЦИАЛЬНЫЕ ФЕНОМЕНЫ

Учебное пособие



Владимир 2018

УДК 111.8
ББК 87.701.5
Л27

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор
зав. кафедрой философии и религиоведения
Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
Е. И. Аринин

Доктор философских наук, доцент
профессор кафедры философии
Российского государственного социального университета
О. Ф. Лобазова

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Латышева, Ж. В.

Л27 Религиозное и художественное трансцендирование как социальные феномены : учеб. пособие / Ж. В. Латышева ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2018. – 148 с. – ISBN 978-5-9984-0842-7.

С позиции проблемного подхода представлены современные философские, религиоведческие, социологические и эстетические представления об основополагающем процессе религиозного и художественного бытия и познания человека – трансцендировании.

Предназначено для студентов 1, 2, 3-го курсов направления 47.03.03 – Религиоведение, 2-го и 3-го курсов направления 47.03.01 – Философия, аспирантов, проводящих исследования по философским специальностям. Может быть использовано при преподавании дисциплин «Философия религии», «Феноменология религии», «Социология религии», «Социальная философия», «Религиозная антропология», «Философская антропология», «Эстетика».

Рекомендовано для формирования профессиональных компетенций в соответствии с ФГОС ВО.

Библиогр.: 69 назв.

УДК 111.8
ББК 87.701.5

ISBN 978-5-9984-0842-7

© ВлГУ, 2018

ПРЕДИСЛОВИЕ

Обращение к философскому анализу парадигм и концепций трансцендирования, особенностей его осуществления в религии и искусстве продиктовано следующими причинами.

Во-первых, понятие трансцендирования принадлежит к числу тех основополагающих философских понятий, которые явно или латентно цементируют многовековые исследования широчайшего круга проблем, сконцентрированных вокруг общества и человека. Являясь олицетворением духовного, творческого и преобразовательного потенциала человеческой активности, выступая системообразующим принципом творческого развития человека и общества, трансцендирование вне сомнения располагается и в основе генезиса социальной реальности в её объективном и субъективном измерениях. Более того, во всем многообразии своих проявлений оно есть не что иное, как осуществление призвания человека «...совершать усилия, чтобы изобретать, создавать себя, собственное бытие»¹, как продуцирование характерных только для человека феноменов, которые, в этом мы солидарны с П. Бергером и Т. Лукманом², образуют и маркируют общество.

Во-вторых, религия и искусство – это социальные феномены, важнейшие сферы социальной реальности, базовые социальные институты. Религия, осмысливаемая в социально-философском плане, предстает, в первую очередь, одной из важнейших ценностных детерминант общества, формирующей возможные цели социального развития и определяющей характер деятельности людей по их воплощению³. Искусство также создает и утверждает ценности, воспроиз-

¹ *Неважай И. Д.* О природе должного в науке // Экзистенциальный опыт и когнитивные практики в науках и теологии / под ред. И. Т. Касавина, В. П. Филатова, М. О. Шахова. М. : Альфа-М, 2010. С. 349.

² *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М. : Медиум, 1995. С. 87.

³ *Лагунов А. А.* Социально-философское определение религии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2008. Вып. 62. С. 8.

водит общественно значимые информацию и опыт, оказывает ничем не заменимую помощь в позитивном преобразовании личности и общества⁴. Важнейшими социальными функциями религии и искусства можно назвать функции смыслополагания, коммуникации, интеграции общества, символизации, легитимации и др.

В-третьих, религия и искусство являются выразителями главных интенций человеческого существования – стремления к Абсолютному и «Таинственному» бытию (в религии) и Абсолютной красоте (в искусстве). Иными словами, они демонстрируют в наиболее концентрированном виде способность человека к трансцендированию, обнаруживая единый источник своего возникновения – трансцендирующее человеческое сознание, преодолевающее собственные повседневные границы в формах религиозного переживания и художественного творчества, превосходящее, в чем мы согласны с Е. Л. Фейнбергом, страх смерти и придающее смысл человеческому существованию⁵. Интерес к данным феноменам социальной реальности как носителям глубинных человеческих исканий поэтому не угасает, а, напротив, становится все более и более отчетливым.

В-четвертых, религия и искусство ангажируют немало общих для них понятий: блага, истины, красоты, совершенства, катарсиса, гармонии, творчества, единства, веры (и одной из её форм – интуиции), опыта, трансцендирования и др. Среди вышеуказанных понятий необходимо прежде всего выделить веру, выступающую глубинным основанием и религиозной, и художественной деятельности. Например, именно художественная вера (художественная интуиция) есть важнейший фактор самостоятельной позиции автора, его индивидуального художественного выбора, своеобразный гарант яркого и убедительного воплощения актуальных для художника смыслов⁶.

⁴ Никитина И. П., Бабина В. М. Тенденции изменения социальных функций искусства в современном мире // Полигнозис. 2009. № 2 (35). URL: <http://www.polygnozis.ru/default.asp?num=6&num2=480> (дата обращения: 15.11.2015) ; Попов Е. А. Основные проблемы современной социологии искусства // Известия Алтайского государственного университета. 2007. № 2 (54). С. 106 – 110.

⁵ Фейнберг Е. Л. Наука, искусство и религия // Вопросы философии. 1997. № 7. С. 61.

⁶ Латышева Ж.В. Религия, наука и искусство: единый источник и различие подходов // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2009. № 1. С. 43 – 44.

В-пятых, религию и искусство объединяет то, что из двух основных типов процессов высшей нервной деятельности – левополушарных и правополушарных – они реализуют по преимуществу правополушарные процессы, т. е. применяют так называемый «синтетический подход», ангажирующий чувственность, воображение, интуицию⁷. И если весьма продолжительное время религиозное мировоззрение довлело над иными формами взглядов на мир и окрашивало их в тона трансцендентных идей, то в XXI веке в связи с утратой религией своего лидирующего мировоззренческого положения, с одной стороны, и осознанием границ научно-рационального познания, с другой, искусство, в чем можно согласиться с В. М. Диановой, демонстрирует способность органично вбирать в своё лоно различные версии постижения и видения мира, обеспечивать плюрализм мнений, воззрений, систем ценностей⁸. Отсюда именно искусству в настоящее время принадлежит одна из ключевых ролей в трансцендировании как личностной интеграции и актуализации социально значимых «созидающих» смыслов.

Вышеобозначенные аспекты обуславливают, таким образом, острую актуальность рассматриваемой проблематики, принципиальную важность её фундаментального и систематического изучения как на уровне научных исследований, так и на уровне студенческих штудий.

⁷ См. об этом подробнее, например: *Маслов С. Ю.* Асимметрия познавательных механизмов и ее следствия // Семиотика и информатика : сб. науч. ст. М., 1983. Вып. 20. С. 3 – 34 ; *Голицын Г. А., Петров В. М.* Информация. Поведение. Язык. Творчество. 2-е изд. М. : ЛКИ, 2007. С. 48 – 88 ; *Рыжов Ю. В.* Религия, наука и искусство в системе культуры // *Балим Г. М., Рыжов В. П., Рыжов Ю. В.* Проблемы системного анализа культуры. Таганрог : Изд-во ТРТУ, 2003. С. 43 – 126.

⁸ *Дианова В. М.* Искусство как моделирование картин мира // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века : материалы междунар. науч. конф. СПб. : С-Петербург. филос. о-во, 2001. СПб., 2001. С. 294.

Глава 1

РЕЛИГИОЗНЫЕ ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ

1.1. Специфика и типология трансцендирования в религии

В обществе религия (от лат. religio – восстановление связи, благочестие, набожность, святыня, предмет культа), так же как и искусство, наука, философия, мораль, политика, право, выступает одной из его подсистем, социальных институтов, сфер его действительности, репрезентирует часть важнейшего социального опыта. Однако в общем социокультурном пространстве религия выполняет специфические цели, задачи и функции, оперирует особыми методами и подходами.

Действительно, цели и задачи религии – стремление к Богу, поддержание порядка, устойчивости и гармонии мира и человека. Методы религии – объяснение, интерпретация и оценка мира в целом и отдельных процессов, происходящих в нем, трансцендирование как стремление «прорваться» за пределы ограниченного эмпирического бытия, методы объективной и психологической компенсации всех несовершенств жизненных реалий и т. д.

Религия характеризуется наибольшим постоянством и стабильностью, предлагая однозначное и неизменное понимание «вечных» вопросов⁹. В религии необходимо присутствует противопоставление логического и алогического, повседневно-прозаического и чудесного.

Если сравнить религию с наукой, то последняя более мобильна, один из важнейших её аспектов – развитие и приумножение знания. Её цели и задачи – движение к истине, формирование преимущественно рациональных моделей представлений человека о мире, построение систематических, объективных, практических и эффектив-

⁹ Однако в то же время различие религиозных убеждений и проистекающих из них взглядов на мир является подчас, как показывает исторический опыт, источником конфликтов и войн.

ных знаний о нем. Методами науки являются рефлексия, идеализация, формализация, математическое моделирование, наблюдение, эксперимент и др. В науке ни одно суждение, даже интуитивное, не должно противоречить логике и позитивному знанию. Однако важно, что современная наука достаточно быстро меняется, меняются её задачи, методы, понимание научной рациональности и истинности. В частности, на смену ценностям позитивизма и прагматизма приходят идеалы холизма и гуманизма¹⁰.

Анализируя взаимоотношения религии и искусства, хочется отметить позицию академика, доктора физико-математических наук Е. Л. Фейнберга, который усматривает очень большую степень совместности этих духовных явлений. Среди главных точек соприкосновения искусства и религии он выделяет: 1) духовное возвышение над миром обыденности; 2) преодоление страха смерти; 3) придание жизни смысла. Таким образом, ученый делает вывод о том, что взаимоотношения искусства и религии не содержат проблемы¹¹.

С данным выводом в целом нельзя согласиться. По нашему мнению, искусство и религия имеют все-таки разные объекты и предметы (за исключением религиозного искусства, объект которого совпадает с объектом религии). Объектом религии является сверхъестественный мир, а объектом светского искусства – естественный, постижимый мир. И раскрывает искусство (исключая искусство постмодернизма) пусть даже самое высокое, но именно человеческое содержание, красоту человеческих чувств и духовных свершений, утверждает идею величия человека. В противоположность этому религия и религиозное искусство преодолевают указанный уровень духовности и прорываются в высшие слои бытия – в сверхреальность, стремясь постичь и выразить насколько это возможно прекрасную, совершенную духовность Абсолюта и Божественного мира.

Так как светское искусство и религия представляют собой различные мировоззрения, то задачи, которые они ставят перед собой, и способы, которыми они воплощают эти задачи, также различны. Ис-

¹⁰ *Латышева Ж. В.* Религия, наука и искусство: единый источник и различные подходы // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2009. № 1. С. 41 – 42 ; См. также: *Рыжов Ю. В.* Религия, наука и искусство в системе культуры. С. 43 – 126.

¹¹ *Фейнберг Е. Л.* Наука, искусство и религия. С. 60 – 62.

кусство стремится как можно более правдоподобно, реалистично изобразить окружающий мир, воплотить в художественных образах переживания человека (особенно ярко это проявляется в традиционном, классическом искусстве). Задачи религии и религиозного искусства (в частности, христианского) – показать несовершенство земного существования человека и подчеркнуть надчувственность и надразумность, т. е. невыразимость и непознаваемость трансцендентного мира. Отсюда проистекают миметичность светского искусства и условность, схематизм, каноничность, символизм, стремление нивелировать подражание религиозного искусства¹².

Тем не менее в содержании, методологии, формах постижения мира рассматриваемых феноменов человеческой культуры и общества обнаруживаются и общие тенденции. Так, в религии и искусстве присутствуют единое движение к абсолютным целям, устремленность к идеалу, совершенству, высшим сферам духа. Они имеют единый источник – трансцендирующее человеческое сознание, тяготеющее к преодолению своих повседневных границ в формах религиозного переживания и художественного творчества. Поэтому продуктивный подход к вопросу о взаимоотношениях религии и искусства должен быть основан на понимании данных видов мировоззрения и деятельности как уникальных и незаменимых в своей специфичности, равных в своих «правах» и достижениях, взаимодополняющих друг друга. В современном общественном сознании важно, кроме того, развивать идею гносеологического плюрализма в противовес идее исключительности и абсолютной истинности научного познания.

Трансцензусы сознания, имеющие место в сфере религии, не только укоренены в субъективности, индивидуальны, но и опосредуемы обществом и культурой. Можно сказать и по-другому. Постигаясь социально как культурно-исторический феномен и как надбиологическая программа жизни и деятельности, религия влияет на людей, может при благоприятных для этого условиях стать неотъемлемой частью субъективности человека, причем субъективности не только в модусе самости (рефлексивности), но и в модусе экзистенции. Для прояснения религиозной специфики трансцендирования очевидна поэтому необходимость обнаружения религиозных и социальных «ин-

¹² Латышева Ж. В. Религия, наука и искусство: единый источник и различие подходов. С. 45.

тенций», направленных к человеку, выявления религиозных, имеющих социальную значимость предметностей, «предлагаемых» его сознанию, на основе которых и создаются человеком важнейшие социальные, выросшие из религии смыслы и значения.

В связи с этим плодотворным представляется рассмотрение подхода к религии крупного немецкого философа и социолога XX – XXI веков Томаса Лукмана, содержащего, как мы считаем, ряд перспективных разработок социальной трактовки религии и трансцендирования. Кроме того, с целью экспликации, оценки и дальнейшего развития результатов исследований Т. Лукмана данное рассмотрение нужно дополнить анализом созданной им совместно с выдающимся американским социологом Питером Бергером теории социального конструирования реальности.

Несмотря на немногочисленные труды Лукмана по социологии религии, можно утверждать, что проблема религии выступает в его научном творчестве одной из ключевых. «Высокий статус» религиозной проблематики связан с тем, что религия, осмысливаемая в социальном контексте, показывает себя с точки зрения немецкого социолога одной из важнейших составляющих дотеоретического знания повседневной жизни и наряду с языком выступает движущей силой конструирования социальной реальности.

Т. Лукман поднимает широкий спектр вопросов, связанных с религией, важнейшими из которых можно назвать установление предмета социологии религии, разработку определения и концепции религии, анализ социального статуса религии в индустриально развитых странах, выявление новой, «неспецифической» социальной формы религии (*invisible religion* – невидимой религии)¹³.

Принципиально важно в свете рассматриваемой проблемы то, что ученый расширяет понимание предмета социологии религии. Т. Лукман, так же как и его соратник П. Бергер, считает, что таковым является не только церковная и другие формы организованной религиозности, но и внецерковная, перешедшая в частную сферу (приватизированная) индивидуально-внутренняя (поэтому связанная с проблемами личностной идентичности) и межличностная религиозность,

¹³ *Латышева Ж. В.* Некоторые аспекты понимания религии в социологии религии Т. Лукмана // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2012. Т. 18. № 3. С. 24 – 27.

проявляющаяся по большей мере в семейных социальных отношениях¹⁴. Методологической базой его определения предмета социологии религии и в целом понимания религии выступают социальная антропология и данные многих гуманитарных наук. Немецкий социолог считает, что религию необходимо исследовать именно как социально-антропологическое образование, осуществляющее ряд важнейших для человека и общества функций, а социологию религии сделать «составной частью социальной антропологии и включить ее в универсальную теорию общества»¹⁵.

В рамках социально-антропологического подхода Т. Лукман предлагает функционально-ориентированное понимание религии, согласно которому религия – это институционализация символических универсумов, являющихся социально-объективированными системами значения и корреспондирующих, с одной стороны, с миром повседневной жизни, а с другой – указывающих на мир, опыт которого выходит за пределы повседневности. Иными словами, религия выступает «не только комплексом представлений о потустороннем мире; религиозное проявляется уже в обобществлении каждого в отдельности, в объективации субъективного опыта и в индивидуализации каждого»¹⁶. И если религиозные институты и не универсальны, то, как предполагает Лукман, феномены, демонстрирующие аналогичные функции по отношению к индивидуальности и социальному порядку, являются универсальными¹⁷. Несомненно, что подобной характеристикой немецкий социолог расширяет сферу религии и религиозности, обнаруживая существование разнообразных социальных форм религии или «социальных конструкторов», выполняющих религиозные функции.

Необходимо отметить, что отсутствие в данном определении специфически религиозного содержания (например, концепта религии как опыта сверхъестественного) не случайно. Объясняется это

¹⁴ Berger P. L., Luckmann T. Secularization and Pluralism // International Yearbook for the Sociology of Religion. 1966. Vol. 2. P. 73 – 84.

¹⁵ Яблоков И. Н. Социология религии в Германии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 1. С. 192.

¹⁶ Knoblauch H. Die Verfluchtigung der Religionins Religiose / Thomas Luckmann Unsichtbare Religion. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991. S. 12.

¹⁷ Luckmann T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York : Macmillan, 1967. P. 43.

тем, что социология, как справедливо замечает Лукман, никак не общается со сферой нуминозного¹⁸. Поэтому любые системы, способствующие интеграции и легитимации существующего социального порядка (даже те, которые не предполагают наличие сверхъестественного бытия), необходимо исследовать как религию. Иными словами, по Лукману, *социология религии имеет дело только с интрасубъективной реальностью повседневной жизни и, стало быть, должна заниматься проблемами объективации, коммуникативной интеракции и передачи значений*.

Однако это не означает, что немецкий социолог отрицает трансцендентность религиозного опыта. Напротив, он подчеркивает наличие именно этой его особенности. Лукман близок к ряду тех исследователей (К. Брей, П. Тиллих, Д. Бонхоффер, Г. Кокс, М. Марти, З. Кортцфляйш), которые стоят на позициях имманентно-трансцендентной трактовки религии и полагают, что вместе с общепризнанными формами религиозности (церковно-культурная система, теология, религиозное чувство) существуют иные формы, выходящие за рамки общепринятых представлений («скрытая религия», «квази-религия», «секуляризованное христианство», «секулярная религиозность» и др.)¹⁹.

Ядром Лукмановой функциональной трактовки религии является мысль *о трансцендировании человеком своей биологической природы, которое «составляет универсальное антропологическое состояние религии»*²⁰. Данная идея, как её поясняет швейцарский социолог О. Тшаннен, базируется на двояком понимании человека. Во-первых, человек – это организм, который в силу своей инстинктуальности не

¹⁸ Термин «нуминозное» (от лат. *nimem* – божественная воля, сила, власть) был введен Р. Отто (см.: *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным ; пер. с нем. А. М. Руткевич. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. С. 11 – 78). Считая понятие нуминозного трудноопределимым, Отто усматривает в нуминозном объекте такие аспекты, как святое и тайное, а переживание встречи с нуминозным выражает в таких категориях, как чувство тварности, тайное страшное (*misterium tremendum*) и тайное восхищающее (*misterium fascinans*).

¹⁹ *Яблоков И. Н.* Социология религии : монография. М. : Мысль, 1979. С. 64 – 68.

²⁰ *Tschannen O.* A History of the Secularization Issue. URL: [http:// www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu](http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu) (дата обращения: 8.04.2012).

способен отделиться от непосредственного опыта. Во-вторых, он – обладатель собственной личности, способной «к творческому мышлению в интеракции с другими человеческими личностями»²¹. и как раз личностным становлением трансцендирующий свою биологическую природу. Лукман утверждает, что такого рода трансцендирование является религиозным феноменом, обладая *внутренней* религиозностью²². Поэтому *фундаментальная функция религии – трансцендирование – состоит* согласно этому социологу «в превращении природного организма в личность, социализации человеческого бытия в исторический социальный порядок»²³.

Интересно отметить, что теория религии Никласа Лумана, которая во многом несовместима с социально-феноменологической теорией религии Томаса Лукмана, имеет все-таки с ней некоторые немаловажные точки соприкосновения.

Во-первых, Луман, так же как и Лукман, понимает религию очень широко. Как справедливо считает Е. И. Аринин, в свете концепции Лумана «слово “религия” выступает в предельно широком значении, охватывающем не только исторические римские и европейские феномены, обозначавшиеся словом «religio», но древнейшие (изначальные, базовые) символические системы, которые дифференцировались вместе с самим человечеством, выполняя функцию превращения пугающей неопределенности мира в определенность ритуала и мифолого-теологического представления...»²⁴. Религия, по Луману, – это простейшее средство коммуникации, осуществляющее «применение кода к самой коммуникации»²⁵, *табуирование* коммуникации, вы-

²¹ *Tschannen O.* A History of the Secularization Issue. URL: [http:// www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu](http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu) (дата обращения: 8.04.2012).

²² *Luckmann T.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. P. 49.

²³ *Idem.* Social Reconstruction of Transcendence. Secularization and Religion: The Persisting Tension : Acts of the XIXth Interantional Conference for the Sociology of Religion, Tubingen 1987, 25 – 29 August. Lausanne : CISR. P. 23.

²⁴ *Аринин Е. И.* Концепция природы религии в свете «операционального конструктивизма» Н. Лумана // Знание. Понимание. Умение . 2013. № 2. С. 48.

²⁵ *Луман Н.* Медиа коммуникации ; пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. М. : Логос, 2005. С. 55.

ступающее как неизбывная человеческая «потребность хранить тайну, коммуникация о непостижимом»²⁶, трансцендентном, сакральном.

Во-вторых, Луман, как и Лукман, эксплицирует *функциональное* видение религиозной системы²⁷. Функция религии согласно Н. Луману состоит в редуцировании упомянутой выше непознаваемости, неструктурированной, трансцендентной комплексности, т. е. в её переводе в комплексность познаваемую, структурированную, имманентную. Иными словами, религиозная функция, по Луману, но в терминах социальной феноменологии – суть трансцендирование через социальное смысловое упорядочивание, и именно так понятое трансцендирование оказывается близким религиозной теории Т. Лукмана и теории социального конструирования реальности Бергера и Лукмана, особенно их трактовке общества как объективной реальности.

Следует заметить, однако, что согласно контексту лумановской социальной теории трансцендирует не сознание, а социальная система и механизм подобного превосхождения, редукции комплексности иной. Так, вера как медиум (символически генерализованное средство) религии²⁸ посредством программы религии (священных текстов) и через бинарную оппозицию трансцендентного/имманентного обеспечивает духовный коммуникативный процесс, а объединяющим символом религии, её формулой контингентности, делающей возможным переход из трансцендентного в имманентное, является Бог.

²⁶ Назарчук А. В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. М. : Весь мир, 2012. С. 170.

²⁷ См. о ней также: *Luhmann N.* Funktion der Religion. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977. 323 s. ; *Idem.* Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2000. 361 s.; *Idem.* Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. New-York ; Toronto : Mellen Press, 1984. 137 p. ; *Idem.* A Systems Theory of Religion ; ed. by A. Kieserling, transl. by D. A. Brenner with A. Hermann. Stanford University Press, 2013. 320 p ; *Dallmann H. U.* Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption. Stuttgart ; Berlin ; Köln : Kohlhammer, 1994. 232 s. ; *Pollak D.* Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung: die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen. Frankfurt am Main ; Bern ; New York ; Paris : Lang, 1988. 291 s. ; *Dahnelt R.* Funktion und Gottesbegriff. Der Einfluss der Religionssoziologie auf die Theologie am Beispiel von Niklas Luhmann und Falk Wagner. Leipzig : Evang. Verl., 2009. 263 s. и др.

²⁸ *Luhmann N.* Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen // Социальные системы. 2000. Т. 1. № 6. URL: <http://www.soziale-systeme.ch/pdf/luhmann1.pdf> (дата обращения: 20.02.2013).

Интересно, что Н. Луман высказывает идею о невозможности социальной коммуникации с Богом как окружающим миром социальной системы (он говорит о социальной коммуникации *через* Бога) и, следовательно, выводит за рамки коммуникации откровение и молитву²⁹. Этим он, на наш взгляд, уменьшает эвристический потенциал своей теории. С одной стороны, вполне понятно, что указанная идея связана с Лумановыми концепциями дифференциации, коммуникации, системы/окружающего мира и согласуется с логикой развертывания его социальной теории. С другой стороны, данная теория оказывается совершенно несовместимой с вероучением, а главное с практикой христианства, подчеркивающего именно коммуникативный характер связи верующего с Богом как с Абсолютной личностью и именно в таком общении усматривающего момент упорядочивания, «космизацию священным способом»³⁰.

Лукманово функциональное понимание религии также не лишено недостатков. В частности, оно не раз подвергалось критике специалистов в области религии. К. Доббелер и С. Кноблох (немецкий теолог), например, считают подобную трактовку чрезмерно широкой и неспецифичной, не позволяющей выявить критерии различия между религией как таковой и другими формами знания (наукой, техникой и т. д.)³¹. П. Бергер упрекал своего коллегу и друга в дискредитации субстанционального подхода, основанного на опыте особой реальности – «нуминозной, возбуждающей страх могущественности» (П. Бергер). Раздавались также замечания, касающиеся когнитивного сокращения религии, неправомерности социологической редукции всего религиозного к социальному, ошибочности, состоящей в придании религиозного статуса всем типам трансцендентности и т. д.

Немецкий социолог Хуберт Кноблаух также высказывает ряд замечаний относительно степени феноменологической разработанности концепции Т. Лукмана. Например, он считает, что Лукман недо-

²⁹ *Idem.* Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu? / N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionale Differenzierung der Gesellschaft. Opladen : Westdeutscher Verlag, 1987. S. 227 – 235.

³⁰ *Berger P. L.* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elementeeiner soziologischen Theorie. Frankfurt am Main : Fischer, 1973. S. 26.

³¹ *Dobbelaere K.* Secularization: A Multi-Dimensional Concept // Current Sociology. 1981. Vol. 29 (2). P.3 – 213 ; *Knobloch S.* Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von der Sakularisierung in die Irre führt. Freiburg : Herder Verlag, 2006. 204 s.

статочно опирается на некоторые теории А. Шюца, что его теорию можно было бы «расширить до квазисубстанциональной, феноменологической теории трансцендентности, которая, исходя из антропологической функции, сделала бы человеческую способность познания других реальностей на самых разных уровнях ... предметом сравнительной, эмпирической религиозной антропологии»³².

Соглашаясь в части недостаточности феноменологической разработанности Лукмановой концепции с точкой зрения Х. Кноблауха, всё же заметим, что Т. Лукман как ученик А. Шюца последовательно развивает базовые методологические позиции и идеи своего учителя, выстраивая при этом собственную теорию. Важнейшие из таких позиций – «конститутивная феноменология естественной установки» (Шюц), связанная с выявлением объективаций субъективного содержания и смыслов, различных процессов субъективности, создающих жизненный мир, повседневную реальность. Далее Лукман поддерживает концепцию А. Шюца о четырех зонах релевантности «подручного» знания. И, наконец, немецкий социолог развивает узловую для социальной феноменологии тему интерсубъективности, интерпретируя её в контексте социального отношения, понимая как пространство возникновения повседневного знания.

Заметим, что основой разработки последней из вышеупомянутых тем выступает внимание Лукмана к процессам объективации религиозного опыта в образцы толкований и по возможности в знаки посредством интеракции; к процессам дальнейшей трансляции этих образцов с помощью коммуникации, в которой религиозное приобретает объективно социальный статус и социализируется членами общества. Иными словами, неотъемлемой стороной социально-религиозной экспликации интерсубъективности, развитой далее немецким социологом с опорой на теории не только А. Шюца, но Ч. Х. Кули и Д. Мида, предстает *понимание религии именно как коммуникативного образования и результата социальных действий*.

Таким образом, несмотря на имеющиеся критические замечания, в целом, как мы считаем, подобный широкий функциональный подход к религии (не являясь, конечно, единственно возможным) справедлив и обоснован. Он имеет под собой твердую теоретическую основу (философскую антропологию М. Шелера, А. Гелена, Г. Плес-

³² *Knoblauch H. Die Verfluchtigung der Religionins Religiose. S. 14.*

снера, А. Портманна, социальную феноменологию А. Шюца, социологические идеи Э. Дюркгейма, М. Вебера, Дж. Мида, Т. Парсонса и др.) и *социологическую* направленность; обусловлен необходимостью выявления всех, а не только традиционных социальных форм, реализующих религиозные функции. Кроме этого он позволяет осмыслить религию как знание особого рода, охватывающее «фундаментальные состояния, физические навыки и отработанные привычки в поведении»³³, а также дает возможность социологически исследовать любые проявления религиозного опыта, физических состояний и «особых состояний» (Лукман).

Принципиально важна в свете настоящего исследования теория трансцендентностей Т. Лукмана, являющаяся неотъемлемым компонентом его социофункционального понимания религии³⁴. Данная теория представляет собой продолжение его совместной с Альфредом Шюцем концепции трансцендентностей. Важно, что эта теория демонстрирует изменение ракурса рассмотрения Лукманом проблематики трансцендентности и трансцендирования с антропологического на феноменологический. Здесь мы согласны с мнением по этому поводу Х. Кноблауха, который отмечает, что «если первоначально трансцендентность определялась её антропологической функцией, то лишь позже понятие приобретает исключительно феноменологическую формулировку»³⁵.

Истоки религиозного мировоззрения Т. Лукман усматривает в «великих» трансцендентностях. Однако необходимо отметить, что не все «великие» трансцендентности согласно Т. Лукману и А. Шюцу имеют априори религиозную специфику. Так, в «Структурах жизненного мира» Шюц и Лукман говорят о религии как *одной из* символических систем, связанных с трансцендентностями. В книге «Невидимая религия» Т. Лукман пишет, что религия – это только *один из видов* «коммуникативных реконструкций субъективного опыта трансценденции». Опыт выхода в трансцендентные по отношению к повседневности реальности, утверждает немецкий социолог, так же как

³³ *Knoblauch H.* Die Verfluchtigung der Religionins Religiose. S. 14.

³⁴ *Schütz A., Luckmann T.* Strukturen der Lebenswelt. Bd. 2. P.146 – 199 ; *Luckmann T.* Social Reconstruction of Transcendence. Secularization and Religion: The Persisting Tension. P. 23 – 31 ; *Idem.* Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von H. Knoblauch. S. 164 – 182.

³⁵ *Knoblauch H.* Die Verfluchtigung der Religionins Religiose. S. 13.

опыт интерпретации и преодоления этих трансцендентностей в символах и ритуалах, развертывается в контексте социально-исторического существования человека, а не замыкается в отделённом от общества сознании индивида. Причем социально-исторического существования, понятого именно как результат и продолжение в антропологическом смысле, *трансцендирования биологической природы человека* или, другими словами, как *предварительной данности социального конструирования реальности*³⁶.

Какие же концептуальные основания и логику можно выработать для дальнейшего рассмотрения особенностей трансцендирования посредством религии, исходя из анализа и осмысления наиболее важных аспектов подхода Т. Лукмана, идей Н. Лумана и П. Бергера.

Вначале стоит выделить в полисемантике религии и религиозности, по крайней мере, четыре плана. Во-первых, на своем глубинном, изначальном уровне религия предстаёт *особым вневременным феноменом, антропологической константой и в этом смысле онтологическим основанием отношения (связи) человека с «тайным», трансцендентным, нуминозным* (согласно Н. Луману, П. Бергеру и др.) Во-вторых и в-третьих, религиозное вмещает в себя *антропологические функциональные феномены символизации экзистенциально-личностного и социального опыта человеческого бытия*. В-четвертых, в социально-историческом плане религию можно истолковать в контексте причастности к конфессии, к её вероучительным, социальным и ценностным установлениям. Разумеется, подобная дифференциация достаточно условна, так как все эти уровни тесно между собой связаны.

Далее. Опираясь на подход Т. Лукмана, идеи феноменологической социологии А. Шюца, теорию трансцендентностей А. Шюца и Т. Лукмана, теорию социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана, можно утверждать о наличии *социального трансцендирования* как комплекса определенных механизмов и процессов социокультурного развития, процессов, имеющих индивидуально-личностное и общественное измерения. Однако подчеркнем еще раз, что высвечивание и интерпретация феномена социального трансцендирования стали возможным не только благодаря социальной феноменологии. Социальные аспекты праформ и форм трансцен-

³⁶ *Luckmann T. Unsichtbare Religion. S. 170.*

зусов выявляются в философской рефлексии, начиная с Античности. Понятие социального трансцендирования, как уже говорилось, употребляет Н. А. Бердяев, согласно которому таковым является движение к сфере «мы» и укоренение в ней (подчеркивается, таким образом, интеграционный его аспект). Понятый в таком и близких контекстах, феномен социального трансцендирования обнаруживается во многих феноменологических и экзистенциалистских теориях XX – XXI столетий, в русской метафизике всеединства, философии нового религиозного сознания и других философских учениях. Этот процесс можно более точно определить как устремленность людей к социальному единству через индивидуально-совместное преодоление рамок их биологического существования, выражающееся в постоянном конституировании и конструировании себя, Другого (Других), повседневных и внеповседневных реальностей, создающее тем самым общество и одновременно включенное в социальный процесс. При этом конституирование и конструирование невозможны без экзистенциального переживания трансцендентностей социокультурного мира и их преодоления.

Социальное трансцендирование полиаспектно и проявляется в социально-экономической, политико-правовой, научно-философской, религиозной, нравственной, художественно-эстетической и других сферах человеческого созидания социума. Однако подчеркнем еще раз, что трансцендирование в его социальных проявлениях не следует отождествлять со всем комплексом процессов и механизмов социального развития или с прогрессивными социокультурными изменениями в целом. Трансцендирование – это лишь, как указывалось выше, определенные механизмы и процессы, продвигающие наряду с другими механизмами и процессами социокультурное развитие. Его многоплановое рассмотрение поэтому не может останавливаться на выявлении только религиозных характеристик. Вместе с тем изучение специфики социального трансцендирования во всех указанных аспектах – задача не единичного проекта, а целого комплекса исследований – комплекса, который может составить особое научное направление.

Настоящее учебное пособие, подразумевающее вычленение именно религиозного аспекта трансцендирования в обществе, не должно интерпретироваться как некритическая апология и абсолютизация религиозности, как исключение возможности существования науч-

ного внерелигиозного мировоззрения. Религиозные контекст и механизмы ни в коей мере не могут претендовать на представление и объяснение всего многообразия и сложной полифонии социальной жизни. Важно поэтому уточнить и скорректировать позицию Лукмана.

Итак, то, что понимается Лукманом как «внутренняя религиозность», «неспецифически антропологическая функция религии», представляет собой *исключительно* процесс помещения человека «в общественно и исторически трансцендентную реальность»³⁷, причем это относится согласно Лукману даже к тем этапам развития общества, на которых высокие уровни трансцендентной реальности еще не были сформированы или не получили достаточного распространения³⁸. Религиозное в данном случае трактуется социологом именно в его предельно общем, «неспецифически антропологическом» смысле и как *предварительное условие*, и как *текущее состояние* социального конструирования объективной и субъективной реальностей. Лукман, подчеркивая религиозный характер названных процессов, указывает, в первую очередь, на их источник, на *исходный принцип* социального конструирования. И как раз это обстоятельство позволяет сделать вывод о том, что социально сконструированные продукты и сегменты реальности не становятся видами религиозных образований как таковых и что Лукманово определение их как социальных форм религии далеко не исчерпывает их содержания. В ходе социального конструирования устанавливаются и другие его принципы (в зависимости от того, какие именно социальные концепции и представления объективируются или интернализируются), достигаются и иные, более конкретные, чем помещение каждого в «социально-историческую трансцендентность», цели и задачи. Эти цели и задачи могут быть связаны, например, с построением рыночной экономики, реформированием системы образования, разработкой актуальных научных направлений и т. д. Различные виды мировоззрения – философское, научное, художественное и другие – приобретают и прочно легитимизируют поэтому свое внерелигиозное содержание и истолкование.

Именно в этом контексте следует трактовать, таким образом, социальное трансцендирование, показывающее себя как социальное транс-

³⁷ Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1. С. 140.

³⁸ Там же .

цендирование *религиозного типа* (кратко: религиозное трансцендирование). Функцию религии, обозначенную учеником А. Шюца, можно именовать при этом как функцию *социального трансцендирования религиозно-антропологического типа* (религиозно-антропологического трансцендирования) – в контексте воплощения таковым универсального антропологического состояния религии по трансцендированию биологического начала человека. Этот вид трансцендирования характеризуется, как мы считаем, горизонтальной направленностью и повседневной интенцией, т. е. преодолением повседневных трансценденций; и нужно еще раз отметить, что такого рода трансцендирование не результируется исключительно в религиозных конструктах, хотя и придает в определенной степени процессам социального конструирования реальности «неспецифически антропологический» религиозный контекст.

Кроме того, посредством религиозно-антропологического трансцендирования конструируются смысловые, в том числе и религиозные, универсумы. Процессы их построения и функционирования обладают определенной спецификой, раскрывающейся в дистанцированности от повседневности и в смешанном, горизонтально-вертикальном направлении трансцендирования. Поэтому будет верным, на наш взгляд, различать в понятии религиозно-антропологического трансцендирования два смысла – широкий и узкий. Так, в первом случае под религиозно-антропологическим трансцендированием мы понимаем ту имеющую религиозную специфику часть социальных механизмов и процессов превосходения, которая, наряду с другими механизмами и процессами (нерелигиозными, включающими и не включающими трансцендирование), входит в единую диалектику экстернализации, объективации и интернализации и представляет собой реализацию «неспецифически антропологической» функции религии. Во втором случае религиозно-антропологическое трансцендирование – это, по нашему мнению, те религиозные механизмы и процессы превосходения, которые (также наряду с иными процессами) обнаруживаются в *сигнификации и смысловой интеграции и связаны с легитимацией социального порядка путем построения смысловых универсумов*. Однако при этом необходимо учитывать, что в ходе социального конструирования реальности религиозно-антропологическое трансцендирование в его широком и узком понимании диалектически связано.

Выявляются и другие возможности развития подхода Т. Лукмана. Важно обратить внимание на то, что понятие религиозно-антропологического трансцендирования не высвечивает должным образом важнейшие *специфически религиозные* признаки социального трансцендирования, а именно его устремленность и выход к иной, высшей реальности и, таким образом, вертикальное направление, связанное еще с объективным и субъективным конструированием иерархичных религиозных символических систем. Нужно поэтому ввести и такое понятие, которое отражало бы наличие этих стержневых признаков трансцендирования в сфере религии. Им может стать понятие «социальное трансцендирование *нуминозного типа*», или, кратко, *нуминозное (священное, сакральное) трансцендирование*. Именно это понятие способно, по нашему мнению, охватить все возможные пути «космизации священным способом» (П. Бергер), именно оно может быть применено в исследованиях религии как *области высших, предельных значений*, в изучении религиозного опыта как опыта особой священной реальности, в раскрытии процессов интернализации священных смыслов. Введение данного понятия методологически важно, так как позволит включить в широкое функциональное понимание религии и социально-религиозных процессов *субстанциальное ядро*, т. е. будет работать на выявление специфического содержания религии и характера её социального конструирования (для чего понадобятся усилия не только социологов религии, но и социальных философов, философов религии и теологов). Данный методологический ход также может послужить продуктивным ответом на критику Лукмановой теории другими авторами относительно чрезмерной пространности его концепции религии.

Важно отметить также, что нуминозное трансцендирование имеет место и в религиозно окрашенном *онтологическом* трансцендировании. Таким образом, процесс нуминозного трансцендирования в равной степени обнаруживается как в эксплицитно социальном, так и в онтологическом опыте религиозного человека. Применяя вновь введенные понятия, обозначим основные, диалектически связанные виды процессов социального религиозного трансцендирования:

- религиозно-антропологическое и нуминозное (связанное с символическими универсумами) трансцендирование, функционирующее в социальном конструировании объективной реальности;
- религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование, функционирующее в социальном конструировании субъективной реальности;
- религиозно-антропологический и нуминозный виды трансцендирования, проявляющиеся в процессе эволюции социальных форм религии.

Эксплицируем данные процессы.

Основные термины и понятия

- Религия, религиозность, функциональное понимание религии, искусство;
- трансцендентность, трансцендирование, трансцензус;
- социология религии, феноменология религии;
- социальное трансцендирование, религиозно-антропологическое трансцендирование, нуминозное трансцендирование.

Контрольные вопросы

1. Как характеризуется религия в качестве социального феномена?
2. Как характеризуется искусство в качестве социального феномена?
3. Каковы взаимоотношения религии и искусства?
4. Изложите концепцию религии и религиозности Т. Лукмана.
5. Каковы особенности понимания религии Н. Луманом?
6. Каково содержание и специфика теории трансцендентностей А. Шюца и Т. Лукмана?
7. Каковы основные уровни философского понимания религии и религиозности?
8. Что такое социальное трансцендирование?
9. Какие виды и процессы трансцендирования в религии вы знаете?

1.2. Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в процессах социального конструирования объективной реальности

Как было отмечено выше, данные виды трансцендирования принимают участие в процессах социального конструирования реальности в её объективном измерении. Однако необходимо уточнить, какие процессы обладают религиозной спецификой, а какие не обладают. Кроме того, важно четко развести социальные процессы по признаку включения или невключения в них механизмов трансцендирования.

Основательную экспликацию диалектического хода социального конструирования реальности в объективном и субъективном измерениях мы находим в совместном труде П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания», 1966 г. («The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge»). В 1967 г. у Т. Лукмана выходит английский вариант книги, изданной ранее в 1963 г. на немецком языке под названием «Проблемы религии в современном обществе» («Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft»). Английская её версия называется «The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society» («Невидимая религия: Проблемы религии в современном обществе»). В данной работе Лукманом учитываются идеи, высказанные в совместном с П. Бергером трактате, а процессы социального конструирования реальности понимаются как воплощение рассмотренной нами ранее фундаментальной функции религии. Для того чтобы решить поставленные выше задачи, а также описать более подробно процессы социально-религиозного трансцендирования, обратимся к анализу и раскрытию эвристического потенциала основных идей труда П. Бергера и Т. Лукмана.

Авторы теории социального конструирования реальности, опираясь на результаты, полученные философской антропологией (М. Шелер, Г. Плесснер, А. Гелен, А. Портманн и др.), выделяют две основополагающие характеристики человека. Первая – открытость миру как исключительная гибкость, приспособляемость его биологической основы к меняющимся природным и социальным условиям. Вторая – эксцентрическая позиция человека как постоянное баланси-

рование между идентификацией себя с телом и сознанием только обладания телом. Исходя из этого, П. Бергер и Т. Лукман утверждают, что «не существует человеческой природы в смысле некоего биологически фиксированного субстрата, определяющего многообразие социокультурных образований»³⁹; что человеческая природа – не столько «социокультурная переменная», сколько постоянное самоконструирование, включенное в социальный процесс.

В связи со своей биологической недостаточностью человек испытывает потребность в стабильности. *Экстернализация* поэтому – это «антропологическая необходимость» (П. Бергер), усовершенствующая несовершенную природу человека путем её доопределения. В перманентных актах экстернализации человеческое существо беспрестанно производит искусственную, но в то же время единственно возможную и в этом смысле естественную для человека среду – культуру, вырабатывает социальный порядок⁴⁰. Последний, как подчеркивают П. Бергер и Т. Лукман, не дан человеку биологически, «не является частью “природы вещей” и не возникает по “законам природы”»⁴¹. Это значит, что он изначально трансцендентен биологическому уровню существования человека, выступая более высоким слоем реальности, к которому человек устремляется как к трансценденции. Процесс экстернализации поэтому можно отнести к тем процессам социального трансцендирования, которые имеют в своих истоках не просто антропологическую, но религиозно-антропологическую составляющую в уже рассмотренном её значении. В результате такого трансцендирования возникают обладающие смыслом и ценностью, дающие безопасность, упорядоченные и жизненно необходимые социальные образования, укрепляющиеся и передающиеся новым поколениям⁴².

³⁹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 83.

⁴⁰ См. об этом, например: Berger P. L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Reprint. N.-Y. : Anchor Books, 1990. P.3 – 28.

⁴¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 88.

⁴² При этом изоляция от такой смысловой упорядоченности, как подчеркивает П. Бергер, лишает индивида мира (worldless), приводит к аномии, утрате человеком ориентации в опыте, потере им ощущения реальности и сознания собственной неповторимости (Berger P. L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. P. 3 – 28).

Некоторые средства и механизмы осуществления подобных жизненно важных актов «превосхождения» раскрываются в теории институционализации П. Бергера и Т. Лукмана.

Институционализация согласно данной теории возникает, когда хабиитуализированные (опривыченные) действия подвергаются взаимной типизации. Контролируя поведение людей, институты в процессе вхождения в ситуацию новых индивидов и новых поколений обретают *историчность*. Историчность, в свою очередь, порождает *объективность*, т. е. восприятие институтов безотносительно к их создателям. И только с этого момента появляется осознание социального мира как такой же объективной всеохватной реальности, как и природа.

Важно отметить, что социальная жизнь включает две одинаково важные, но противоположно направленные тенденции – *развитие*, поиск новых форм культуры и организации общества и *стабилизацию*, закрепление и репродукцию уже найденного, хабиитуализированного и типизированного. Если необходимым механизмом развития выступает трансцендирование, то со стабилизацией связано объективирование, придание экстернализированным плодам человеческой деятельности статуса объективности. Объективирование согласно теории социального конструирования реальности осуществляется через закрепление в социальном институте произведенных форм социального порядка. Известно, что Н. А. Бердяев именно объективацию противопоставлял трансцендированию, говоря, что «объективация общественных отношений поработщает человека»⁴³, отчуждает дух, человеческую природу, подчиняет детерминизму⁴⁴, а истинное, т. е. необъективированное в обществе «Мы» проявляется только в *отношениях людей*, являя собой *экзистенциальную общность*⁴⁵. Однако Бердяев, как мы считаем, не учитывал диалектический характер созидания социума, когда в объективирование (творчески производимое людьми) могут быть включены не только механизмы стабилизации, но и механизмы трансцендирования. Кроме того, Бердяев не придал должного значения тому, что творческий продукт, ставший частью мира объективации, составляет тот необходимый социально-

⁴³ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и Царство Кесаря. М. : Республика, 1995. С. 62.

⁴⁴ Там же. С. 64 – 65.

⁴⁵ Там же. С. 62, 64 – 65.

культурный контекст, ту «землю», без которой трансцендирование, осуществляемое социальным субъектом, будет ничем иным, как «хождением по воздуху». Приняв во внимание эти два замечания как значимые для дальнейшего анализа, очертим контуры социокультурного пространства трансцендирования субъекта с выделением в них моментов трансцендирования.

Источником, сердцевиной и «творческой мастерской» процессов социального трансцендирования выступает повседневный, дотеоретический запас сведений как комплекс всего того, что каждому известно о социуме. В дотеоретическое знание входит «совокупность правил поведения, моральных принципов и предписаний, пословицы и поговорки, ценности и верования, мифы и тому подобное ...»⁴⁶. Именно повседневные знания предстают мотивационным источником социально-институционального поведения, именно они устанавливают и выстраивают институционализированные роли, организуют посредством языка мир как объективную реальность и т. д. И именно они как комплекс объективных истин впитываются новыми поколениями в процессе социализации.

Одной из «точек опоры» реализации социального трансцендирования предстает *седиментация*. П. Бергер и Т. Лукман отмечают, что человеческое сознание может зафиксировать только ограниченную часть сведений и опыта. Закрепленный опыт подвергается седиментации (осаждению), т. е. укореняется в памяти «в качестве незабываемой и признанной сущности»⁴⁷. Далее седиментация объективируется, затем объективированный опыт анонимизируется, становится общедоступным и пригодным к трансляции. Можно предположить, что именно такая «интерсубъективная седиментация» (единые факты биографий разных индивидов, преобразованные в общий запас знания) является неотъемлемой предпосылкой социального трансцендирования, предстает частью объективного социокультурного основания для субъективного творческого преодоления различного рода социальных трансцендентностей.

В эту «объективную базу» входит и типизация действий. Необходимая для институциональной организации и происходящая в смысловом пространстве объективированного запаса знаний, она спо-

⁴⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 109.

⁴⁷ Там же. С. 113.

способствует преодолению ряда трансцендентностей, возникающих как в пределах отношения лицом-к-лицу, так и в тех формах социальных интеракций, которые не основаны на межличностных связях.

Важнейшим «опорным пунктом» трансцендирования нужно, на наш взгляд, считать легитимацию (особенно её третий – теоретический и четвертый – символический уровни)⁴⁸. Действительно, смыслы и значения, на которых фундируется имеющийся социальный порядок, не понятны юному поколению в той степени, в какой они были понятны его создателям; социальное устройство для детей является пока внешней, чуждой реальностью⁴⁹. Такую семантическую «непрозрачность», непроницаемость можно назвать *трансцендентностью институциональных смыслов*. Содержание легитимации в качестве различных способов истолкования и апологии организации общества предстает поэтому необходимым «материалом» для соответствующего трансцендирования. Трансцендирование осуществляется либо как дистанцирование сознания от повседневности (на третьем уровне легитимации), либо как выход сознания в иные по отношению к обыденности реальности – реальности, созданные легитимацией и трактуемые как некие незыблемые закономерности. В результате подрастающее поколение социализируется в организованное, упорядоченное, институциональное целое социального мира.

Важно учитывать субординацию когнитивной и нормативной легитимации, т. е. «объяснения» и «оправдания». Сначала легитимация-«объяснение» аргументирует объективированные значения когнитивно, посредством знаний; затем легитимация-«оправдание» сообщает практическим институциональным предписаниям нормативность, рассматривая их в ценностном ключе.

Нужно указать на справедливое мнение многих исследователей о том, что нормативные легитимирующие объяснения содержат в своей структуре в числе прочих и религиозный компонент. Так, согласно Т. Парсонсу нормативный порядок не является самолегитимирующимся и не может быть оправдан только требованиями необходимости для социальной системы. Легитимация всегда сопряжена с тем или иным отношением к высшей реальности, т. е. её исходные начала

⁴⁸ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 155 – 159.

⁴⁹ Там же. С. 99 – 101.

неизменно содержат в себе нечто религиозное⁵⁰. Ю. Хабермас допускает, что для легитимации конституции либерального государства вполне достаточно когнитивного её объяснения. Однако для нормативной легитимации конституционного демократического государства нужно нечто большее – очень сильная, основательная мотивация и несокрушимые установки, каковые могут быть укоренены только в ценностях культуры, особенно ценностях религиозных⁵¹. С точки зрения Т. Лукмана, именно религия выполняет функцию наделения смыслом объективных социальных конструктов и закрепляет «вышестоящие и трансцендентные смысловые связи»⁵². В то же время ученые отмечают, что «если религиозная окраска легитимации теократических и монархических режимов в целом не вызывает сомнения, то демократические процессы, происходящие в условиях секуляризации общества, ставят перед исследователями вызов о более глубоком исследовании мотивационной составляющей концепта легитимации»⁵³.

Легитимация посредством конструирования *смысловых универсумов* предоставляет наиболее широкие возможности для религиозно-антропологического трансцендирования как превосхождения биологического состояния человека. Смысловые (символические) универсумы – это «системы теоретической традиции, впитавшей различные области значений и включающей институциональный порядок во всей его символической целостности»⁵⁴. В современном обществе имеются не один, а несколько смысловых универсумов (например, наука, искусство, философия, религия), претендующих на единственно верное объяснение реальности. Социальное трансцендирование может осуществляться с помощью (в рамках) любого из этих универсумов и приобретать, как уже говорилось, еще и ту специфику, которая присуща этим универсумам.

⁵⁰ Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения. URL: <http://socioline.ru/pages/tparsons-ponyatie-obschestva-komponenty-i-ih-vzaimo-otnosheniya> (дата обращения: 22.02.2016).

⁵¹ Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства // Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М. : Библейско-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2006. С. 41 – 64.

⁵² Luckmann T. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg, 1963. S. 20. По данному вопросу см. также, например: Рыбакова О. Б. Религиозный аспект легитимации // Политика и Общество. 2014. № 1 (109). С. 40 – 46.

⁵³ Рыбакова О. Б. Религиозный аспект легитимации // Политика и Общество. 2014. № 1 (109). С. 44.

⁵⁴ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 157.

Трансцендирование на этапе конструирования символических универсумов происходит в символических процессах сознания, которые есть «процессы сигнификации (обозначения), имеющие отношение к реальностям, отличным от реальностей повседневной жизни»⁵⁵. Кроме сигнификации трансцендирование, на наш взгляд, присутствует и в интеграции. Причем не столько в первичной интеграции, превращающей в жизнь принципы функциональности или логики, сколько во вторичной, заключающейся в достижении смысловой согласованности в ходе институционализации. Целостная интеграция совершается интерсубъективно (интерсубъективное трансцендирование) и охватывает все сегменты институционального порядка. Возникает «универсум в буквальном значении слова, так как любой человеческий опыт теперь можно понять как имеющий место в его пределах»⁵⁶, формируется «матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений»⁵⁷. Ученики Шюца, кроме того, отмечают, что теоретическая интеграция элементов повседневного знания требует большого интеллектуального напряжения, усилий. Эта ремарка еще раз указывает на то, что смысловая интеграция содержит в себе механизмы трансцендирования.

Сформированные символические универсумы оказывают помощь и в том направлении социального религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования, которое связано с созданием индивидуальных систем предельных значений (систем ценностей). Универсумы способствуют преодолению «великих» трансценденций, реализуя номическую функцию, упорядочивая в смысловом отношении жизнь индивидов через осуществляемые ими символические соотношения, возводя посредством символов сознание к иной, духовной реальности и именно символически связывая разные периоды жизненного пути. Вместе с тем символические универсумы создают основу и для повседневного, «среднего» уровня социального трансцендирования, также реализующего религиозную (в «антропологически неспецифическом» смысле) функцию придания смысла. Так в сознании социального субъекта происходят интеграция, приведение к символическому единству всевозможных разрозненных повседневных значений,

⁵⁵ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 157.

⁵⁶ Там же. С. 157.

⁵⁷ Там же. С. 158.

преодоление семантической несвязанности собственного социального опыта, обнаружение общих с другими людьми релевантностей, формирование подлинной, «признаваемой» идентичности.

Особую важность имеет легитимация символическим универсумом смерти, опыт которой согласно концепции трансценденностей А. Шюца и Т. Лукмана относится к разряду «великих» трансценденций. Символическое трансцендирование данного опыта сначала в ходе создания легитимирующих объяснений, а затем в трансцендировании субъектом с опорой на легитимацию позволяет вести достойное существование после кончины значимых других, дает возможность уменьшить страх ожидания своей смерти⁵⁸. По мнению Т. Лукмана и П. Бергера, «именно в легитимации смерти отчетливее всего проявляется способность символических универсумов к трансцендированию и раскрывается фундаментальный, смягчающий ужас характер предельных легитимаций верховной реальности повседневной жизни»⁵⁹. Принимая идею Бергера и Лукмана о «смягчении» символическими универсумами «ужаса», испытываемого человеком по поводу трансценденции смерти, не согласимся с тем, что символические универсумы обладают способностью трансцендирования. Данной способностью могут обладать лишь люди, субъекты, а не конструкты мышления – символические универсумы, – создающие только необходимую контекстуальную базу для преодоления страха с помощью символов.

Религиозно-антропологический аспект трансцендирования социальных субъектов с помощью символических универсумов присутствует также в рассмотрении явлений сквозь призму иерархии бытия и определении положения человека в этой иерархии. С опорой на социальные универсумы люди выстраивают историю как организованное целое, формируют историческую память и создают предпосылки для планирования будущего; осуществляют семантическую связь поколений с целью придать смысл жизни и смерти и, наконец, становятся сопричастными «вечному» порядку установившегося универсума.

⁵⁸ *Латышева Ж. В.* Антропологические, социальные и религиозные детерминанты трансцендирования как метакатегории // Вестник Орловского государственного университета. Серия: «Новые гуманитарные исследования». 2012. № 3 (23). С. 223.

⁵⁹ *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. С. 166.

В социально-сконструированной реальности особую легитимирующую функцию – функцию теодицеи (П. Бергер) – выполняет религия. Религия в состоянии предложить самые результативные – «скрытые» легитимации, в которых не заметна их искусственная созданность, в силу чего они органично ассимилируются социальными структурами, эффективно работают и не нуждаются в дальнейших, «открытых» легитимациях. Религиозные легитимации находят свою основу в Божественном, Священном мироустройстве и соизмеряют Высший порядок с порядком человеческим. Давая отпор аномии, они таким образом создают надежную, укорененную в Святом Космосе, Священную завесу⁶⁰. Развивая данную позицию Бергера и проясняя механизм и функцию, лежащие в основе религиозных легитимаций, можно сказать, что данные легитимации, с одной стороны, базируются на нуминозном трансцендировании религиозных экспертов, а с другой – способствуют религиозно-антропологическому и нуминозному трансцендированию социальных субъектов.

К объективному фундаменту трансцендирования, кроме уже рассмотренных компонентов, относится реификация. Реификация (овеществление) – это по мнению П. Бергера и Т. Лукмана, закрепление объективации, её завершающий этап. Реификация означает, что продукты деятельности человека начинают восприниматься как проявления роковой необходимости, судьбы, т. е. предстают чем-то внешним и независимым по отношению к их производителям, «вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли»⁶¹. Складывается, на наш взгляд, парадоксальная ситуация, когда человек, стремясь к социальному порядку и преодолевая на этом пути «малые» и «средние» трансцендентности, в то же время закрепляет установления достигнутого порядка как нечто верховное в иных, трансцендентных повседневности или дистанцированных от обыденности конструктах (в чем задействованы, по нашему мнению, религиозные механизмы, и немалую роль играет опыт от «великих» трансценденций). Так конституируется незыблемый «священный» комплекс высших социальных принципов, охраняющих

⁶⁰ Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. P. 53 – 80.

⁶¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 146.

Номос и выступающих фундаментальной преградой хаосу, аномии и социальному регрессу.

Таким образом, такие способы и ступени объективации, как седиментация, типизация, легитимация на её теоретическом и символическом уровнях, реификация выступают одними из важнейших «опор» социального и культурно-семантического пространства трансцендирования социального субъекта. Вместе с тем в легитимации, особенно на уровне конструирования смыслового универсума, обнаруживается трансцендирующая специфика. При этом религиозная составляющая выявляется только в нормативных легитимациях и реификации. Седиментация и типизация могут приобретать религиозный контекст только в том случае, когда имеют дело непосредственно с религией, т. е. когда производится седиментация и типизация религиозного опыта.

Осмысливая вышесказанное, важно обратить внимание на точку зрения Н. Лумана, который в своей теории социальной дифференциации подвергает анализу близкую проблематику. Билефельдский социолог развертывает перспективу социальной эволюции, выражающейся в преемственности сегментированного, стратифицированного и функционального типов дифференциации общества. Для архаичных сегментированных обществ согласно Луману характерно равенство социальных субсистем, а коммуникации в них локализуются в пределах определенных социальных групп (общин, племён) и носят характер Мы-отношения. В стратифицированных обществах происходит иерархизация социальных субсистем и социальных слоёв, возникают «высокая» и «низкая» традиции. Функциональную дифференциацию отличает отсутствие единого центра координации общественных подсистем и их самостоятельное функционирование. В современном обществе, вмещающем, однако, только на «функциональном» фундаменте все другие виды системной дифференциации⁶², социальные субсистемы модифицируются в «аутопойетические». Но нельзя не учитывать и то, что в обществе, как это показал в свое время М. Фуко, господствует дискурс власти. Некоторыми современными исследователями дискурс власти определяется как практика «руководства, кон-

⁶² Луман Н. Дифференциация ; пер. с нем. Б. Скуратова. М. : Логос, 2006. С. 186.

троля, манипуляции чувствами, поведением, мышлением людей при помощи тех или иных типов языковых действий»⁶³.

Частью динамики развития общества согласно Н. Луману является поиск форм, элементов фиксации социального порядка, обнаруживающийся уже на довольно ранних этапах становления социума. Одними из таких элементов выступают «коммуникационные запреты», представляющие «в качестве необходимости сохранения тайны»⁶⁴ и осуществляемые под эгидой религии. Далее появляются увеличивающие социальную вероятность подсоединения «моральные коды», которые вносят ясность относительно того, «что следует принимать, а что отклонять»⁶⁵. Но именно религия, которая изначально и всегда наблюдает трансцендентное, фиксируя его как обратную сторону понятного, делает вероятным перманентное трансцендирование, даёт возможность постоянно переступать «границу с помощью новых различий и обозначений»⁶⁶, осуществляя подобным образом свою истинную функцию «связывания с начальным». И именно религия еще до появления образов и символов «высокого» предлагает «фигуру “тайного”», «фигуру опосредования неизвестного в известном»⁶⁷.

Сопоставляя подход Лумана с подходом Бергера и Лукмана, можно отметить, что и в том и в другом религиозным аспектам создания общества придается большое значение, а социально-феноменологическое усмотрение обнаруживает еще и присутствие у социального субъекта религиозных в своей сущности чувств. Такое внимание к религии в общем-то справедливо, так как она не только ориентирует на трансцендентное, делает трансцендентное проговариваемым и причастным имманентному, но изначально «ответственна» за трансцендирование. Однако применение данных позиций в исследовании социального трансцендирования возможно только после их корректировки и дополнения.

⁶³ Черепанова С. А. Философия образования и дискурс власти // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия : «Философия. Культурология. Политология. Социология». Т. 23 (62). 2010. № 2. С. 210.

⁶⁴ Луман Н. Медиа коммуникации. С. 55.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же. С. 56.

Как уже говорилось выше, неправомерно в процессах социального трансцендирования видеть только религиозные механизмы (хотя, когда происходит трансцендирование в форме придания смысла – сигнификации, символизации, – они присутствуют). К тому же в настоящее время трансцендентное перестало осмысливаться как прерогатива исключительно религиозного мировоззрения. Философией XX – XXI веков запредельное обнаруживается, с одной стороны, в глубинах человеческого существования, с другой – раскрывается как выводящее за рубежи человеческого «я»; трансцендентное устремляет к подлинной свободе и преодолевает односторонность «отвлеченных начал», выявляет область непредметного бытия и присутствует в онтологических структурах философии, науки⁶⁸, искусства. Нужно поэтому рассматривать трансцендентное во всём многообразии его «локализаций» и в соответствии с этим выявлять другие специфические особенности его преодоления (или же стремления к нему).

Продолжая анализ теории П. Бергера и Т. Лукмана, отметим, что процессы социального религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования обнаруживают себя также в смене мифологии теологией – механизмов концептуальной поддержки, защиты символических универсумов. Универсальная способность человека к трансцендированию проявляется здесь в виде преодоления теряющих свою актуальность версий объяснения и оправдания социальной реальности, а религиозный характер этим процессам придает укоренение в более «могучей», трансцендентной реальности. В смене теологии философской концептуальной поддержкой, а философии – наукой можно усмотреть религиозно-антропологические проявления трансцендирования (что, как отмечалось выше, не исключает внерелигиозного содержания философии и не отменяет внерелигиозного содержания науки).

Примечательно, что П. Бергер и Т. Лукман высказывают мысль о диалектическом отношении между сконструированными теориями и легитимирующими их социальными процессами. Не только теории создаются для объяснения и оправдания уже сложившегося институционального порядка, но и последний модифицируется с целью еще

⁶⁸ *Жаров С. Н.* Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01. Воронеж, 2007. С. 3 – 5, 32 – 37.

большой легитимации теории. Это свидетельствует о том, что социальное трансцендирование, являющееся неотъемлемым участником социального конструирования, – процесс внутренне полифоничный и диалектичный, объединяющий в себе различные «темы» и направления действий с целью не только развития общества, но и поддержания существующего социального порядка.

В дополнение характеристики религиозно-антропологического и особенно нуминозного трансцендирования, реализуемых религиозными символическими универсумами, необходимо прояснить природу религиозного символизма. К числу самых существенных особенностей религиозного символизма относятся анагогичность, апофатичность, аппрезентативная структура, а одной из важнейших проблем, связанных с раскрытием специфики религиозного символа, можно считать проблему внутреннего единства его сущностной структуры. Представитель марбургской школы неокантианства философ-функционалист Э. Кассирер писал, что религиозным восприятием всё, что в повседневных условиях воспринимается как привычная реальность, трансформируется в знаки, становится материально-образным носителем духовного. При этом «наивный синкретизм “образа” и “вещи”, имманентность обоих, существующие в мифологическом мышлении, начинают отступать: на их месте все более четко и ясно формируется та форма “трансцендентности”, с чьей помощью – в онтологическом ракурсе – выражается новое разделение, которое религиозное сознание отныне испытало в себе самом. Уже ни одна вещь и ни одно событие не означают просто самих себя, а стали указанием на нечто “иное”, “потустороннее”»⁶⁹. Вместе с тем Кассирер утверждает, что в религии между содержанием (смыслом) и его выразительной формой (образом) происходит *постоянно длящийся конфликт*⁷⁰.

Характеристика, данная Кассирером, содержит верное понимание специфики религиозного сознания как настроенного на восприятие символических «указаний потустороннего». Но с идеей конфликта и противоречия между смысловым и образно-мифологическим, обнаруживающимся в религиозном символическом сознании, трудно согласиться. Данный конфликт можно усмотреть, по нашему мнению,

⁶⁹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2 : Мифологическое мышление. М. ; СПб. : Университет. кн., 2002. С. 260.

⁷⁰ Там же.

только с точки зрения отвлеченного (одностороннего рационального) мышления. Но если необходимо выявить именно *аутентичные* основы религиозного символизма, то в этом случае необходимо встать не только на исторические, но и на трансисторические исследовательские позиции⁷¹, обратить пристальное внимание на выводы М. Элиаде⁷², Дж. Р. Р. Толкина⁷³, а также на те религиозно-символические теории, которые мы находим в многовековых размышлениях представителей христианской патристики и в учениях религиозных мыслителей XX века (например, П. А. Флоренского⁷⁴, А. Ф. Лосева⁷⁵); в духовно-религиозных интенциях западноевропейских и российских теоретиков художественного символизма (Ж. Мореаса, Ш. Мориса, Ж. Ванора, А. Белого, Вяч. Иванова и др).

Так, М. Элиаде связывает религию прежде всего с опытом священного и поэтому с концептами существования, значения и истины. В этом свете и религиозный символ, и миф могут трактоваться как формы выражения единого опыта сакрального. Вполне убедительно демонстрируют внутреннюю религиозно-мифологическую цельность символа Вяч. Иванов и А. Ф. Лосев. В частности, в своей концепции реалистического символизма Вяч. Иванов раскрывает миф как объективную форму знания о реальности и как олицетворение глубинной основы символа; при этом задачей символа является как раз сохранение мифа⁷⁶. С точки зрения христианского богословия данные идеи творчески развивает П. А. Флоренский, согласно которому религиоз-

⁷¹ Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа : монография. Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та им. М. И. Ломоносова, 1998. С. 74.

⁷² Элиаде М. Священное и мирское. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 21 – 30.

⁷³ Толкин Дж. Р. Дерево и лист. М. : Прогресс : Гнозис, 1991. С. 37.

⁷⁴ См., например: Флоренский П. А. Имеславие как философская предпосылка // Соч. Т. 2. У водоразделов мысли. М. : Правда, 1990. С. 281 – 321 ; *Его же*. На Маковце // Там же. С. 17 – 23 ; *Его же*. Магичность слова // Там же. С. 252 – 273 ; *Его же*. Мысль и язык // Там же. С. 120 – 124 ; *Его же*. Иконостас. М. : АСТ, 2005. С. 78 – 80, 91, 129 – 130, 143 – 145, 172, 180, 184 и др.

⁷⁵ См., например: Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М. : Мысль, 2001. С. 201 – 212 ; *Его же*. Проблема символа и реалистическое искусство. М. : Искусство, 1976. С. 168 ; *Его же*. Символ // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 10.

⁷⁶ Иванов В. В. Две стихии в современном символизме // Собр. соч. В 4 т. Т. 2 ; под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт, введ. и примеч. О. Дешарт. Брюссель : Foyer Oriental Chretien, 1974. С. 536 – 561.

ный символ по своему существу выступает *целостностью символизируемого и символизирующего*⁷⁷, хотя и целостностью антиномичной, «нераздельной и неслиянной». При этом внутреннее единство религиозного символа проявляется в том, что он имеет, по П. А. Флоренскому, энергетическое или даже субстанциальное родство с символизируемой сущностью⁷⁸ и, более того, сам выступает в качестве сущности, «энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»⁷⁹. Религиозный символ, иными словами, предстает на глубинном уровне цельным духовным феноменом, являет собой самостоятельную, полноценную и уникальную форму выражения смысла, форму, в которой миф и религиозная идея неотделимы друг от друга, генетически связаны.

Итак, подводя итоги рассмотрения основных проявлений трансцендирования в ходе социального конструирования объективной реальности, можно утверждать, что процессы трансцендирования, в том числе и в их религиозно-антропологическом аспекте, лежат в основе экстернализации, присутствуют наряду с объективирующей деятельностью в легитимации, в последовательной смене механизмов защиты символических универсумов. Трансцендирование реализуется не изолированным от общества сознанием субъекта, а всегда «погружено» в социально-культурный и исторический контекст, связано с социальными структурами, переплетено с различными социальными практиками. Формирование подобного контекста происходит в таких фазах объективации, как седиментация, типизация, реификация, а его источником и творческой мастерской выступает дотеоретический запас знаний. При этом седиментация, типизация и реификация не включают в себя трансцендирование и могут как способствовать, так и не способствовать (даже противостоять) последнему. В легитимирующих «оправданиях» и реификации всегда, на наш взгляд, присутствует религиозный (по крайней мере, неспецифически религиозный) компонент, а в седиментации и типизации религиозные компоненты могут наличествовать лишь при «освоении» и «обработке» религиозного опыта.

⁷⁷ *Флоренский П.* Детям моим: Воспоминанья прошлых лет. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / Предисл. и коммент. игум. Андроника (Трубачева). М. : Моск. рабочий, 1992. С. 153 – 154.

⁷⁸ *Он же.* Имеславие как философская предпосылка. С. 287.

⁷⁹ *Там же.*

Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование на стадии построения символических универсумов воплощается в символических процессах сознания – сигнификации и смысловой интеграции (напомним, что нуминозное трансцендирование проявляется в конструировании религиозного универсума). С помощью символических универсумов реализуются жизненно важные для социума стратегии и тактики. И, наконец, необходимо отметить, что социальное трансцендирование на этапе конструирования символических универсумов состоит в преодолении как «средних» (интерсубъективных), так и «великих» трансцендентностей.

Основные термины и понятия

- Социальное конструирование реальности, социальное конструирование объективной реальности; религиозные и вне-религиозные характеристики социального конструирования реальности;
- повседневное знание, экстернализация, институционализация, хабиутализация, анонимизация, типизация, седиментация, реификация;
- развитие, стабилизация, объективация, творчество;
- легитимация, когнитивный и нормативный виды легитимации, теоретический и символический уровни легитимации, символические универсумы, символические процессы сознания, сигнификация, интеграция;
- религиозный символизм, миф.

Контрольные вопросы

1. В чем состоит согласно П. Бергеру и Т. Лукману специфика человеческой природы?
2. Охарактеризуйте процесс экстернализации.
3. Опишите кратко теорию институционализации, изложенную в теории социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана.
4. Какой процесс и почему Н. А. Бердяев противопоставлял трансцендированию?

5. Охарактеризуйте процесс легитимации. Назовите виды и уровни легитимации.
6. Что такое символические универсумы? Как проявляется трансцендирование на этапе конструирования символических универсумов?
7. В какие социальные процессы включены механизмы трансцендирования? А в какие не включены?
8. Приведите примеры религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования в процессах социального конструирования объективной реальности?
9. Назовите особенности религиозного символизма.
10. Какова одна из важнейших проблем, связанных с раскрытием специфики религиозного символа?

1.3. Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в процессах социального конструирования субъективной реальности

Опыт религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования имеет место и в интернализации, выступающей фундаментом социального конструирования субъективной реальности.

В ходе интернализации истолкование индивидом внешних по отношению к нему фактов приводит к образованию важных индивидуальных смыслов и значений, но не обязательно обеспечивает правильную интерпретацию поведения и действий других индивидов. Интернализация, в первую очередь, образует основу понимания между людьми, вводя субъективный мир другого в сферу собственных релевантностей и создавая индивидуально-значимую социальную реальность⁸⁰. Отметим, что Т. Лукман считал субъективное овладение всем комплексом значений, произведенных социумом, именно трансцендированием в его религиозно-антропологическом смысле.

Религиозная функция по трансцендированию биологической природы в интернализации состоит «в придании смысла – всеобщего и индивидуального – объективным образцам, задаваемым обще-

⁸⁰ *Латышева Ж. В.* Антропологические, социальные и религиозные детерминанты трансцендирования как метакатегории. С. 224 – 225.

ством»⁸¹, и осуществляется как символический процесс. Данная функция проявляет себя также в трансформации принудительности мира объективных социокультурных значений в свободные, субъективно релевантные действия индивида.

Нужно отметить, что как религиозно-антропологический, так и нуминозный виды социального трансцендирования активно проявляют себя на различных этапах и в разных процессах интернализации и личностного становления, таких как первичная и вторичная социализация, ресоциализация, индивидуализация и формирование личностной идентичности. Можно согласиться с Т. Лукманом, который считает, что трансцендирование как раз и состоит в личностном становлении и социализации⁸². При этом нуминозное трансцендирование всегда сопряжено с сущностно религиозной и символической, а значит, социальной реконструкцией опыта от «великих» трансценденций. Например, на этапе первичной социализации элементы подобного трансцендирования можно увидеть в первых осознанных детских переживаниях моментов Священной истории и интерпретациях не только Божества, но и таких сказочных героев – носителей «могущественных» и «устрашающих» трансцендентных сил, как волшебники, маги, чародеи, феи, Баба-Яга, Леший и т. д.

Одним из основных процессов, в которых разворачивается действие механизмов трансцендирования, является социализация, «всестороннее и последовательное вхождение индивида в объективный мир общества или в отдельную его часть»⁸³. При этом первичная социализация, происходящая в детстве, имеет целью ввести индивида в общество как его полноправного члена, а вторичная социализация, разворачивающаяся в течение дальнейшей жизни, обеспечивает освоение различных сфер объективной целостности в модусе *его* (индивида) социальной реальности.

Существенны в свете настоящего анализа следующие основные характеристики первичной социализации. Она, как отмечают авторы теории социального конструирования реальности, направляется значимыми другими. Передавая социальный мир ребенку, они вносят в

⁸¹ Яблоков И. Н. Социология религии в Германии. С. 195.

⁸² Luckmann T. Social Reconstruction of Transcendence. Secularization and Religion: The Persisting Tension. P. 23.

⁸³ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 212.

этот мир «корректировки», вытекающие из их социального статуса, индивидуальных особенностей, уникальности жизненных событий, значимых для них областей мира. Постигание этой транслируемой реальности происходит не столько в сфере познания, сколько на эмоциональном уровне. В ходе первичной социализации осуществляется выход на ступень «обобщенного другого», обобщенной идентификации, что служит определяющим моментом социализации, объединяющим в себе как интернализацию объективной реальности, так и окончательное оформление единой идентичности. В результате в сознании юного члена общества создается самый устойчивый из всех интернализируемых им в течение жизни миров, созревает понимание себя как владельца собственного «Я» и реальности.

Примечательно, что проблемы, связанные с социализацией, активно изучались З. Фрейдом, Э. Эриксоном, В. Франклом, А. Маслоу, другими педагогами и психологами. Краткое рассмотрение некоторых их идей позволит нам высветить дополнительные важные характеристики этого процесса как трансцендирующего, в ходе которого происходит как формирование личностной идентичности, так и обретение внутренней религиозности. При этом мы высветим только религиозные составляющие социализации, не считая, разумеется, что последняя ограничивается только ими.

З. Фрейд, как верно отмечает Г. А. Геранина, «связывал понятие идентичности с внутренним миром человека, с его эмоциональными переживаниями, идентификацию – с самым ранним проявлением эмоциональной связи с другим лицом»⁸⁴. Истоки религиозности человека основоположник психоанализа также усматривал в раннем детстве. Ученый, в частности, писал, что «мы находим корень религиозной потребности в родительском комплексе; всемогущий, справедливый Бог и милостивая природа представляются нам величественными сублимациями отца и матери, скорее даже возобновлением и воспроизведением ранних детских представлений о них. В биологическом отношении религиозность восходит к длительной беспомощности и к потребности в помощи у маленького ребенка, который, позднее осознав свое реальное одиночество и слабость перед могучими силами

⁸⁴ Геранина Г. А. Социально-философский анализ проблем формирования религиозной идентичности в современном религиозноведческом образовании : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Архангельск, 2011. С. 80.

жизни, воспринимает свое положение, как в детстве, и пытается отрицать его безысходность через регрессивное обновление инфантильных защитных сил»⁸⁵. З. Фрейд был уверен в большом потенциале религии как проводника и индивидуального человеческого развития и социокультурной эволюции, так как религиозное мировоззрение не только способствует освобождению от верховенства дурных и социально нездоровых влечений⁸⁶, но и, как удачно выразила И. Д. Нефедова одну из базисных фрейдовских идей, являет собой «проявление и одновременно способ преодоления беспомощности человека перед лицом “неумолимой природы”, или “судьбы”»⁸⁷.

Создатель эгопсихологии Э. Х. Эриксон отмечал, что «фрейдовская картина человека неполна, поскольку в ней доминирует то, что лежит внутри и внизу, но игнорируется то, что соотносится с миром вовне, что ведет человека вперед и вверх»⁸⁸. Разрабатывая проблематику психосоциальной идентичности⁸⁹, он полагал, что становление таковой начинается с первого года жизни ребенка, с его первого контакта с матерью, и именно в этот период вырабатываются либо позиция доверия, либо позиция недоверия к миру. Сформированная позиция доверия в дальнейшем приводит человека к религиозной вере, придающей ему жизненные силы, а также к социальной активности. Именно религия, отмечает Э. Эриксон, закрепляет столь важную для человека установку доверия, выступая «древнейшим институтом (в смысле системы взглядов. – *Прим. перев.*), предназначенным для облаченного в обрядовую форму возобновления чувства доверия в виде веры»⁹⁰.

⁸⁵ Freud S. Five Lectures on Psycho-Analysis, Leonardo da Vinci and Other Works // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London : The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1957. Vol. XI. P. 195.

⁸⁶ *Idem.* Jensen's «Gradiva» and Other Works // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. – London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1959. Vol. IX. P. 139.

⁸⁷ Нефедова И. Д. Социально-философский анализ концепций психологических аспектов религиозности в культуре XX столетия : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Архангельск, 2003. С. 39.

⁸⁸ Эриксон Э. Молодой Лютер. М. : Моск. филос. фонд «Медиум», 1996. С. 6.

⁸⁹ О понимании Э. Эриксоном идентичности и процесса её формирования см., например: Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис : пер. с англ. / под общ. ред. А. В. Толстых. 2-е изд. М. : Флинта, 2006.– С. 31 – 32.

⁹⁰ Эриксон Э. Трагедия личности. М. : Алгоритм : Эксмо, 2008. С. 19.

Согласно теории иерархически выстроенных потребностей А. Маслоу высшая потребность человека – это самоактуализация. Характеризуя самоактуализирующуюся личность, Маслоу пишет, что она « ... в достаточной степени достигла удовлетворения базовых потребностей, ...позитивно использует свои возможности, ... мотивирована некоторыми ценностями, к которым она стремится, которые она ищет и которым она предана»⁹¹. При этом мотивация во многом состоявшихся, зрелых самоактуализирующихся людей – это уже «метамотивация», которая обусловлена более высокими «*метапотребностями*» в «*бытийных ценностях*» (термины А. Маслоу) как ценностях истины, блага, красоты, совершенства и др. Именно среди личностей такого типа встречаются «трансцендеры», т. е. те, кто имел и снова стремится к обретению опыта трансцендирования. И важно заметить, к их числу Маслоу относит не только самоиндивидуализирующихся, но также творческих и высокоодаренных натур, интеллектуалов, лидеров, сильных менеджеров, «героических» людей и др.

Самоактуализация, развертывающаяся на всех стадиях социальной жизни и выражающая стремление людей к осуществлению себя⁹², может принимать различные как трансцендентные, так и имманентные формы, и, следовательно может иметь место на всех стадиях социальной жизни, в том числе и на стадии первичной социализации (например, в качестве первых попыток творчества ребенка, как открытие красоты окружающего мира – цветка, бабочки – и наслаждение этой красотой). Однако, отмечает Маслоу, серьезным препятствием на пути самоактуализации может стать десакрализация – состояние утраты веры в существование бытийных ценностей, преодолеть которое позволит только ресакрализация, или «способность видеть священное, вечное, символическое»⁹³.

Как полагает В. Франкл, основатель метода логотерапии в психиатрии, фундаментом человеческого бытия выступают духовность, свобода и ответственность, только ими конституируется человеческая личность. Духовность – это возможность человека быть тем, чем может быть в отличие от животных только он один, – существом, *стре-*

⁹¹ Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы : пер. с англ. М. : Смысл, 1999. С. 284.

⁹² Он же. Мотивация и личность. СПб. : Питер, 2003. С. 68.

⁹³ Он же. Новые рубежи человеческой природы. С. 56.

мящемся к ценностям и смыслу и в силу этого самотрансцендирующим, выходящим за собственные пределы. Иными словами, именно осуществление смысла, с точки зрения Франкла, выступает важнейшим мотивом и движущей силой личностного бытия и поэтому может пониматься, в чем мы согласны с Г. А. Гераниной, «как системообразующий компонент структуры идентичности»⁹⁴.

Вместе с тем, по В. Франклу, человек укоренен в совести, несет ответственность перед ней. Но не совесть сама по себе есть высший суд для личности – таковым предстает сверхличность, Бог, существование которого можно обнаружить только пристально всматриваясь в глубины собственной духовности, в «подсознательную духовность». В этом контексте религиозная вера выполняет ничем не замещаемую функцию – укоренения в абсолютном⁹⁵. Однако вера, как считает В. Франкл, должна рассматриваться и изучаться не столько в конфессиональном её измерении, сколько в мировоззренческом как вера в «пределный смысл». Здесь психотерапевт и философ солидаризируется с А. Эйнштейном, понимающим религиозность как вопрошание о смысле жизни, и заключает, что «религиозная вера является в конечном счете верой в сверхсмысл, упованием на сверхсмысл»⁹⁶.

Таким образом, в структуру социализирующейся личности входят наряду с иными и религиозные составляющие. Они возникают, по нашему мнению, в период формирования системы ценностей как ядра структуры личности. Здесь важно подчеркнуть, что именно ценности характеризуют личность, раскрывая её потребности, стремления, уровень социальной и духовной зрелости; именно ценностные ориентации лежат в основе жизненной «системы координат» и помогают проектировать будущее⁹⁷. Отсюда следует, что религиозные компоненты могут функционировать на различных уровнях личностного развития – когнитивном, эмоционально-чувственном, практически-деятельностном. Причем они отнюдь не всегда обретают форму религиозной веры в Бога, а чаще представлены проторелигиозными (формирование чув-

⁹⁴ Геранина Г. А. Социально-философский анализ проблем формирования религиозной идентичности в современном религиозноведческом образовании. С. 91.

⁹⁵ См.: Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник : пер. с англ. и нем. / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. М. : Прогресс, 1990. С. 334.

⁹⁶ Там же. С. 336.

⁹⁷ Николаева Е. М. Социализация личности как проблема социальной синергетики : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Казань, 2006. С. 34 – 35.

ства доверия, поиск смысла) и религиозными процессами *сакрализации* (обретения веры в людей, в высшие ценности бытия, в сверх-смысл), процессами возможных *десакрализации* и *ресакрализации*. В возникновении и укреплении веры в предельные смыслы и высшие ценности большую роль играют процессы трансцендирования.

Что же трансцендируется в ходе первичной социализации? Становится очевидным, что «превосходится» *изначально данное природное состояние ребенка*. Образуется субъективное «Я» как представление о своей неповторимой внутренней сущности и уникальном внутреннем мире; все процессы устремляются к трансценденции *целостного «Я» как обобщенного смысла*, начинается формирование личности как комплекса общественно-значимых характеристик человека. В рамках социального конструирования субъективной реальности происходит, таким образом, *первичное религиозно-антропологическое трансцендирование*, способствующее организации ядра индивидуально-субъективной сферы. Это, в свою очередь, подготавливает почву и инициирует процесс *вторичного религиозно-антропологического трансцендирования*, когда вновь обретенная внутренняя реальность в своих дальнейших «выходах за пределы» расширяет и углубляет зону взаимодействий с миром социального.

Важно отметить, что о трансцендирующем характере социализации говорит Е. М. Николаева. Привлекая синергетическую парадигму, она позиционирует человека как сложную открытую систему, характеризующуюся целостностью и организуемую объединяющим, системообразующим фактором. Таким фактором выступает, по мнению исследовательницы, трансцендирование человека как «способность к актуализации, раскрытию в себе универсального содержания»⁹⁸, как способность к самоорганизации. Е. М. Николаева подчеркивает, что трансцендирование становится особенно необходимым во время социальных трансформаций и кризисов. В такие периоды в обществе царит «стратификационный хаос» и бытие человека предстаёт как бифуркация. Человек уже не может ориентироваться на объективно заданные, но переставшие соответствовать действительности социальные образцы и роли, и именно способность к трансцендиро-

⁹⁸ Николаева Е. М. Эвристический потенциал синергетики в исследовании процесса социализации // Ученые записки Казанского государственного университета. 2004. Т. 146 (Философские науки). С. 66.

ванию позволяет ему «не потеряться» в условиях бифуркационного перехода. Только люди, могущие трансцендировать, способны освободиться от устаревших объективных предписаний и *субъектно, «персоналистически»* вырабатывать собственные мировоззренческие ориентиры, творить новое бытие, адаптироваться к меняющимся условиям, накапливать свежую структурную информацию⁹⁹. Интересно также заметить, что исследовательница фактически раскрывает трансцендирующий характер социализации, опираясь при этом на понятия синергетики – фрактал, бифуркация, социальная фрактальность¹⁰⁰.

Значимым для настоящего анализа представляется понимание П. Бергером и Т. Лукманом вторичной социализации. Таковая в её широком смысле – это интернализация «институциональных ... “подмиров”»¹⁰¹, в узком смысле – «приобретение специфически-ролевого знания, когда роли прямо или косвенно связаны с разделением труда»¹⁰².

Развертывание вторичной социализации как в широком, так и узком её значении проходит, на наш взгляд, при участии и религиозно-антропологического, и нуминозного социального трансцендирования. При этом нуминозное трансцендирование может реализовываться в случае интернализации подмира религии, а если интернализация в основном или полностью осуществляется в религиозной среде – среди верующих, то процесс нуминозного трансцендирования в ней становится доминирующим.

Говоря о вторичной социализации в её узком значении, следует отметить, что она требует интернализации того смыслового пространства, которое организует повседневные сознание и действия в институциональных границах. Для этого рода социализации характерно эмоциональное наполнение, а также важно положение сопряженной с ней системы знания в пространстве символического универсума.

Трансценденцией в случае вторичной социализации выступают «институциональные или институционально обоснованные “подми-

⁹⁹ Николаева Е. М. Эвристический потенциал синергетики в исследовании процесса социализации. С. 67.

¹⁰⁰ Она же. Социализация личности как проблема социальной синергетики. С. 30 – 31.

¹⁰¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 225.

¹⁰² Там же. С. 225.

ры”» (П. Бергер, Т. Лукман) и социальные роли, связанные с ними. Поэтому в первую очередь актуализируется предельно открытое социальному миру *ролевое «Я»* человека. Именно в рамках данной личностной структуры происходит трансцендирование к обозначенным трансцендентностям; возникают стремление достигать результатов, которые способны воспринять и оценить другие, и желание осуществлять свои намерения в форме социально ожидаемых социальных ролей.

Необходимо заметить, что социальное трансцендирование в процессе вторичной социализации осуществляется в свете концепции учеников Шюца в рамках формализованных отношений (например, между учениками и учителями, когда последние предстают как «институциональные функционеры»). Роли не индивидуализируются, а становятся анонимными, что делает исполнителей этих ролей взаимозаменяемыми. Такие предпосылки дают возможность воспринимать достигнутый посредством этого рода трансцендирования уровень знаний в виде как бы условной реальности, т. е. реальности, которую достаточно просто деконструировать или отказаться от неё. Иными словами, в результате вторичного социального трансцендирования часть «Я» отделяется от соответствующей социальной роли, и «индивид устанавливает дистанцию между целостным «Я» и его реальностью, с одной стороны, и специфическо-ролевым частичным «Я» и его реальностью – с другой»¹⁰³.

В качестве механизма, всегда взаимодействующего с вторичным социальным трансцендированием, можно указать адаптацию к социальной среде, которая функционирует в пространстве образования и воспитания, разворачивается, например, в форме имитации, подражания. Кроме этого механизмы трансцендирования проявляют себя, на наш взгляд, в сочетании с особыми методами и методиками «возвращения индивида домой»¹⁰⁴, т. е. сообщения новым знаниям и ролям естественности и необходимости (как естественна и неискоренима первичная, домашняя реальность). Такие технологии, по мнению П. Бергера и Т. Лукмана, нацелены на усиление эмоциональной составляющей социализации, связанной с решимостью основательно, до конца погрузиться в интернализируемый мир.

¹⁰³ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 232.

¹⁰⁴ Там же. С. 233.

Функционирование социального трансцендирования обнаруживается также в методах и процедурах поддержания вторичной, «ускользающей» реальности, закрепления ее в качестве естественной среды интернализации. Одними из подобных процедур, по Бергеру и Лукману, являются «рутинное» поддержание реальности, осуществляющееся в повседневности, и «кризисное», возникающее в периоды кризисов, в претворении которых также важная роль принадлежит механизмам трансцендирования.

Так, в «рутинном» типе поддержания реальности диалектическая взаимосвязь миссий значимых других и менее значимых других проявляется в речевом общении. И именно в общении как важнейшем способе рутинного подкрепления мира проявляет себя интерсубъективная характеристика, «средний» уровень социального «превосхождения».

Действительно, во-первых, возведение непроговариваемой и потому зыбкой субъективной реальности к реальности фундаментальной и «насыщенной» осуществляется с помощью «накопления» и концентрации, казалось бы, спорадического, нерегулярного общения, «которое может себе позволить быть случайным как раз потому, что оно относится к рутинам само собой разумеющегося мира»¹⁰⁵. Во-вторых, речевая трансформация имеющейся субъективной действительности и творение новой обусловлены еще и иной стороной трансцендирующей силы языка. Она состоит в создании мира как упорядоченного целого и придании ему актуальности живого настоящего, выражающегося в «ситуациях лицом-к-лицу индивидуального существования»¹⁰⁶. Следовательно, в общении в целях более результативного поддержания субъективной реальности необходимо стремиться к ясному проговариванию, последовательности и координации в общении, а также к увеличению частоты или интенсивности речевых контактов.

Аналогичные механизмы «выходов за пределы» действуют и в «кризисном» типе поддержания реальности, однако с той разницей, что они должны быть развернутыми и концентрированными. Чем больше опасность кризисной ситуации, тем серьезней должны быть меры по подкреплению определенности субъективного социального мира.

¹⁰⁵ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 248.

¹⁰⁶ Там же. С. 249.

Социальное трансцендирование в его религиозно-антропологической и нуминозной разновидностях реализуется в модусе общения. Если с целью раскрытия этого тезиса истолковать, но уже с новых позиций соответствующие весьма показательные аспекты рассматривавшейся ранее теории трансцендирования С. Л. Франка, то формой диалогического, *религиозно-антропологического* по своей сути трансцендирования (в его субъективном аспекте) показывает себя трансцензус вовне как реализация отношения «я-ты», т. е. как появление нового бытия «я»-«ты» и его глубинного слоя «мы». В данном отношении социальное начало несёт в себе именно сфера «мы», объединяющая связью «я-ты» и двух, и многих людей, и целое общество. Однако, как уже отмечалось, социальные моменты подобного трансцендирования всегда связаны с индивидуально-личностными его проявлениями. Трансцендирование «я»-«ты» коммуникативно, и важно то, что коммуникация реализует трансрациональное единство «*mysterium tremendum*» с «*mysterium fascinosum*», выражающееся сразу в двух планах: как отношение «я» к чуждому безличному «оно» и как диалогическое личностное отношение «я» к «ты».

Формой *нуминозного* трансцендирования предстаёт также в контексте идей Франка трансцендирование вовнутрь как вхождение души в духовное бытие. Нуминозное трансцендирование тоже неразрывно с индивидуально-личностным трансцендированием, направленным внутрь души.

Можно говорить в этой связи об особом измерении *религиозно-антропологического* трансцендирования «я»-«ты», а точнее, о «прорастании» его в *нуминозное* трансцендирование, каковым выступает трансцендирование «я» к Богу. В этом «выхождении за пределы» обнаруживается исконная неразрывная связь человеческой личности и личностного аспекта Абсолюта; выявляется, что «я» конституируется только в его непосредственной соотнесенности с Божественным «Ты».

Необходимо также подчеркнуть, что формой и содержанием единства социального и индивидуального в *религиозно-антропологическом* и *нуминожном* трансцендировании, как они раскрываются у С. Л. Франка, выступает любовь. Открывающееся посредством любви двуединство – «я-в-Боге» и «Бога-во-мне» – выявляет еще один аспект целокупности социального и индивидуально-личностного – аспект Бого-

человечества. Богочеловечность знаменует собой отношение соборного «мы» человечества и Бога, которое осуществляется с помощью церкви.

И, наконец, христианская церковь в двух своих ипостасях – «эмпирически-реальной» и «сущностно-мистической» – предстаёт бесспорным проводником как *религиозно-антропологического*, так и *нуминозного* трансцендирования. При этом активная поддержка трансцендированию оказывается религиозным искусством.

Обращаясь вновь к теории социального конструирования реальности, отметим, что религиозно-антропологические и нуминозные трансцензусы имеют место и в формировании особых вероятностных (правдоподобных) структур. Эти структуры, как утверждают П. Бергер и Т. Лукман, выступают в качестве социального фундамента, необходимого для надежного установления субъективного мира и эффективного поддержания субъективной реальности. «Держаться идентичности важной персоны можно только в среде, которая подтверждает такую идентичность; католическую веру можно сохранить только в значимых отношениях в католической общине...»¹⁰⁷. Иными словами, именно значимое общение (причем в его актуальной форме «лицом-к-лицу») с теми, кто принадлежит к вероятностной структуре, обеспечивает сохранение «ускользающей реальности».

Нужно отметить, что механизмы социального «превосхождения» обоих видов раскрываются не только в процессах укрепления субъективной реальности, но и в процессуальности естественного непрерывного изменения субъективной реальности, проистекающей из включенности индивида в ход общественной жизни. Причем, хотя подобная трансформация никогда не бывает всеобщей (у индивида все же остается то же самое тело и тот же самый природный мир), имеются такие сферы субъективности, изменения в которых воспринимаются как тотальные. Создаётся абсолютно иная субъективная реальность, и именно она является трансценденцией, к которой постепенно в ходе всеобщей переинтерпретации старой реальности приспособляются. Изменения такого типа П. Бергер и Т. Лукман называют *альтернациями*.

Альтернации формируются в ходе процессов, похожих на первичную социализацию, – процессов ресоциализации. Ресоциализаци-

¹⁰⁷ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 251.

ей преследуется цель переосмыслить реальность, для чего необходимо «в значительной степени воспроизвести сильную эмоциональную идентификацию с персоналом социализации, которая характерна для раннего детства»¹⁰⁸. Ресоциализация всегда сопровождается «разрывами» субъективно упорядоченного континуума жизненного пути индивида и стремлением изменить понимание прошлого.

Важнейшей теоретической предпосылкой и основой трансцендирования в ходе альтернации выступает легитимация, использующаяся в целях успешной трансформации. Легитимация, как об этом пишут основатели социального конструктивизма, охватывает все уровни и аспекты изменения реальности – от разрыва со старым миром (здесь применяется отрицающая легитимация) до разъяснения и оправдания нового. С позиции новой реальности заново истолковывается старый мир, в связи с чем жизненный путь индивида разделяется на то, что было до трансформации, и то, что стало после неё. Изменяется трактовка биографии, реинтерпретируются значимые события и люди из прошлого, происходит «фабрикация и вставка в биографию событий – повсюду, где есть нужда в гармонизации воспоминаний с перетолкованием прошлого»¹⁰⁹.

Трансцендирование в ходе альтернации происходит в рамках следующих установок и процессов. Во-первых, новый мир как трансцендентность может представлять собой всё что угодно, даже нечто самое невообразимое. Во-вторых, обязательным признано построение вероятностной структуры новой реальности, сегрегированной от внешней действительности и снабженной лицами, участвующими в социализации и «обращении». В-третьих, необходима выработка весьма изоощренной системы знания, устанавливающей несомненные связи между, как ранее казалось, несоединимыми аспектами реальности. В-четвертых, требуются «легитимации с отрицаниями», призванные наполнить смыслом жизненные искания индивида. В случае скрупулезного выполнения данных указаний успешность альтернации окажется весьма вероятной.

При активном действии механизмов религиозно-антропологического и нуминозного «переходов границ» в ходе социализации происходит *индивидуализация* человека, выражающаяся в коммуника-

¹⁰⁸ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 254.

¹⁰⁹ Там же. С. 259.

тивной трансляции образцов толкования и их интернализации. Важно, что интернализированные взгляды на мир согласно Т. Лукману обнаруживают трансцендентно-имманентную специфику. Трансцендентность, как считает Лукман, состоит в том, что они объективны, так как предшествуют конкретному индивидуальному существованию; имманентность же заключается именно в их интернализированности и тем самым способности выступать основой интерпретации субъективного опыта. Однако мы считаем, что в процессе индивидуализации трансцендентность объективных образцов толкования сильно ослабляется, так как преодолевается субъективно-личностным усвоением, принятием этих образцов как своих собственных.

Религиозно-антропологический и нуминозный виды социального трансцендирования в ходе интерактивного конструирования образцов толкования и их сигнификации способствуют формированию *личностной идентичности* как центра субъективной реальности, как возможности организовывать и обеспечивать стабильное долгосрочное управление своим поведением. Трансцендирование, связанное с образованием личностной идентичности, реализуется посредством социальных процессов, заданных социальной структурой и, стало быть, «поддерживается, видоизменяется или даже переформируется социальными отношениями»¹¹⁰.

Формированию личностной идентичности способствуют такие конструкторы объективной социальной реальности, как *типы идентичностей*. Типы идентичностей составляют, в свою очередь, социальные теории идентичности или «*психологии*», которые всегда «встроены» в символический универсум с его теоретическими легитимациями и видоизменяются вместе с характером последних»¹¹¹. Теории идентичности обладают огромными возможностями конструирования новых реальностей, что, по нашему мнению, свидетельствует об имеющемся у них огромном потенциале воздействия на деятельность субъектов. Этот потенциал воздействия обусловлен активным привлечением эмоций в процессе выработки идентичности. Общепризнанная «психология» поэтому может не только насаждаться в субъективные миры, как считают Бергер и Лукман, но и инициировать и стимулировать трансцендирование индивидов в процессе фор-

¹¹⁰ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 279.

¹¹¹ Там же. С. 281.

мирования идентичности. И чем прочнее позиции такой психологической теории в обществе, тем больше явлений будут подлежать её интерпретации и тем больше личностных идентичностей будут иметь возможность творчески образовывать смыслы.

При этом необходимо подчеркнуть, что религиозный характер трансцендирования способствует формированию *позитивной и конструктивной* для общества личностной идентичности. В то же время формирование личностной идентичности может и не быть конструктивным, а, наоборот, привести к деструкции личности (например, у религиозных фанатиков, «джихадистов» и пр.) Но это возможно только тогда, когда индивид не пережил глубокого, многогранного, подлинно религиозного (а не квазирелигиозного) опыта, опыта религиозно-антропологического и особенно нуминозного трансцендирования¹¹². Именно неподдельные религиозные переживания вкупе с идеей трансцендентного Бога, Бога как Иного, по мнению многих авторов, приводят к этическому отношению к личности и обществу¹¹³. Здесь можно в полной мере согласиться с И. И. Павловым, который считает, что «каждый человек в своих каждодневных языковых практиках и реальных жизненных ситуациях способен отличать добро от зла настолько, насколько он видит мерку Абсолюта; если же он игнорирует свою способность и принимает ценности какой-либо аморальной доктрины, причина этого – в совести и воле человека, а не в нефальсифицируемости любых учений о трансцендентном»¹¹⁴.

¹¹² О многогранности и глубине религиозного опыта см.: *Лобазова О. Ф.* Особенности индивидуальной религиозности // *Международный научно-исследовательский журнал*. 2015. № 4 (35). Ч. 2. С. 71.

¹¹³ Так, например, постулат бытия Божьего, как отмечалось выше, является, по И. Канту, необходимым условием осуществления в мире всеобщего блага; согласно Т. Лукману «религия обнаруживается везде, где поведение членов рода превращается в морально оцениваемые действия ...» (*Лукман Т.* Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // *Социологическое обозрение*. С. 140 – 141). В. Н. Белов, раскрывая связь религии и этики в философии Г. Когена, пишет, что «...трансцендентность Бога является предусловием нравственности человека» (*Белов В. Н.* Предисловие к переводу «Теории опыта Канта» // *Коген Г.* Теория опыта Канта. С. 31); развитие позиции Когена мы находим в философии диалога.

¹¹⁴ *Павлов И. И.* Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного. С. 231.

Итак, религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в ходе социального конструирования субъективной реальности проявляются в интернализации, индивидуализации и формировании личностной идентичности; имеют место в первичной и вторичной социализации как частичной модификации субъективного социального мира или его отдельных сфер. Эти виды также отчетливо обнаруживают себя в ресоциализации, связанной с внесением в прошлое субъективно несуществовавших событий, и, наконец, раскрываются во всех вариантах изменений, происходящих в зазоре вторичной социализации и ресоциализации.

Основные термины и понятия

- Интернализация, первичная и вторичная социализация, ресоциализация, альтернатива;
- самоактуализация, метапотребности, сверхсмысл, трансцендирование, трансцендеры, сакрализация, десакрализация, ресакрализация;
- индивидуализация, личностная идентичность.

Контрольные вопросы

1. Что такое интернализация?
2. В чем состоит и как проявляется функция религии по трансцендированию биологической природы человека в процессах социального конструирования социальной реальности?
3. Как проявляется трансцендирование на этапе первичной и вторичной социализации?
4. Как проявляется трансцендирование в ходе альтернативы?
5. В каких процессах социального конструирования социальной реальности обнаруживаются механизмы религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования?
6. Какое отображение проблема трансцендирования нашла в трудах психологов и педагогов XX века?
7. Что такое «самоактуализация» и «трансцендирование» по Р. Маслоу?
8. Каковы особенности, место и значение религиозной составляющей в структуре социализирующейся личности?

1.4. Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в процессах становления и развития социальных форм религии

Трансцендирование человеком своей биологической природы выражается, в чем можно согласиться с Т. Лукманом, в процессах образования мировоззрения как универсальной социальной формы религии, а также в становлении и развитии первоначальной неспецифической, исторической специфической, институционально специализированной и институционально неспециализированной социальных форм религии. Рассмотрим данные формы и выявим реализуемые в них пути социального трансцендирования.

Формирование *мировоззрения* («*Weltansichte*») происходит посредством интерактивного выстраивания толкований и их трансляции в коммуникации¹¹⁵. На основе личных взаимодействий вместо субъективного непосредственного опыта образуются абстракции. И именно в то время, когда происходит объективация опыта, его закрепление в значимых для субъектов интерпретационных моделях (схемах, образцах), организации и специалисты по обработке, улучшению, «шлифовке» этих моделей и образцов могут стать «системами» моделей интерпретации¹¹⁶. Под влиянием данных «систем» мировоззрение, которое, будучи оформленным в языке, охватывает не только различные сферы реальности, различного рода знания, но и легитимации как «представления о том, кто может быть движущим принципом действия и ответственным за это, или какую структуру имеет действительность»¹¹⁷. В процессе формирования мировоззрения, таким образом, могут функционировать *религиозно-антропологическое* и *праформы нуминозного* трансцендирования.

Рассматривая другие социальные формы религии в их генезисе, можно отметить, что на стадии существования *первоначальной неспецифической формы религии* наиболее востребованными и развитыми оказываются процессы религиозно-антропологического трансцендирования, тогда как нуминозное трансцендирование только зарождается. Действительно, данная форма религии в целом представляет собой

¹¹⁵ Knoblauch H. Die Verfluchtung der Religion ins Religiöse. S. 14.

¹¹⁶ Ibid. S. 15.

¹¹⁷ Ibid.

синкретичное отношение к миру, в состав которого входят в том числе и некоторые идеи, образы, значения, фундирующие социальные устои; это взгляды, в которых область священного космоса только начинает формироваться.

Второй этап становления религии – *историческая специфическая форма религии*, характерная для простых обществ. Она возникает в тот момент, когда «...развиваются специфически религиозные репрезентации, отграничивающиеся от других форм знания и образующие великий святой космос...»¹¹⁸. Благодаря более высокому развитию экономики и производства в этот период появляются условия для деятельности первых «экспертов», начинающих выработку теоретических представлений. Взгляды на мир приобретают структурность, оформляются в систему, состоящую из надстраиваемых друг над другом уровней значений: низший уровень, например, репрезентирует очевидные повседневные восприятия, высший – неповседневную реальность. В наиболее развитых ранних культурах начинают функционировать специализированные религиозные учреждения. При этом, как отмечает Лукман, в этой социальной форме религии религиозное мировоззрение еще социально не дифференцировано и практически всем членам общества религиозный взгляд на мир одинаково доступен. Поэтому в простых обществах «не существует такой вещи, как избирательная интернализация – или отказ от интернализации – священного космоса»¹¹⁹, который всеми интернализируется в равной степени и самым естественным образом.

Представленная характеристика исторической специфической формы религии позволяет сделать вывод о том, что наряду с *религиозно-антропологическим* трансцендированием на данном этапе активно формируется *нуминозное*, вертикальное трансцендирование.

Следующий уровень развития религиозной области согласно Т. Лукману – это образование её *институционально специализированной формы*. В этой форме очертания сферы священного универсума становятся значительно отчетливее, что выражается в возникнове-

¹¹⁸ Knoblauch H. Die Verfluchtung der Religion ins Religiöse. S. 17.

¹¹⁹ Luckmann T. Belief, Unbelief and Religion // The Culture of Unbelief : Studies and Proceedings from the First International Symposium on Unbelief Held at Rome, March 22 – 27, 1969. University of California Press, 1971. P. 25.

нии «специализированного институционального базиса»¹²⁰ для этой сферы. Под «специализированным институциональным базисом» Лукман подразумевает наличие «в высшей степени специализированных религиозных учреждений»¹²¹ и полноценно занятых в них религиозных экспертов. При этом важно учесть, что только религиозные специалисты всецело владеют религиозными знаниями; неспециалистам же открыты лишь некоторые фрагменты или упрощенные варианты этого запаса сведений.

Институционально специализированная религия легитимирует весь социальный порядок, что свидетельствует о доминировании в обществе *религиозно-антропологического*, горизонтального трансцендирования. В то же время глубокое владение экспертами широким спектром религиозных знаний, а также институциональная кристаллизация священного универсума говорят о сложившейся в кругу религиозных специалистов и среди высокообразованных дилетантов достаточно утонченной и рафинированной традиции *нуминозного* трансцендирования, чего нельзя сказать о большинстве мало- или необразованных членов общества, имеющих в данной ситуации недостаточно развитый и эпизодический опыт подобного рода «превосхождения». Однако нельзя говорить о полном отсутствии у малообразованных дилетантов в ситуации тотальной институциональной легитимации именно *творческого* опыта трансцендирования. Социальные легитимации согласно П. Бергеру и Т. Лукману творчески интернализируются, становясь неотъемлемой частью уникального внутреннего мира индивида. Поэтому даже «непросвещенное» нуминозное трансцендирование обычных членов общества носит творческий характер.

Глубокое понимание социального характера трансцендирования не может состояться без уяснения возникающих и нарастающих на институционально-специализированной ступени развития религии процессов социальной дифференциации, несущих в себе опасность утраты самоочевидности священного космоса, а также процессов секуляризации.

Социальная дифференциация выражается в усилении рациональной составляющей, специализации и независимости таких обла-

¹²⁰ *Luckmann T.* The Invisible Religion. P. 63.

¹²¹ *Knoblauch H.* Die Verfluchtung der Religionins Religiose. S. 18.

стей управления, как церковь, экономика, политика, наука, ведет к все более неоднородному распределению религиозных репрезентаций. И именно фактор неравномерного распространения религиозного содержания в обществе, как утверждает Т. Лукман, подрывает социальную целостность, ставит под угрозу «интегрирующую функцию священного космоса»¹²². Социальная дифференциация с теми же отрицательными для священного универсума последствиями осуществляется и внутри самой религии, что проявляется в следующем. Во-первых, вероучение как таковое отделяется от социальной деятельности церкви. Во-вторых, обособляются специфически религиозные пространство и время, способствующие приведению культовой практики и религиозных обрядов к упорядоченным формам, что будет искушать людей формально относиться к исполнению религиозных обрядов и правил. В-третьих, в теоретической деятельности религиозных экспертов возникает тенденция все более глубокого разрыва их интересов с миром повседневных проблем. Таким образом, как верно резюмирует О. Тшаннен, «... всё, что в религии начало идти неправильно с того момента, как изначальный взгляд на мир начал внутренне дифференцироваться, вносит неопределенность в достоверность мировоззрения»¹²³.

Усиливающаяся дифференциация, по мнению Лукмана, способствует развитию процессов, называемых социологами секуляризацией.

Здесь необходимо отметить, что Лукман критично относится к многозначному и поэтому не вполне конкретному термину «секуляризация»¹²⁴, воздерживаясь от его употребления. Основная причина его неприятия данного концепта состоит в том, что в «секуляризации», как полагает Лукман, безосновательно отождествляются религиозная сфера в целом и её отдельные составляющие, такие как,

¹²² *Luckmann T.* The Invisible Religion. P. 65.

¹²³ *Tschannen O.* A History of the Secularization Issue. URL: <http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu>. (дата обращения: 23.03.2013).

¹²⁴ См. об этом подробнее: *Shiner L.* The concept of secularization in empirical research // *Journal for the scientific study of religion.* 1967. Vol. 6. P. 209 – 217 ; *Martin D.* Towards eliminating the concept of secularization // *Penguin survey of the social sciences.* Baltimore, MD : Penguin, 1965. P. 169 – 182.

например, церковная религия¹²⁵. Вследствие подобного отождествления разрушение церковной формы означает полное исчезновение религии, но последнее, по мнению Лукмана, невозможно. Напротив, согласно немецкому исследователю регресс институциональной религии ведет к возникновению неинституциональных современных её форм. Интересно в связи с этим рассмотрение возможных перспектив и путей развития христианства, осуществленное Х. Йоасом, в котором уделяется внимание критическому осмыслению идеи секуляризации, а также феноменам «растворения социальных сред», «глобализации христианства» и «имплицитной религии»¹²⁶.

Тем не менее, несмотря на пренебрежение термином «секуляризация» (Лукманова трактовка которого социологами вскоре была признана ошибочной), этот ученый, по признанию многих (О. Тшаннен, К. Добеллер и др.), является одним из основателей неоклассической теории секуляризации (наряду с Т. Парсонсом, П. Бергером и Б. Уилсоном). Анализ Лукманом изменений, происходящих с религией в современном обществе, выражающихся в постепенной утрате этой «идеологией институциональной подсистемы»¹²⁷ её некогда высочайшей общественной значимости, и есть в сущности анализ секуляризации. Именно в подобном ключе понимают последнюю, в этом мы согласны с Д. Узланером, Б. Уилсон и П. Бергер, позиционирующие её как все большее ослабление религиозного институционально-символического контроля и влияния (П. Бергер), как «процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают своё социальное значение»¹²⁸.

Итак, именно секуляризация и социальная дифференциация приводят к тому, что институционально специализированной религии удастся сохранять свою значимость только внутри собственной сферы. Становясь рядовым членом большого сообщества социальных ин-

¹²⁵ См. об этом подробнее: *Узланер Д.* Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // *Религиоведение*. 2008. № 2. С. 135 – 148.

¹²⁶ *Йоас Х.* Будущее христианства // *Социологические исследования*. 2009. № 11. С. 78 – 88.

¹²⁷ *Luckmann T.* The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1979. Vol. 6. № 1 – 2. P. 133.

¹²⁸ *Wilson B.* Religion in secular society: a sociological comment. London : Watts, 1966. P. 14.

ституты, она не имеет более приоритета в толковании реальности и легитимации социального порядка; оттесняется на социальную периферию другими, светскими системами интерпретации смысла, имеющими научный, политический и экономический характер. Иначе говоря, церкви «больше не удастся осуществить единую интеграцию широких слоёв населения во взгляд на мир и святой космос»¹²⁹.

Раскрытые только что моменты социальной дифференциации и секуляризации вскрывают наряду с негативными последствиями и позитивные, причем именно для трансцендирования тенденции. Действительно, потеря единым, иерархически выстроенным и институционально подкрепленным религиозным мировоззрением своего всеобщего влияния оборачивается, как мы полагаем, в том числе и освобождением сознания индивидов от строго однозначных официальных религиозных интерпретаций Абсолюта и путей трансцендирования к нему и, следовательно, сопровождается подъемом, развитием и укреплением различных форм сегментированного горизонтального религиозно-антропологического трансцендирования и группового и индивидуального нуминозного вертикального социального трансцендирования, причем отнюдь не всегда связанного с институциональной (церковной) религией¹³⁰.

Иными словами, одним из результатов социальной дифференциации и секуляризации (что согласуется с широкой трактовкой религии Т. Лукманом) является понимание того, что институционально специализированная религия – не единственная социальная форма религии, и её разложение не означает исчезновения религии как таковой. В ходе секуляризации, как считает Лукман, происходит лишь перемещение религии из церковной сферы, её передача из рук религиозных

¹²⁹ *Knoblauch H.* Die Verfluchtung der Religion ins Religiöse. S. 19.

¹³⁰ Отметим, что схожие по форме процессы трансцендирования воплощались посредством одного из основных способов личностного самоопределения, имевшего место в России в XVII – XVIII веках, когда древнерусское сознание постепенно трансформировалось в сознание Нового времени. В этот период для многих актуальным становилось не внеличностное, «соборное» самоопределение, а индивидуально-личностные секуляризованные формы последнего. (См. подробнее об этом: *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3 : Языки русской культуры. М., 1999. С. 380 – 459 ; *Её же.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII века // Художественный язык средневековья. М. : Наука, 1982. С. 193 – 197 и др.

экспертов в руки индивидуумов, которые, утратив полноценный доступ к священному космосу в ходе социальной дифференциации, стали религиозными дилетантами. Именно подобная «дилетантистская» специфика определяет характер религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования в новой, *институционально неспециализированной социальной форме религии – невидимой религии*.

Невидимая религия – это с трудом поддающийся теоретическому осмыслению комплекс социальных явлений, называемый ученым еще как «современные религиозные темы». И как справедливо пишет О. Тшаннен, именно «неопределенность в терминологии отражает сложности концептуализации этого несколько неструктурированного и неустойчивого объекта»¹³¹.

Появление институционально неспециализированной социальной формы религии связано с процессами приватизации религии, выступающими закономерным следствием дифференциации общества.

Нужно заметить, что термин «приватизация», введенный Т. Парсонсом и развитый П. Бергером, является одним из ключевых в социологии религии Т. Лукмана, а разработка им проблематики «частной сферы» выступает именно его новым, значительным вкладом в социологические исследования религии. Как уже указывалось, приватизированная религия, становясь «внутренней», находит свое выражение в процессах формирования личностной идентичности, а межличностная религиозность проявляется в социальных отношениях в частной, особенно семейной сфере¹³². Иными словами, возникает новый тип взаимоотношений между индивидуумом и сегментирующимся социальным порядком; взаимоотношений, возникающих в условиях «аутопойетического», как сказал бы Н. Луман, функционирования социальных субсистем, когда «нормы отдельных областей становятся в большей степени соответствующими “рациональному” в отношении функциональных требований учреждения»¹³³.

В ситуации приватизации религии индивидуум вынужден, как верно комментирует точку зрения Т. Лукмана О. Тшаннен, «баланси-

¹³¹ *Tschannen O.* A History of the Secularization Issue. URL: <http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu>. (дата обращения: 23.03.2013).

¹³² См. об этом, например: *Berger P., Luckmann T.* Secularization and Pluralism // *International Yearbook for the Sociology of Religion*. 1966. Vol. 2. P. 73 – 84.

¹³³ *Luckmann T.* The Invisible Religion. P. 95

ровать» между отдельными сегментами, соблюдать не касающиеся его личной жизни нормы; исполнять целый ряд «высокоанонимных специализированных социальных ролей» (Лукман). Иными словами, человек поставлен перед необходимостью создавать собственную личностную идентичность, опираясь как на институционально сегментированные требования, так и на собственные предпочтения¹³⁴.

Однако, как утверждает Лукман, даже в условиях упадка официальной религии и отсутствия необходимости неукоснительного следования религиозным канонам и учению, все же сохраняется актуальность усвоенной индивидами сферы высших религиозных смыслов. Поэтому религиозное продолжает присутствовать в каждом индивидуальном сознании, но с тем принципиальным отличием, что оно уже утрачивает обязательную в прежние времена «каноничность» и целостность. «Когда религия определяется как “частное дело”, индивидум может выбирать из ассортимента “предельных” смыслов то, что он считает пригодным, руководствуясь лишь предпочтениями, которые определяются его социальной биографией. Важным следствием этой ситуации является то, что индивид конструирует не только свою личностную идентичность, но также индивидуальную систему “предельных” значений»¹³⁵.

Одновременно с процессами приватизации возникает религиозный плюрализм, конкуренция религиозных ценностей, проявляющаяся «в формировании вторичных учреждений»¹³⁶, когда «внутри (...) одного и того же общества вынуждены сосуществовать организованные религиозные группы с разными несовместимыми системами веры и религиозными практиками»¹³⁷.

С перенесением религиозных интересов человека в частную сферу происходит «сакрализация» индивидуальной сферы. Институционально неспециализированная социальная форма религии – это «современный священный космос» (Лукман), проявляющийся за пределами религиозного в «священной» индивидуальной автономии.

¹³⁴ *Tschannen O.* A History of the Secularization Issue. URL: <http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu>. (дата обращения: 23.03.2013).

¹³⁵ *Luckmann T.* The Invisible Religion. P. 99.

¹³⁶ *Knoblauch H.* Die Verfluchtung der Religionins Religiose. S. 21.

¹³⁷ *Ibid.*

Именно индивидуальная автономия дает возможность индивиду формировать собственную идентичность «с конечным статусом» (Тшаннен), т. е. с системой предельных значений и способствует построению этой идентичности с опорой на внутрисемейные социальные интеракции. Добавим, что основными новыми путями «доставки» человеку необходимых для такого формирования религиозных смыслов и репрезентаций предстают, в чем мы согласны с А. В. Матецкой, медиа- и массовая культура¹³⁸.

Важно отметить, что все темы, происходящие из «частной сферы», немецкий социолог считает религиозными. Свое мнение он аргументирует тем, что именно данные темы выступают одними из важнейших способов трансцендирования биологического начала человека, что именно они являются основой конструирования индивидом системы высших смыслов¹³⁹. Более того, Лукман утверждает, что все социальные формы религии вызываются к жизни как раз индивидуальной религиозностью, понимаемой как индивидуация «сознания и совести в матрице человеческой интересубъективности»¹⁴⁰.

Таким образом, Лукман выделяет четыре социальные религиозные формы-стадии трансцендирования человеком своего биологического естества к личности, и самой современной из этих стадий выступает институционально неспециализированная социальная форма религии. Действительно, если в обществе сейчас наблюдается ослабление влияния церковной религиозности, то, напротив, институционально неспециализированные проявления религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования множатся¹⁴¹. Для по-

¹³⁸ Матецкая А. В. Медиа и процесс десекуляризации // Социология религии в обществе позднего модерна : сб. ст. по материалам V юбилейной Междунар. конф. Белгород : Белгород, 2015. С. 91 – 96 ; *Её же*. Массовая культура и современная религиозность // Гуманитарные и социальные науки. 2012. № 5. С. 162 – 170.

¹³⁹ *Tschannen O.* A History of the Secularization Issue. URL: <http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu>. (дата обращения: 23.03.2013).

¹⁴⁰ *Luckmann T.* The Invisible Religion. P. 69.

¹⁴¹ В этой связи возникает проблема, выходящая, однако, за рамки освещаемой темы: как отличить институционально неспециализированное социальное религиозное трансцендирование от процессов, не имеющих с ним ничего общего (манипулирование сознанием, нажива и т. д.) и лишь маскирующихся под него.

следних характерны тенденции индивидуализации и приватизации¹⁴², им присущ творчески самостоятельный и спонтанный характер, понимаемый как отсутствие нужды в каких-либо институциональных условиях, подготовке и сопровождении. И именно индивидуализация религиозного приводит согласно Т. Лукману к тому, что «все больше вместо традиционных христианских форм религии выступают индивидуально спроектированные, синкретические, неинституционализованные учреждения смысла большой важности»¹⁴³.

Примечательно, что верность тезиса Т. Лукмана об увеличении неинституционализованных форм религии благодаря индивидуализации была подтверждена путем сбора и обработки первичных данных в Западной и Восточной Германии. Эта эмпирическая проверка основывалась на различении трёх характерных для современной Германии форм религиозности: традиционной церковной, индивидуальной христианской и нехристианской (внехристианской). Вместе с этим проведение исследования потребовало разработки индекса индивидуальности. Итоги обследования убедительно доказали справедливость идеи Лукмана о деинституционализации религии. Однако было выявлено и то, что внецерковная религиозность «не выступает ясной альтернативой традиционной религиозности и пока не способна компенсировать её потери»¹⁴⁴. Исходя из этого, авторы исследования

¹⁴² Интересно отметить, что о религиозном индивидуализме писал ранее протестантский теолог и социолог религии Э. Трельч, связывая его, однако, с мистикой (см.: *Troeltsch E. The Social Teaching of the Christian Churches: 2 Vol. Vol. 2. Louisville ; London : Westminster/John Knox Press, 1992. 572 p.*). П. Бергер, также исследующий проблему индивидуализации религии, вводит понятие еретического императива, которым подчеркивает самостоятельность, свободу человека в выборе своих религиозных предпочтений, причем основой этого выбора должны выступать обнаруживаемые теологией и изучаемые социологией «сигналы трансценденции», а также понимание сути религиозного опыта и индивидуальное восхождение к трансцендентному (см.: *Berger P. The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. London : Harper Collins Distribution Services, 1980. 220 p. ; Idem. A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Garden City ; New York: Doubleday, 1969. 129 p.*)

¹⁴³ *Utsch M. Religion in der Modernen Gesellschaft: Erkenntnisse soziographischer Religionsforschung und actuelle Desiderate. URL: www.bertelsmannstiftung.de/.../Utsch_Rel... (дата обращения: 23.02.2012).*

¹⁴⁴ *Utsch M. Religion in der Modernen Gesellschaft: Erkenntnisse soziographischer Religionsforschung und actuelle Desiderate. URL: www.bertelsmannstiftung.de/.../Utsch_Rel... (дата обращения: 23.02.2012).*

заклучили, что «секуляризация и религиозная индивидуализация... не являются... противоположными процессами. Напротив, для Германии доминирующим является процесс секуляризации, в котором, конечно, наблюдаются тенденции индивидуализации»¹⁴⁵.

Таким образом, осмысление современных процессов индивидуализации, приватизации религии, секуляризации приводит к постановке с еще большей остротой изучаемой в социологии религии проблемы четкого установления религиозной сферы социального пространства.

В связи с этим и в дополнение экспликации социального трансцендирования религиозного типа мы считаем важным кратко проанализировать и оценить интересную концепцию религиозной сферы, совместно предложенную социологами религии Хайнцем Штрайбом из университета Билефельда (ФРГ) и Ральфом В. Худом-младшим (мл.) из университета штата Теннеси в Чаттануге (США), в которой одну из ключевых ролей играет понятие трансцендирования Томаса Лукмана. Как данная концепция, так и материалы эмпирической проверки, кратко изложенные двумя абзацами выше, убедительно демонстрируют то, что идеи Т. Лукмана, в том числе и связанные с трансцендированием, имеют в западноевропейской социологии религии большой резонанс, подвергаются как эмпирической экспертизе, так и дальнейшему концептуальному развитию.

В новую модель религиозной области современных Германии и США, Х. Штрайб и Ральф В. Худ-мл. включают религию, духовность, мистику и связанные с ними мировоззрения¹⁴⁶. В качестве основополагающих концептуальных характеристик религии ученые выделяют *трансценденцию* (А. Шюц и Т. Лукман), *трансцендирование* (Т. Лукман) и *предельность* (в понимании предельности они опираются на понятие предельной заинтересованности П. Тиллиха), акцентируя внимание на различии в трансцендировании *непосредственного опыта* трансценденции и *последующей трактовки* этого опыта. Базируясь на этих составляющих, Х. Штрайб и Р. В. Худ-мл.

¹⁴⁵ *Ibid.* См. также об этом: Pollack D., Pickel G. De-Institutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland // Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 2003. Vol. 55. S. 447 – 474.

¹⁴⁶ Streib H., Hood Jr. R. W. Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views // CIRRuS Working Papers № 9. URL: http://www.uni-bielefeld.de/.../Streib-Hood_2010 (дата обращения: 8.11.2012).

дают корректное – широкое и в то же время конкретное – определение религии. Таковая есть «*символическая и ритуальная, следовательно – социальная реконструкция впечатлений от случаев “великой трансценденции”*», которые стали предельным интересом для индивида»¹⁴⁷.

Построение модели религиозной сферы Х. Штрайбом и Р. В. Худом-мл., кроме того, основано на выделении двух типов различий: во-первых, на различии вертикальных, косвенных и горизонтальных трансценденции, трансцендирования и предельности, во-вторых, на дифференциации институционального, косвенного и индивидуально-го видов посредничества в трансцендировании и предельности.

Вертикальное и горизонтальное направления трансцендирования позволяют, по мнению авторов, включить в религиозную сферу те явления, которые традиционно рассматривались как светские, не религиозные, и, кроме того, дифференцировать и более основательно проанализировать эксплицитно религиозные, имплицитно религиозные, псевдорелигиозные и духовные явления. Так, вертикальные трансценденция, трансцендирование и предельность связываются ими (в основном, но не полностью) с проявлениями видимой религии и выступают «социальной реконструкцией опыта “великих” трансценденций в сверхъестественных символах»¹⁴⁸ и «направлением предельной заинтересованности по отношению к сверхъестественному миру»¹⁴⁹. Горизонтальные трансценденция, трансцендирование и предельность сближаются с тем, что называется «неявной», «имплицитной», «невидимой» религией и показывают себя «социальной реконструкцией опыта “великих” трансценденций в символах этого мира»¹⁵⁰ и «направлением предельной заинтересованности по отношению к святине и творческому началу жизни и, включая отдельного человека, человечеству, или природе»¹⁵¹. При этом Х. Штрайб и Р. В. Худ-мл. отмечают, что могут встречаться и всякого рода сочетания горизонтального и вертикального измерений, а середину между

¹⁴⁷ *Streib H., Hood Jr. R. W. Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views // CIRRuS Working Papers № 9. URL: http://www.uni-bielefeld.de/.../Streib-Hood_2010 (дата обращения : 8.11.2012).*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

горизонтальными и вертикальными трансценденцией, трансцендированием и предельностью называют косвенной (смешанной) трансценденцией, обнаруживая её в спиритуализме, духовном целительстве и верованиях Нью Эйдж.

Институциональное посредничество трансцендированию и предельности осуществляется согласно социологам церковью и священниками; косвенное (смешанное, «харизматическое», «сектантское», «фракционное») посредничество реализуется в религиозных направлениях через пророка или харизматическую личность; индивидуальное (равное, автономное) неинституциональное посредничество (которое может быть либо слабо выраженным, либо вообще отсутствовать) связано с индивидуальной мистической или магической практикой.

В конечном итоге, базируясь на приведенных выше типах различий и характеристиках и подключая идеи М. Вебера, П. Бурдьё и Э. Трёльча, Х. Штрайб и Р. В. Худ-мл. предлагают такое видение религиозного поля США и Германии, согласно которому *вертикальные* трансценденция, трансцендирование и предельность могут быть поддержаны *институционально* – церковью; *косвенно* – «старыми» религиозными движениями, например, оппозиционными религиозными группами; *неинституционально, индивидуально* – например, «устремленной ввысь» мистикой. *Косвенным* трансценденциям, трансцендированию и предельности может быть оказано *косвенное содействие*, например, религиозными направлениями, «оппозиционными “духовными”, но не “религиозными” группами»¹⁵², «новыми религиозными или духовными группами с харизматическим лидером»¹⁵³ и *индивидуальное содействие* – с помощью мистики и магии, «неорганизованных духовных или относящихся к Нью Эйдж верований и практик»¹⁵⁴. *Горизонтальным* трансценденции, трансцендированию и предельности помогают в основном: *институционально* – вторичные религиозные субъекты с неявной религиозностью, заменяющие церковь (например, культурные, политические организации и т. д.); *косвенно* – неявно религиозные группы (например, экологические или миротвор-

¹⁵² Streib H., Hood Jr .R. W. Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views // CIRRuS Working Papers № 9. URL: http://www.uni-bielefeld.de/.../Streib-Hood_2010 (дата обращения: 8.11.2012).

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

ческие движения); *неинституционально, индивидуально* – мистические и духовные практики (например, группы медитации самореализации)¹⁵⁵. Опираясь на данную модель, таким образом, можно, во-первых, обратить внимание на интересную трактовку косвенного (смешанного) социально-религиозного трансцендирования, во-вторых, учесть, что трансцендирование всегда оказывается помещенным в социальное пространство, сопровождается поддержкой (институциональной, неинституциональной, смешанной). В то же время говорить о «содействии», «поддержке», «помощи» *трансцендентному*, на наш взгляд, некорректно, речь может лишь идти о поддержании *субъективных представлений о трансцендентном*.

Таким образом, обозначенные в параграфе аспекты продемонстрировали специфику основных социально-исторических этапов религиозного трансцендирования, в том числе и современного его этапа – этапа «невидимой религии».

Основные выводы по первой главе

Подводя итоги, необходимо отметить, что социальное трансцендирование религиозного типа показывает себя весьма широким понятием, охватывающим многие процессы в различных сферах, измерениях и слоях социальной реальности, проявляется в различных формах.

Так, *религиозно-антропологическое трансцендирование* реализует «неспецифически антропологическую функцию религии» (Т. Лукман), заключающуюся в превосхождении человеком его биологической природы. Такое трансцендирование отличается наличием *повседневной интенции, горизонтальным направлением и имеет своей целью становление и развитие сложного, диалектически-упорядоченного социума* (а не построение какой-либо конкретной специфически религиозной реальности). При этом под религиозно-антропологическим трансцендированием понимаются процессы религиозные в широком смысле, т. е. связанные не только с выходом человека за пределы своей биологической данности, но и с укоренением его в иной, несравнимо более могущественной реальности. Эти процессы наряду с комплексом иных (нерелигиозных, содержащих и не

¹⁵⁵ *Streib H., Hood Jr .R. W. Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views // CIRRuS Working Papers № 9. URL: http://www.uni-bielefeld.de/.../Streib-Hood_2010 (дата обращения: 8.11.2012).*

содержащих трансцензусы) процессов и механизмов входят в единую диалектику социального конструирования реальности.

Нуминозное трансцендирование характеризуется направленностью к внеповседневной реальности, устремленностью «ввысь» и проявляется в первую очередь в созидании религиозных символических систем, воплощаясь (так же как и религиозно-антропологические трансцензусы на уровне конструирования смысловых универсумов) в символических процессах сознания – сигнификации и целостной смысловой интеграции.

Религиозно-антропологический и нуминозный «выходы за пределы» проявляются, во-первых, в определенных процессах социального конструирования *объективной* реальности, во-вторых, они имеют место в социальном конституировании *субъективной* реальности.

Творческой мастерской процессов религиозно-антропологического трансцендирования выступает, как было выяснено, повседневный запас знаний; именно трансцендирующими в «антропологическом» ключе показали себя процессы и механизмы экстернализации, легитимации на уровне конструирования символических универсумов, смены механизмов концептуальной поддержки символических универсумов. Причем наиболее отчетливо религиозно-антропологическое трансцендирование в ходе созидания *объективной* реальности проявляется в построении смысловых (символических) универсумов, которыми «увенчивается» весь социальный порядок и с помощью которых данный порядок интегрируется и легитимируется.

Субъективные трансцензусы, имеющие место в процессах построения объективной реальности, диалектически связаны с объективацией, включающей седиментацию, типизацию и реификацию, проявляющейся и в содержательных аспектах легитимаций третьего (теоретического) и четвертого (символического) уровней. При этом в нормативных легитимирующих объяснениях и реификации всегда наличествует религиозная (хотя бы в широком смысле) составляющая, а седиментация и типизация могут приобретать религиозный контекст только в том случае, когда осаждается и типизируется именно религиозный опыт.

И религиозно-антропологический, и нуминозный виды трансцензусов обнаруживают себя в социальном конструировании *субъективной* реальности на различных ступенях и в разных формах интер-

нализации и личностного становления, таких как первичная и вторичная социализации, ресоциализация, индивидуализация, формирование личностной идентичности. Религиозно-антропологическое трансцендирование выявляется в процессах постижения субъектом социальных значений, осмысления мира и социума, перевода первоначально чуждой для индивида сферы объективных культурно-социальных смыслов в субъективно релевантные его действия. Социальное трансцендирование в его религиозно-антропологическом и нуминозном вариантах реализуется в общении и формировании вероятностных структур. При активном действии механизмов религиозно-антропологического и нуминозного «переходов границ» в ходе социализации происходит *индивидуализация* человека. Обозначенные виды социального трансцендирования, кроме того, способствуют формированию позитивной и конструктивной для общества *личностной идентичности*.

В социальном конструировании субъективной реальности нуминозное трансцендирование непосредственно «участвует» в формировании индивидуальных систем предельных значений; во вторичной социализации оно действует в обстоятельствах интернализации подмира религии. Нуминозные «выходы за пределы» всегда сопряжены с сущностно религиозной реконструкцией опыта от «великих» трансценденций.

Иными значительными проявлениями религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования выступают образование универсальной социальной формы религии – *мировоззрения*, а также *генезис* таких *социальных форм религии*, как первоначальная неспецифическая, историческая специфическая, институционально специализированная и институционально неспециализированная.

Так, «внешний» аспект образования и развития социальных форм религии, выражающийся в том влиянии, которое оказывают друг на друга религия и общество, указывает на активное действие *религиозно-антропологического трансцендирования*. «Внутренний» аспект становления данных форм, т. е. непосредственное построение определенных религиозных моделей, связанное с выходом за пределы повседневной реальности, с прорывом к высшим символам, священным смыслам, предельным значениям (т. е. с вертикальной устремленностью), с опорой на «специфически религиозные репрезентации» (Х. Кноблаух) и на деятельность религиозных экспертов, самым пря-

мым образом связан с нуминозным трансцендированием. Следует добавить, институционально фундированный, теоретически сконструированный религиозный символический универсум являет собой, как вытекает из всего вышесказанного, смешанный тип религиозного трансцендирования, сочетающий религиозно-антропологическую и нуминозную интенции и характеризующийся отходом, дистанцированностью от непосредственного повседневного опыта (но не выходом из повседневности).

Основные термины и понятия

- Мировоззрение, первоначальная неспецифическая, историческая специфическая, институционально специализированная и институционально неспециализированная социальные формы религии;
- секуляризация, социальная дифференциация, невидимая религия, приватизация религии, религиозный плюрализм, «сакрализация» индивидуальной сферы, «священная» индивидуальная автономия;
- церковная религиозность, деинституционализация религии, индивидуальная христианская и индивидуальная нехристианская религиозность;
- предельность, вертикальное, косвенное и горизонтальное трансцендирование и предельность; посредничество трансцендированию.

Контрольные вопросы

1. В чем состоит и как проявляется функция религии по трансцендированию биологической природы человека в процессах становления и развития социальных форм религии?
2. Как согласно Т. Лукману формируется мировоззрение?
3. Дайте характеристику первоначальной неспецифической, исторической специфической, институционально специализированной и институционально неспециализированной социальным формам религии.

4. Каковы проявления трансцендирования в данных социальных формах религии?
5. Что представляет собой процесс секуляризации?
6. Какие религиозные процессы характерны согласно последним исследованиям в области социологии религии для современных европейских стран? А для России?

Глава 2

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ

2.1. Особенности и типы трансцендирования в искусстве

Как справедливо считают П. Бергер и Т. Лукман, именно специфически человеческие явления образуют сферу социального¹⁵⁶. Художественное творчество и в целом искусство выступают именно таким явлением, образуя сугубо человеческую жизненную перспективу. В социально-философской трактовке творения искусства выступают как виртуальная реальность, в которой, с одной стороны, моделируются личностное поведение и поступки, «проигрываются» конкретные жизненные ситуации и события, а с другой – открывается символическое поле «вечных» истин и вопросов, создаются проекты иного бытия, новой общественной реальности.

Кратко характеризуя искусство, следует отметить, что оно – «сердцевина» эстетической сферы социальной реальности. Искусству присущ родовой эстетический принцип – принцип выражения как единения противоположных планов внутреннего и внешнего, духовного и материального, содержания и формы, индивидуального и социального¹⁵⁷. Принципиально необходимым для искусства считается творческий акт, создающий некое автономное художественно-эстетическое бытие (пойезис), художественно-смысловую реальность. Искусство выступает целостным постижением мира, предполагающим индивидуально-личностную детерминанту этого постижения.

¹⁵⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 87.

¹⁵⁷ См. об этом подробнее: Лосев А. Ф. Проблема художественного стиля. Киев : Collegium : Киевская Академия Евробизнеса, 1994. С. 184 – 185.

Мы согласны поэтому с В. С. Жидковым и К. Б. Соколовым, которые считают, что искусство можно назвать «... тем центром, той результирующей, которая фиксирует совокупное влияние на человека всех прочих сторон и аспектов его жизнедеятельности»¹⁵⁸.

Искусство – выразитель стремлений человека к прекрасному, счастью, социальной стабильности и единству; эффективный помощник в решении таких задач, как социализация личности, формирование индивидуальности, развитие духовного потенциала. Наконец, искусство предстает зеркалом, самосознанием общества и культуры, а значит, символическим воплощением многогранной природы и сущности человека. Основное назначение метода искусства (художественного образа), как верно замечает академик Е. Л. Фейнберг, «утверждение авторитета интуитивного суждения в противовес (то есть уравновешивая его) дискурсии, логике»¹⁵⁹.

В чем же заключается специфика социальной трансцендентности искусства с позиции социально-феноменологического подхода? Как и с помощью чего происходит трансцендирование в искусстве?

В перспективе социальной феноменологии искусство – это одна из множественных конечных областей значения, а именно область фантазии и воображения, в которую помимо самого искусства входят «царства дневных грез и мечтаний, свободной игры, ... мифов и шуток»¹⁶⁰. Как сфера, отличающаяся от мира повседневности, искусство, в чем мы согласны с А. Шюцем, имеет ряд характерных признаков, а именно: 1) специфический «когнитивный стиль»; 2) в границах искусства художественные переживания не противоречат друг другу и «совместимы ... в отношении этого когнитивного стиля (хотя и не совместимы со значением повседневной жизни)»¹⁶¹; 3) данная сфера приобретает черты особой, необыденной *реальности*. Все это указывает на трансцендентность искусства сфере повседневности, на аккумулярование искусством определенного кластера трансцендентных

¹⁵⁸ Жидков В. С., Соколов К. Б. Искусство и картина мира. СПб. : Алетейя, 2003. С. 44.

¹⁵⁹ Фейнберг Е.Л. Наука, искусство и религия // Вопросы философии. 1997. № 7. С. 57.

¹⁶⁰ Шюц А. О множественных реальностях // Избранное: Мир, светящийся смыслом: пер. с нем. и англ. М. : Рос. полит. энцикл, 2004. С. 428.

¹⁶¹ Там же.

переживаний и подразумевает, что для их относительной дешифровки необходим решительный выход сознания за пределы обыденных установок¹⁶².

Такое трансцендирование реализуется, на наш взгляд, в процессах создания художественного произведения, его восприятия и интерпретации; носит *символический* характер и представляет собой *двойную аппрезентацию*. Так, *Мы-отношением*, которое уже само по себе трансцендирует автономность сознаний партнеров по ситуации совместного создания художественного произведения (сознаний творца художника, композитора, писателя и со-творцов – исполнителей и реципиентов), *художественно-символически аппрезентируется* *поток переживаний творца* (то, что совместное создание произведения осуществляется именно в «Мы-отношении», прекрасно показал А. Шюц¹⁶³). При этом важно, что такое двойное трансцендирование – *символическое* и *художественно-символическое* – осуществляется на базе *повседневной* реальности с помощью *коммуникации*, которая, как и всякая иная коммуникация, «*сущностно полителична*» (А. Шюц).

Каковы же иные существенные признаки социального трансцендирования художественного типа? Прежде чем их выявить, необходимо раскрыть основные характеристики основополагающих для искусства понятий художественного образа и художественного символа. При этом подчеркнем, что в трактовке символа как такового мы опираемся на Шюцевы определения¹⁶⁴.

Отметим, что в философской литературе образно-символическая проблематика, её художественная специфика изучались и изучаются весьма активно и глубоко. Достаточно назвать имена таких мыслителей, как Г. Ф. В. Гегель, Ф. В. Шеллинг, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев. При этом одними из базисных характеристик художественного образа и символа являются те, которые даны Г. Ф. В. Гегелем и Ф. В. Шеллингом.

¹⁶² *Латышева Ж.В.* Социальная трансцендентность искусства и социальное трансцендирование художественного типа // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: «Гуманитарные и социальные науки». 2013. № 3. С. 50 – 56.

¹⁶³ *Шюц А.* Совместное сотворение музыки // Избранное: Мир, светящийся смыслом. С. 473 – 594.

¹⁶⁴ См. также: *Шюц А.* Символ, реальность и общество. С. 501, 513.

Художественный образ согласно Гегелю рождается тогда, «когда два самостоятельных явления или состояния объединяются так, что одно состояние представляет собой смысл, постигаемый посредством образа другого состояния»¹⁶⁵. Иными словами, Гегель совершенно справедливо понимает единство художественного образа как отношение самодостаточных сторон – смысловой идеальности, всеобщности и выразительной конкретности. В этом свете художественный образ предстает у него произведенной посредством созерцания «видимостью чувственности», когда чувственное возводится к духу, а духовное обретает чувственное воплощение¹⁶⁶. Ф. В. Шеллинг, кроме того, трактует художественный образ как «чисто особенное», имеющее такую высокую степень определенности, что для окончательной идентификации с предметом ему остается лишь занять место предмета в пространстве¹⁶⁷.

Художественный символ, будучи генетически связанным с художественным образом и знаком, являет такую форму постижения духовного содержания, в которой ослабевают значимость индивидуального и субъектного и возникает стремление к выражению всеобщего¹⁶⁸, а также преодолевается односторонность схематизма и аллегоризма (Ф. В. Шеллинг) и рождается изображение, в котором общее и особенное неразличимы¹⁶⁹. Таким образом, посредством художественного символа осуществляется еще более выраженное, чем с помощью художественного образа, восхождение воспринимающего сознания к высотам духа.

Художественно-символическое трансцендирование, если применить к нему и развить Шюцеву характеристику когнитивного стиля всякой конечной области значения¹⁷⁰, выражается: 1) в усилении напряжения сознания (состояние «шока»), 2) в наличии специфического для этой области *эпохэ*, которое, как мы считаем, предстает *вынесением за скобки мира обыденности и других подуниверсумов значений и укоренением в реальности искусства*, 3) в появлении особой

¹⁶⁵ Гегель Г. Ф. В. Эстетика. В 4 т. Т. 2. М.: Искусство, 1969. С. 118.

¹⁶⁶ Там же. Т. 1, 1968. С. 44 – 45.

¹⁶⁷ Шеллинг Ф. В. Философия искусства. СПб.: Алетейя при участии фонда «Университетская книга», 1996. С. 106.

¹⁶⁸ Гегель Г. Ф. В. Эстетика. Т. 2. С. 15, 18, 23.

¹⁶⁹ Шеллинг Ф. В. Философия искусства. С. 110.

¹⁷⁰ Шюц А. О множественных реальностях. С. 427.

(социальной) художественной образно-символической формы активности сознания, 4) в самоидентификации «Я» (художника, исполнителя, реципиента) как представителя «республики» художественных образов и символов или как участника *особых внутривидовых отношений*, 5) в погружении в особую природу внутреннего времени, политетической темпоральности художественного произведения.

Важно при этом отметить, что позиция, отраженная в пункте четвертом приведенной характеристики, основывается на выводах известного отечественного эстетика Е. Я. Басина, считающего, что в процессе художественного творчества происходят естественные изменения в структуре психики творца. Их причиной служит включение механизма эмпатии, который делает возможным переход любого количества образов из статуса «не-Я» в статус «Я». Такой переход Басин называет *законом раздвоения «Я» творца на собственно «Я» и на «Я»-образ*¹⁷¹.

Интересно сопоставить только обозначенные позиции с точкой зрения Н. Лумана. Теоретик социальных систем понимает искусство как одну из функциональных аутопойетических субсистем общества. Искусство выступает медиа коммуникации, её символически обобщенным средством, направленным на решение актуальнейшей проблемы «невероятности коммуникации» (Луман), т. е. на создание условий возможности и свершения коммуникации. Медиа искусства базируются на селекции не только в границах бинарного кода прекрасное/безобразное, но и, как верно подмечает А. Ю. Антоновский, в границах «...функциональных эквивалентов кода красоты»¹⁷², например, характерных для современного художественно-эстетического сознания: образа (символа)/симулякра, интересного/неинтересного, эффектного/невыразительного, оригинального/банального и т. д. (Причем стоит отметить, что в том, что называют искусством постмодерна, предпочтение чаще всего отдается второму члену бинарной оппозиции, т. е. антиподам прекрасного и его нынешних эквивалентов).

¹⁷¹ Басин Е. Я. Двудекий Янус (о природе творческой личности). М. : Магистр, 1996. С. 4 – 57 ; *Его же*. Творчество и эмпатия // Вопросы философии. 1987. № 2. С. 54 – 66.

¹⁷² Антоновский А. Ю. Общество как общение и разобщение (Конструктивистские основания функциональной дифференциации) // Луман Н. Дифференциация ; пер. с нем. Б. Скуратова. М. : Логос, 2006. С. 315.

Искусство согласно Луману – это введение в действие не применявшихся ранее возможностей¹⁷³, т. е. возможностей структурирования неструктурированной, избыточной комплексности. Его функция состоит в том, чтобы «позволить появиться миру в мире, представить единство в единстве, идеализируя или (сегодня по преимуществу) очерняя его»¹⁷⁴. Такая способность искусства роднит его со смыслом, с тем лишь отличием, что в искусстве приумножается «просветляющая и скрывающая» (Луман) функция смысла. Мир художественных творений разрывает связующие его с обыденностью нити, полагает конец всякому практическому интересу, не имеет никакой связи с истиной.

Однако, подчеркивает немецкий социолог, искусство отнюдь не является пустой видимостью, оно конструирует новую, имеющую признаки объективности реальность и тем самым дезавуирует действительность мира.

Медиальным субстратом искусства показывает себя восприятие (в литературе – воззрение), и именно в лоне восприятия рождаются формы искусства, т. е. его виды. Луман указывает на основной принцип развития формы искусства, выступающего совокупностью своих видов, художественных стилей, жанров, художественных методов и т. д. Этот принцип есть «встраивание медиума в медиум и вытекающее отсюда обретение новых возможностей жесткого сцепления, т. е. новых возможностей формы»¹⁷⁵. Задача искусства в этом свете – своеобразие, небанальность его форм и убедительная их легитимация.

Искусство, считает Луман, по сути своей парадоксально. Оно не есть производство, не есть аргумент, не есть подражание. Относительно последней точки зрения стоит отметить, что Луман, так же как и представители феноменологической эстетики, недооценивает роль принципа миметичности, подражательности в искусстве, обоснованного еще Аристотелем и действующего, хотя и в своеобразном виде, даже в дегуманизированном и дегуманизирующем искусстве постмодернизма. Парадоксальность произведения искусства выражается, по Луману, в возможности из случайности и спонтанности своего зарож-

¹⁷³ Луман Н. Общество общества. Ч. 2. Медиа коммуникации ; пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. М., 2005. С. 186.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Там же. С. 187.

дения создать некую закономерность. Поэтому художественное произведение «должно закладываться как самокондиционирование произвола, как действие, коммуникация которого связывает переживание»¹⁷⁶. Искусство предназначено к тому, чтобы высвечивать, раскрывать, делать ясным и прозрачным что-то одно и вместе с тем затемнять, скрывать видимость чего-то иного, в первую очередь видимость мира. Важно подчеркнуть, что Луман оценивает негативно такое предназначение: он заключает, что «даже искусство может лишь наблюдать, лишь уродовать мир своими выкройками»¹⁷⁷.

При всем несогласии с последней сентенцией немецкого социолога, которая, на наш взгляд, выглядит своеобразным «приговором» искусству, нивелирует его высокую ценность, отметим, что с основными сущностными характеристиками искусства, данными Луманом (искусство как «реактивация исключенных возможностей», как усиление смысловой функции, как творение новой с чертами объективности реальности, как рождение закономерности из спонтанности), мы солидарны. При этом, если попытаться определить точки соприкосновения Лумановой трактовки с какими-либо иными философскими и эстетическими дискурсами, то можно в первую очередь указать на её близость к классической, во многом связанной с И. Кантом, парадигме искусства, которая, как известно, четко разграничивает прекрасное, эстетическое со сферой практического интереса¹⁷⁸.

Кроме того, эстетические воззрения Лумана оказываются близки феноменологической эстетике. Действительно, именно в феноменологических эстетических теориях XX века искусство понимается как автономное бытие, иная реальность, не связанная или слабо связанная с жизнью. Главную особенность художественного творчества феноменологи усматривают в практически беспредельной свободе, в первую очередь в свободе «ухода от действительности» (Н. Гартман). Именно поэтому искусство согласно их воззрениям, не миметично, оно не доказывает, не воспитывает и не преобразует, т. е. не оказывает *непосредственного* воздействия на человека. Произведение искусства со-

¹⁷⁶ Луман Н. Общество общества. Ч. II. Медиа коммуникации. С. 188.

¹⁷⁷ Там же. С. 188.

¹⁷⁸ В основе суждения о прекрасном, по И. Канту, находится «целесообразность без цели». См.: Кант И. Критика способности суждения // Соч. В 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. С. 64.

гласно убеждениям последователей Э. Гуссерля – это неповторимое, эксклюзивное творение, подчиняющееся присущим только ему одному законам, имеющее строго обусловленную своим уникальным содержанием форму и убедительно манифестирующее её. Однако вместе с тем в вопросе об истине произведения искусства позиция Лумана расходится с позицией М. Хайдеггера, согласно которому искусство – это и есть становление, «разверзание» истины сущего.

Можно также провести параллели между лумановской социологией искусства и социально-феноменологическими идеями. У Н. Лумана, как и у А. Шюца и Т. Лукмана, именно виды искусства предстают одним из мощных средств символического коммуникативного упорядочивания социума. Так, А. Шюц и Т. Лукман придают большое значение символам искусства в преодолении «великих» трансценденций (экстазов, мечтаний и др.). Н. Луман же пишет о приведении в состояние активности посредством искусства ранее не применявшихся возможностей, т. е. того, что, не являясь абсолютным хаосом, все-таки не вошло в структурную комплексность социальной системы, но в то же время поддается структурированию. И именно этот комплекс избыточной и вариативной неструктурированной комплексности структурируется, упорядочивается путем усиленного художественно и символически генерализованного коммуникативного отбора.

Это еще раз подтверждает идею о том, что такие конституирующие искусство процессы, как *художественное творчество, восприятие и интерпретация*, выступают действенными способами социального трансцендирования, предоставляющими наряду с религией, моралью, языком, наукой, средствами распространения коммуникации реальные возможности снятия напряженности в отношениях с социально-трансцендентным. Исходя из этого возникает необходимость более тщательно исследовать вопрос спецификации художественно-символического трансцендирования.

Как мы указывали выше, художественно-символическое трансцендирование развертывается в коммуникативной ситуации между творцом художественного произведения и его реципиентом или реципиентами (исполнитель – посредник восприятия в тех видах искусства, где требуется такое посредничество, – рассматривается нами как реципиент и участник коммуникативной ситуации). При этом нужно

отметить, что создатель произведения принимает участие в такой коммуникации опосредованно, – его чувства, мысли, переживания аппрезируются результатом его же творчества. Иными словами, специфика художественно-символического трансцендирования основана на следующих различиях: 1) события художественного творения, 2) художественного произведения как его результата, 3) восприятия и интерпретации (со-творения) продукта искусства. Направленность же движения трансцендирования как цепи отборов¹⁷⁹ такова: акт художественного творения → произведение (→ исполнитель) → реципиент → re-entry, повторное вхождение в произведение (его до-создание).

Таким образом, для формирования целостного (но, разумеется, не исчерпывающего) представления о коммуникативном художественно-символическом трансцендировании важно эксплицировать его основные составляющие и раскрыть художественно-символическую и трансцендирующую специфику осуществляемых в нем отборов.

Основные термины и понятия

- Искусство, художественное творчество, социальная трансцендентность искусства, художественное восприятие, художественная интерпретация, аппрезентация;
- художественный образ, художественный символ, художественно-символическое трансцендирование, коммуникативная ситуация.

Контрольные вопросы

1. Дайте краткую характеристику искусству.
2. В чем состоит социальная трансцендентность искусства?
3. Какова специфика художественного трансцендирования?
4. Укажите существенные признаки социального трансцендирования художественного типа.
5. Что такое художественный образ и художественный символ?

¹⁷⁹ «Различие» и «отбор» – термины теории социальных систем Н. Лумана.

6. Дайте сравнительную характеристику того, как понимается искусство в социальной феноменологии (Шюц, Бергер, Лукман) и в социологии Н. Лумана.
7. Какие основные способы социального трансцендирования посредством искусства вы можете назвать?

2.2. Место, роль и специфика художественного творчества в художественном трансцендировании

Наличие художественной творческой интенции – это фундаментальное условие следующих процессов: создание того, что в традиционном искусстве называется художественным произведением, а также художественное восприятие и художественная интерпретация.

Художественное произведение – это всегда результат художественного творчества, воплощение на основе эстетического принципа выразительности духовных интенций (идей, образов, содержания) художника в чувственно-материальную форму, представляющее художественно-эстетическую ценность.

Художественное восприятие – это художественно-творческий вид эстетической деятельности, заключающийся в создании реципиентом целостного образа художественного произведения, а также в художественно-эстетическом переживании его художественно-эстетической ценности. Интерпретация художественного произведения – неотъемлемый компонент деятельности по созданию и восприятию произведения искусства, имеющий художественно-творческий характер.

Однако нужно отметить, что художественное творчество – это сложное, многомерное образование, в котором важны, во-первых, само творческое начало, т. е. порождение никогда раньше не бывшего, во-вторых, художественный способ оформления нового. Для формирования корректной трактовки художественно-символического трансцендирования необходим поэтому прежде всего анализ творческой его составляющей, проведенный в предельно широком контексте, так как только такой контекст, по нашему мнению, адекватно раскроет принципиально важную роль творчества в наиболее значимых для человека созидательных процессах, начиная от жиз-

ненного развития в целом и заканчивая процессами трансцендирования.

В силу указанных обстоятельств нужно обратиться к развернутой в таком ключе концепции феноменологии жизни современного американского философа, эстетика, литературоведа Анны Терезы Тименецки – ученицы Р. Ингардена, организатора и на долгие годы бессменного руководителя Всемирного института феноменологических исследований (США). При этом важно обратить внимание на то, что в её концепции творчество с обнаруживаемым в нем компонентом трансцендирования во многом принимает черты художественного творчества.

Философ противопоставляет теориям, трактующим человека и природу в качестве автономных явлений, такую позицию, согласно которой человек находится *внутри* конкретного мира вещей и существ и именно в нем обретает свои силы, побуждения и ограничения. Погруженность в экзистенциальное пространство *единства-всего-живого*, Природы и Космоса, *творческая* доминанта *онтопоэзиса жизни* – вот исходные основания её подхода¹⁸⁰.

Важно отметить, что введенное А. Т. Тименецки понятие онтопоэзиса жизни означает «целостноориентированную систему» (термин А. Т. Тименецки), регулирующую процессы становления жизни изнутри и извне, функционирующую под эгидой принципов самоиндивидуализации, социальной и культурной креативности. Употребляя данное понятие, автор продолжает философскую традицию, идущую от С. Кьеркегора, выражающуюся в привлечении художественно-эстетических принципов познания мира, человека, философии. Однако в отличие от Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти, употреблявших понятия «поэзия истории философии», «история-поэзия» применительно к иррациональному постижению истории и философии, американский ученый использует его с целью обозначить процессы становления различных индивидуализирующих комплексов жизни. Причем самоиндивидуализирующая система жизни, закономерности ее самоорганизации и развития обнаруживают в себе именно закономерности художественного творчества, которое согласно А. Т. Тименецки также

¹⁸⁰ *Латышева Ж. В.* Социальный аспект трансцендирования в искусстве // Вестник Поморского университета. Серия: «Гуманитарные и социальные науки». 2010. № 10. С. 130 – 136.

является целостноориентированной системой, индивидуально рождающей новые смыслы. В силу этого онтопоэтическая система содержит в себе, как это будет показано далее, и составляющую трансцендирования, которую можно истолковать в качестве необходимого индивидуализирующего комплекса жизни.

А. Т. Тименецки считает, что понятие «жизнь» означает самоиндивидуализацию. Жизнь развивается не вслепую, а по определенным энтелехиальным законам; она развёртывается благодаря взаимодействию различных энергий и сил, имеющихся в самоиндивидуализирующих комплексах – индивидуальностях. Важной особенностью циклов развертывания жизни является то, что они начинаются изнутри, из центра, обозначаемого автором как *энтелехиальный проект развертывания жизни*, и реализуются с участием именно *творческой составляющей*.

Следует подчеркнуть, что тезис о развитии жизни изнутри был обоснован еще Аристотелем в его категории энтелехии, обрел новое звучание у Г. Лейбница в категории монады, подтвержден в XX веке феноменологией Х. Конрад-Мартиус, был взят за основу современных естественных наук и генетической теории. Развивая эту идею, американский феноменолог отмечает, что энтелехиальный проект развертывания жизни указывает вектор развития и изначально направлен на индивидуализацию внутренних сил. Энтелехия и образуется одновременно с данными внутренними силами, настраивая их на реализацию цели¹⁸¹.

Соглашаясь с автором концепции феноменологии жизни в том, что жизненное развитие берет свое начало из единого внутреннего энтелехиального центра и развёртывается по определенным творческим законам, присущим индивидуальностям, можно предположить, что каждый человек имеет собственный творческий путь трансцендирования, обусловленный особым энтелехиальным проектом. Необходимо поэтому в разработке проблематики, связанной с трансцендированием, учитывать фактор самобытности, эксклюзивности, оригинальности последнего.

Эволюция жизни, появление и становление новых типов индивидуализации или жизненных состояний приводит, как отмечает А. Т. Тименецки

¹⁸¹ *Tymieniecka A. T. Measure and the ontopoietic self-individualization of Life // Phenomenology Inquiry. Vol. 19. 1995. P. 26 – 51.*

нецки, к выделению новой фазы жизненного конструктивизма – стадии Человеческого Состояния. Кроме органических, жизненных и социально-психических компонентов, эта стадия имеет такие «революционные» (А. Т. Тименецки) составляющие, как творческие и изобретательские способности, Творческое воображение и волю. Именно Творческое воображение разрывает и преодолевает ранее установившийся энтелехиальный код и тем самым порождает иной уровень жизненной ориентации. Интересно, что в подобном ключе мыслит и, например, В. В. Налимов, который считает, что «овладение воображением, наверное, было первым актом трансценденции»¹⁸² человека. Под эгидой Творческого воображения развиваются собственно *воображение, память, воля и интеллект* – способности, обладающие своими, отличными друг от друга внутренними закономерностями развития (энтелехией) и продвигающие самоиндивидуализацию.

А. Т. Тименецки выделяет, кроме того, три смыслообразующих фактора, три доминанты целостной жизнедеятельности человеческого существа: эстетико-поэтическое, моральное и интеллектуальное чувства. Именно эти чувства, являющиеся исконной составляющей человеческой природы, выступают, по мнению американского философа, основой развития трансцендирующего индивидуального духа и эволюции социума. А проводником трансцендирования эмпирических слоев психики, зоной перехода от телесности и эмпирии к духовности является «возвышающая “кузница” души» (А. Т. Тименецки) – творчество.

Творчество – это, по мнению автора концепции феноменологии жизни, область «игры» изначальных сил Природы и интуиции человека. Эта «сумрачная» зона сознания, концентрирующая в себе возвышающие силы человека. Эта зона изначально интерсубъективна в его внутренней жизни и выступает полем организации интенционального сознания. Именно посредством творческой активности находят свое неповторимое сцепление «туманно рассеянные формы, отдельно взятые фрагменты памяти, фантазии, мечты, проблески причудливых переживаний, чувств и желаний...»¹⁸³, внутренне создаются личные

¹⁸² Налимов В. В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М. : Изд-во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989. С. 211.

¹⁸³ Tymieniecka A. T. Introduction to Phenomenology of Life and the Human Condition Logos and Life: Passions of the Soul and Elements in the Onto-Poiesis of Culture. Book 3. Dordrecht ; Boston ; London, 1990. P. 24.

ассоциации отдельно взятых фрагментов, которые затем занимают надлежащее место внутри новых intersubъективных ассоциаций.

Творческий акт, считает А. Т. Тименецки, «освещает» истинно человеческую линию жизни, только он выявляет специфику зарождения и функционирования всех процессов сознания, объясняет феномен универсальности возможностей человека. Креативность тем самым выступает у Тименецки одним из важнейших факторов становления и гармонизации всех способностей и сил человека, обнаруживает свою неразрывность с трансцендированием, ведет к познанию и самопознанию, развитию и самореализации личности.

Исходя из концепции А. Т. Тименецки, можно утверждать, что личность в ходе своего творческого формирования и развития устанавливает собственную систему логических связей, мотиваций, ценностных контуров. Поэтому, проясняя социальные особенности трансцендирования, необходимо учитывать фактор множества рациональностей, типов индивидуализации и свойств смысла, а также изучать генезис и становление закономерностей индивидуальности.

Интересна та часть рассуждений А. Т. Тименецки, которая раскрывает художественно-творческие особенности трансцендирования, проявляющегося в том, что П. Бергер и Т. Лукман называют социальным конструированием реальности.

Человек, считает американский феноменолог, погружен в «ежедневный курс» существования, навязывающий «четко очерченные стилистические образцы реализации нашей жизни»¹⁸⁴ и ограничивающий «наш опыт до зачаточных, простых форм»¹⁸⁵. Повседневная жизнь подавляет глубинную жизнь сознания, в частности, самоанализ. Именно глубины сознания служат ключом к постижению себя и собственной судьбы. Искусство, литература возникают как ответ на такие подавленные побуждения, воплощая человеческие идеалы, мечты, красоту, добродетели, религиозность, табу. Иными словами, земные практические заботы трансцендируются возвышенными стремлениями к духовной рефлексии.

Путь, посредством которого реализуется подобное трансцендирование, – *фабуляция* (создание фабулы, легенды). Функция фабуля-

¹⁸⁴ *Tymieniecka A. T.* Introduction to Phenomenology of Life and the Human Condition Logos and Life: Passions of the Soul and Elements in the Onto-Poiesis of Culture. Book 3. P. 34.

¹⁸⁵ *Ibid.*

ции пробуждается на основе опыта, связанного с изумлением и восхищением, возникающего, в свою очередь, в результате созерцания природы, размышлений о ней, интуиций Святого. Первое движение интеллекта – акт внимания – обеспечивает дальнейшую активизацию цикла движения интеллекта: природного любопытства, чистой любознательности, личностной догадки. В процессе движения интеллекта посредством творческого воображения обрабатывается представленный материал; факты, не имеющие смысла без воображения и рефлексии, наделяются значениями. И возникает это только в том случае, когда мышление движется от изумления к восхищению и от него к фабуляции.

Фабуляция, отмечает А. Т. Тименецки, эволюционирует «от поколения к поколению в сторону усложнения и утонченности духа»¹⁸⁶ и развивается в таких феноменах, как ритуал, танец, миметическое искусство, драматическое действие, песня, эпос, пластические искусства, организация общественной жизни, законы и т. д. События, поведение человека, философско-нравственные категории, отношения между людьми, трудности в борьбе за выживание «тщательно рассмотрены в их жестокой реальности и затем трансформированы в значимые феномены»¹⁸⁷, способствующие прояснению категорий человеческих взаимоотношений и способов понимания индивидом своего жизненного курса.

Таким образом, именно посредством фабуляционного, а по сути, художественно-символического социального трансцендирования происходит приведение «голых» жизненных фактов в соответствие с реальностью Человеческого Состояния. В результате образуются «прототипичные модели человеческого характера, поведения, общественной организации, взглядов на человечество»¹⁸⁸.

Рассматривая особенности художественного творчества как, с одной стороны, «вместилища», а с другой – составляющей (средства) трансцендирования посредством искусства, важно его понять как открытость возможностей проявления, «высвечивания» человеческого

¹⁸⁶ *Tymieniecka A. T.* Introduction to Phenomenology of Life and the Human Condition Logos and Life: Passions of the Soul and Elements in the Onto-Poiesis of Culture. Book 3. P. 37.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.* P. 39.

бытия. Необходимо также продолжить экспликацию того, каким образом художественное творчество предстает не отличительной особенностью избранных, а имманентной характеристикой человеческой природы. И, наконец, нужно выделить те сущностные черты художественного творчества, которые помогают осуществлению социального трансцендирования.

Концепция Мартина Хайдеггера, одного из самобытнейших мыслителей XX века, не только затрагивает данные вопросы, но и содержит ценные в связи с этим размышления. В основе его концепции располагается философско-поэтическое понимание художественно-творческой природы человека. Немецкий мыслитель настаивает именно на творческом характере интерпретации человеком бытия и духовных исканий. Он характеризует творческое стремление человека как внутреннюю потребность, как жажду поиска и утверждения человеческих истин, поднимающих его над материально-физической необходимостью, высвобождающих его Дух. И если творческий поиск истины, добавим, важен именно для конкретного индивида, то он в той же степени уникален и ценен для культурного процветания всего общества, так как несет с собой новую положительную ценность – Преображенного человека. Но стоит заметить, что подлинное трансцендирование не должно вырастать из произвола или перерождаться в него. Оно только тогда является духовным творчеством, восхождением к новым уровням смысла, когда «прорастает» и «питается» «вечными» образцами и образами мировой культуры и искусства.

В этом свете М. Хайдеггер придает особое значение искусству, художественному творению, подчеркивая его возможности в деле достижения истины, открытия смысла бытия. И такая его оценка искусства представляется нам весьма ценной.

В искусстве согласно М. Хайдеггеру проявляется и подтверждается сложная, противоречивая сущность бытия – спор сокрытого и несокрытого. «Спор открытия и сокрытия – это не только истина творения, но истина всего сущего. Ибо истина как несокрытость всегда есть такое противостояние раскрытия и сокрытия»¹⁸⁹. Искусство – исток новых творческих дорог всей культуры. Оно «беспредметно», т. е. не заслонено содержанием научного рационально-понятийного зна-

¹⁸⁹ Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного : пер. с нем. М. : Искусство, 1991. С.113.

ния. Именно эта «беспредметность» дает простор для творчества, она в этом смысле выступает маяком, указателем, определяющим деятельность и поступки людей, влияющим на их души, воспитывающим ум. Именно «беспредметность» искусства способствует становлению истины как выходу наружу, как «стоянию в себе самом», т. е. нахождению и «разверзанию» в нем мира¹⁹⁰.

Однако «мир», который «разверзается», «воздвигается и распадается творением»¹⁹¹, в то же время высвечивает сокрытость, несказанность, невыявленность своего основания – того, что Хайдеггер называет «землей». Этот извечный спор сокрытия и раскрытия, напряженность земли и мира – и есть суть и закономерность художественного творчества, тот «удар, благодаря которому истина становится событием открытия»¹⁹².

Именно идея высказанности и несказанности истины свидетельствует о том, что бытие личности – это постоянное творческое движение, трансцендирование, преодоление изживших и потерявших свою актуальность форм экзистенции, открытие и принятие более высоких личностных смыслов и идеалов. Несказанность истины говорит, на наш взгляд, о безграничной семантике того, что считается истинным, о его далеких от повседневности значениях и свидетельствует не о слабых возможностях человека, а об огромной внутренней силе трансцендирования, великом духовном потенциале личности.

Хайдеггеровская интерпретация искусства как свершения истины так же, как и концепция Тименецки, позволяет рассматривать процесс художественного творчества как нечто изначально свойственное человеческому существованию, как основополагающую характеристику человеческого бытия. Человек реализует свою художественно-творческую природу тем, что в актах трансцендирования, духовного возрастания, ваяет собственное бытие как художник. Живя в экзистенциально-художественном пространстве, он свершает и «освещает» истину бытия сущего, тем самым провозглашая свою уникальность, непохожесть и своеобразие в «бытии с»- (другими) (Mitsein).

¹⁹⁰ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М. : Изд-во МГУ, 1987. С. 264 – 312.

¹⁹¹ Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. С. 109.

¹⁹² Там же. С. 111.

Важно подчеркнуть, при этом солидаризируясь с немецким экзистенциалистом, что именно в прозрении истины, «разверзающейся» в художественном творении, находится слой настоящего, неподдельный свет, проясняющий сугубо человеческие реальности, возможности, дороги. Отрываясь и удаляясь от этого света, забывая о нем в цивилизованном технократическом мире, человек рискует потерять себя и поместить на место истины существо техники, которое «грозит раскрытию потаенного, грозит той возможностью, что всякое раскрытие сведется к поставляющему производству и все предстанет в голой раскрытости состоящего в-наличии»¹⁹³. Искусство поэтому призвано хранить человеческий мир для самого человека; только оно, как проводник, подсказывает подлинный стиль жизненного поведения и поступков. И как раз искусство является одним из путей спасения человека: «...искусство есть святыня и кров, где действительность каждый раз внове дарит человеку свой прежде таившийся блеск, чтобы в его сиянии человек яснее видел и чище слышал то, что обращено к его существу»¹⁹⁴. В этом качестве искусство и художественное творчество не исчерпают себя до тех пор, пока человек будет стремиться быть человеком.

Таким образом, следует заключить, что размышление над характеристикой художественного творения, данной Хайдеггером, ведет к изменению ракурса осмысления сущности человека, процесса его трансцендирования, художественного творчества и вообще сущности любого явления, недетерминированного извне, не загнанного в рамки внешних условий и фактичности. Хайдеггеровские идеи дают возможность рассматривать вышеобозначенные феномены как содержащие все в самих себе – и «мир», и «землю» (например, индивидуальность – как «землю» личности, акты творческого трансцендирования, порождающие культуру, – как «мир» личности). Смысл данных феноменов усматривается в постоянном истолковании, понимании бесконечных возможностей, сокрытых и открывающихся в них. Он (смысл) не должен быть спрятанным за каким-либо одним установившимся, общепринятым, традиционным пониманием: «... мышление должно

¹⁹³ Хайдеггер М. Вопрос о технике // *Время и бытие: Статьи и выступления* : пер. с нем. М. : Республика, 1993. С. 237.

¹⁹⁴ *Он же*. Наука и осмысление // Там же. С. 239.

стихослагать над загадкой бытия. Это приносит утреннюю рань продуманного в близость того, что предстоит еще продумать»¹⁹⁵.

Иные характеристики художественного творчества выявлены М. М. Бахтиным, советским философом, теоретиком искусства, литературоведом. В отличие от Хайдеггера, которого интересуют поиск и открытие смысла уникального человеческого бытия посредством искусства, Бахтин усматривает главное достоинство художественного творчества человека в способности воссоздания другого «Я». Философ создает концепцию культуры как диалога. «Я», «другой», «поступок», «событие» – одни из основных категорий его философии диалогического общения.

Общение, по мнению М. М. Бахтина, имеет эстетическую природу и, более того, близко художественному творчеству, так как это сотворение, завершение другого «Я» как особого мира. И если в творчестве общения важна роль личности, то в творчестве культуры незаменим автор, создатель «продукта» культуры.

М. М. Бахтин позиционирует автора как участника художественного события, как «организующий формально-содержательный центр художественного видения»¹⁹⁶. Под центром художественного видения понимается личность Другого, так как, считает философ, ценностное отношение к самому себе сформировать невозможно. Автор «одержим» сознанием Другого, осознает себя в «авторитетном другом». И именно из такого отношения вырастает художественное произведение как живое художественное событие. В ситуации творчества на автора ложится большая ответственность, так как в художественном объекте оформляется не только материал, а прежде всего переживание цельного опыта бытия: «художественное задание устроит конкретный мир: пространственный с его ценностным центром – живым телом, временной с его центром – душой и, наконец, смысловой – в их конкретном взаимопроникающем единстве»¹⁹⁷.

Интерпретируя вышеизложенные моменты позиции М. М. Бахтина, можно отметить, что оформление переживания целостного опыта бытия связано с функционированием художественного трансцен-

¹⁹⁵ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М. : Высш. шк., 1991. С. 68.

¹⁹⁶ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1986. С. 162.

¹⁹⁷ Там же. С. 165.

дирования. Действительно, постановка Другого в центр художественного созидания требует от творца преодолевающей фокусирование на собственном «Я» «настройки», «прислушивания» к становящейся самоценной эстетическо-художественной сущности этого Другого. Интенцией «прислушивания» выступает логос содержания и мотивации внутренней жизни Другого, особенности воплощения Его содержания в произведении искусства. В этом свете трансцендирующее «прислушивание» предстает, на наш взгляд, одним из важнейших видов художественно-творческого социального трансцендирования, позволяющих преодолеть ситуацию тотального отчуждения индивида от личностно-ценностного поля других людей, от мира духовных общечеловеческих смыслов, воспринять и «выстроить» которые невозможно без состояния сопричастности бытию другого человека, без синергетического взаимодействия.

Интересно также следующее открытие отечественного философа и эстетика. Описывая процесс создания художественного образа персонажа и вводя понятия «внежизненной активности», «вненаходимости» творца по отношению к своему внутреннему миру, М. М. Бахтин ясно показывает, что художник выходит за пределы смысловых доминант собственного логоса бытия. Однако такое трансцендирование, что так же важно, «останавливается» на границе создаваемой им художественно-творческой реальности, не внедряясь внутрь уже ставшей автономной иной реальности. М. М. Бахтин подчеркивает, что уход с позиции «вненаходимости», её «расшатывание» негативно сказывается на качестве художественного творения, ведет к увеличению значимости всего внутренне-пережитого: «жизнь становится понятной и событийно весомой только изнутри, только там, где я переживаю ее как я, в форме отношения к себе самому, в ценностных категориях моего *я-для-себя*»¹⁹⁸. Придание излишней ценности всему внутреннему, полагает Бахтин, не дает возможности духовной деятельности свободно раскрыться и создает дисгармонию внешних и внутренних границ эстетической культуры.

Мысль о гипервнимании к своим имманентным состояниям ценна и с точки зрения проблемы социального трансцендирования. Позиция своемерия и своецентризма непродуктивна, особенно в ситуации диалогического общения. Излишняя сфокусированность на пе-

¹⁹⁸ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 176.

реживаниях своей самости не дает возможности воспринять Другого в его иной аутентичности, не способствует формированию целостного опыта бытия, оценке других интерпретаций произведений искусства.

Идеи, выдвинутые М. М. Бахтиным, позволяют понять процесс художественно-символического социального трансцендирования как диалог. Только посредством творческого диалогического трансцендуса, ценностной взаимосвязи, соотнесения себя (автора) с Другим, обществом, миром возможно индивидуально-личностное и художественное развитие. С помощью художественных «превосхождений» творчески создается другой мир, другая личность. Для такого созидания необходимо внутреннее ценностное переживание целостности бытия, но также важно обратить свой взор вовне, по направлению к Другому, Другим, миру. Именно позиция «вненаходимости» позволяет увидеть в любом феномене, в том числе произведении искусства, его собственные закономерности, его развертывающийся логос, не потерять его в «пучине» собственной субъективности.

Обобщая изложенное, нужно отметить, что осознание онтопоэтической сущности человека предельно увеличивает пространственно-временной континуум, внутри которого осуществляется художественное трансцендирование. Человек, позиционирующий себя как звено в системе единства-всего-живого, в своем стремлении к высшим ценностям и идеалам, в самопревосхождении и самопреодолении может оказывать огромное позитивное влияние на процессы космического, природного и социального бытия. Постигая себя как гармоничную часть мироздания, биосферы, ноосферы, общества, человек в соответствии с этим пониманием строит с ними свое взаимодействие. Процессы трансцендирования как прежде всего последовательность духовных переживаний¹⁹⁹ помогают формированию уникального личностного творческого опыта, не только расширяющего горизонты повседневности, но и создающего новые смыслы, значения, проекты субъективной и объективной социальной реальности.

Трансцендирование художественно-творческого типа – неотъемлемая составляющая социального бытия. Оно способствует открытию и принятию Вечных истин, формированию подлинности в поступках и жизненном поведении. Такого рода трансцендирование

¹⁹⁹ Переживание понимается нами прежде всего в феноменологическом смысле как интенциональный акт потока сознания и, кроме того, как опыт.

предстает как диалог, ценностная взаимосвязь Я и Другого, как творческое соиздание другой личности. Это процесс, который «вырастает» на основе свободы, внутренне тяготеет к целостности всех содержательно-формальных моментов творимого явления и детерминируется внутренним, содержательным центром последнего.

Основные термины и понятия

- Феноменология жизни, онтопоэзис жизни, фабуляция;
- художественное творение как раскрытие сущности бытия;
- диалог, общение, художественное событие, «прислушивание», «вненаходимость».

Контрольные вопросы

1. Изложите концепцию феноменологии жизни А. Т. Тименецки. Что такое жизнь, жизненное развитие, Человеческое Состояние, творчество, фабуляция?
2. Какова концепция искусства М. Хайдеггера? В чем её философское и культурно-социальное значение?
3. В чем сущность диалогического понимания художественного творчества согласно М. М. Бахтину?
4. Приведите примеры диалогического трансцендирования в сфере художественного творчества.

2.3. Произведение искусства в «Мы-отношении» трансцендирования в искусстве (на примере музыкального произведения)

Необходимость анализа способа бытия художественного произведения в рамках экспликации художественного трансцендирования продиктована двумя обстоятельствами. Во-первых, результат процесса художественного творчества – художественное произведение – выступает единственным и полноправным представителем его создателя и в этом смысле партнером по коммуникативной ситуации «совместного сотворения» искусства – его художественного восприятия и ин-

терпретации. Во-вторых, художественное произведение с точки зрения его социальной значимости, как уже указывалось, выполняет аппрезентативную функцию, переводя непостижимое и невыразимое содержание в социально-ценные художественные символы. Возникают поэтому вопросы: какова специфика способа бытия произведения искусства, как оформляется символическое содержание в процессе создания художественного произведения? Какое место занимает символ в структуре художественного продукта? Как отличить символический компонент от иных компонентов художественной ткани (психологических, экспрессивных, формообразующих)?

Для прояснения данных вопросов мы предприняли анализ соответствующих положений эстетических концепций Р. Ингардена, Н. Гартмана, Г. Г. Шпета, А. Ф. Лосева, так как именно их теоретические изыскания привели к одним из наиболее выдающихся результатов эстетико-феноменологических исследований. При этом мы сочли необходимым эксплицировать не только способ бытия произведения искусства как такового, но и раскрыть способ бытия произведения *музыкального*, так как именно временное искусство музыки позволяет, на наш взгляд, яснее обозначить *коммуникативно-темпоральную* специфику художественно-символического социального трансцендирования.

Обратимся прежде всего к подходу Романа Ингардена. Концептуальные взгляды Ингардена отличны от позиции его учителя Э. Гуссерля и представляют собой более «реалистический» вариант феноменологии. Польский феноменолог отказывается от трансцендентального идеализма как единственного источника конституирования предметности, сущности и смыслов. Он считает неоспоримым тот факт, что существует вещественно-физический и пространственно-временной мир, который независим от человеческого сознания и находится не только в пределах предметной интенциональности. Данная точка зрения влечет за собой изменение трактовки основного понятия феноменологии – интенциональности. Р. Ингарден лишает интенциональность онтологического статуса, так как, по его мнению, она представляет собой лишь деятельность по обработке данных, поступающих из-за пределов индивидуального сознания, – данных физического и идеального мира. Иными словами, интенциональность у Ингардена предстает способом преобразования внешнего опыта в

очеловеченную, одухотворенную реальность и тем самым становится в некоторой степени зависимой от реальной и идеальной сфер бытия.

Стоит заметить, что исследователь Ю. Й. Матьюс, анализируя эту точку зрения Ингардена, утверждает, что польский философ «не выполняет одно из основных требований основателя феноменологии, а именно – требование отказаться от всех естественных установок»²⁰⁰. Однако мы полагаем, что Ингарден лишь более отчетливо определяет действительную область функционирования интенциональности как одного из видов активности сознания, так как интенциональность, как справедливо считает К. М. Долгов, «...выражает у Ингардена не только активность, а активность сознания и осознания, так сказать, активную направленность на предмет сознания, позволяющую и познавать предмет, и представлять его, и реконструировать. Именно реконструировать, а не конструировать, ибо здесь свобода творчества, а не произвол»²⁰¹.

То, что Ингарден действительно пытается подойти к смысловым истокам важной и для эстетического дискурса категории интенциональности, подтверждается тем, что он предпринимает детальный ее анализ. В результате данного анализа делается вывод о том, что интенциональным является предмет, имеющий источник своего бытия в актах сознания²⁰². К числу *чисто интенциональных предметов* принадлежат, по Ингардену, *произведения искусства* – литературные, музыкальные и др.

Трактовка музыкального произведения как чисто интенционального предмета влечет за собой специфическое, в особом ракурсе рассмотрение способа его существования. Ингарден полагает, что источники конститутивной работы по созданию музыкального интенционального предмета следующие: нотная партитура и творческие акты автора, а также акты воспринимающего сознания. Музыкальный интенциональный предмет, таким образом, – это произведение музыки,

²⁰⁰ Матьюс Ю. Й. Проблема интенциональности в эстетике Романа Ингардена. Рига, 1975. С. 11.

²⁰¹ Долгов К. М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М. : Искусство, 1990. С. 155.

²⁰² См.: Ingarden R. O dziele literackim. Warszawa, 1960. S. 179. Цит. по: Долгов К. М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. С. 154.

возникающее на основе схемы-партитуры и вариантов ее исполнительско-рецептивной материализации.

Существенное значение в трактовке Р. Ингарденом интенционального музыкального предмета имеет то, что интенциональное по своей природе произведение музыки отличается *неполной выраженностью, недосказанностью* (выразительные возможности нотного текста ограничены). Важно, кроме того, и то, что навсегда запечатленные в музыкальном произведении творческие интенции и переживания композитора существуют в нем замкнуто, независимо от течения реального времени и движения в пространстве. Именно эти два обстоятельства выступают причинами, по которым необходимо дальнейшее эстетическое дооформление интенциональной музыкальной предметности воспринимающим сознанием и именно отсюда становится понятной трактовка польским феноменологом способа бытия музыкального произведения как *дихотомичной* структуры, включающей в себя *интенциональный* и *эстетический* предметы.

Интенциональный предмет – это «схема, обозначенная партитурой», эстетическим предметом предстает исполнение музыкального произведения и его конкретизация в процессе эстетического восприятия. При этом важно, что произведение музыки не является каким-либо неизменным образцом, к которому обязательно нужно прийти в процессе исполнения и восприятия. В то же время оно не определяется произволом воспринимающего сознания. Диалектическое единство схемы-партитуры как критерия идентичности музыкального произведения, заданного композитором, и творческой активности сознания слушателя (исполнителя), способного проникнуться содержанием музыкальной пьесы и дооформлять его в эстетической конкретизации, – вот модель существования произведения музыки, созданная Ингарденом.

Таким образом, можно предположить, что определенные очертания трансцендентного реципиенту содержания заложены уже в *схеме* музыкального произведения как интенциональном предмете, однако трансцендирование этих «абрисов» – эстетическое воплощение, возможное и как истолкование, и как развитие, и как трансформация, осуществляется в воспринимающе-интерпретирующем сознании исполнителя и слушателя.

Интенциональная специфика музыкального произведения позволяет, кроме того, установить, что художественно-символические

социальные трансцензусы предполагают деятельность интенциональной сферы художественного сознания. Интенциональный мир искусства – это мир избираемых и осмысливаемых художественных феноменов. Процесс аппрезентативно-символического трансцендирования как одного из механизмов процесса создания интерпретации музыкального произведения требует поэтому интенционального анализа, который «включает» в работу интеллектуально-аналитические способности человека. Однако кроме ноэматического (содержательного) плана, интенциональный анализ предполагает обнаружение ноэтического слоя (модуса явления смысла). Поэтому не менее важно, и в этом мы согласны с Ингарденом, учитывать не только обстоятельства слушания, анатомио-физиологические особенности человека, психофизическое состояние во время восприятия, но и развивать чувственно-эмоциональные характеристики интенционально-эстетической сферы.

В качестве замечания необходимо отметить, что Р. Ингарден не придает должного значения символическому аспекту бытия произведения музыки. К сожалению, он не усматривает и *многослойности* в способе существования музыкального произведения, связывая такую в первую очередь с произведением литературы. Подходом же, позволяющим раскрыть многоплановость музыкального бытия, является подход Н. Гартмана. Глубина музыкального искусства нашла концептуальное воплощение в его построениях. То, что в эстетике марксизма рассматривалось в качестве художественного образа и материально-физической основы произведения искусства, в теории Гартмана получает многоуровневое выражение.

Гартманов анализ бытия музыкального произведения находит свою основу в его теории о сферах бытия, среди которых немецкий философ различает идеальную, реальную, логическую и сферу познания. Первичными выступают идеальная и реальная сферы. Специфика точки зрения Н. Гартмана состоит в том, что идеальное бытие для него не отождествляется с областью мышления. «Основное отличие ее (идеальной сферы – Ж. Л.) – неизменность, вневременность, вечность. Идеальное бытие – это бытие всеобщих сущностей, существующих независимо от реального мира, независимо от сознания человека»²⁰³.

²⁰³ Мальшев В. Критика идеалистических теорий способа существования музыкального произведения // Вопросы культуры и искусства. М., 1974. Вып. XIV. С. 152.

Кроме того, идеальное бытие, по Гартману, не является и интенциональным предметом (что не совпадает с точкой зрения Гуссерля). Интенциональный предмет зависит только от акта интенции и не есть «гносеологический трансцендентный» предмет.

Согласно данной логике художественное произведение, по Н. Гартману, предстает соединяющим в себе две бытийные основы – реальную и ирреальную (идеальную). Отсюда эстетический интенциональный предмет, формирующийся в процессе восприятия произведения искусства, рассматривается как многослойная структура. Передний, реальный план произведения – это чувственный, всегда ясный образ. Задний план – являющееся духовное содержание. Оно существует согласно Гартману только для подготовленного к восприятию живого духа. Соединение слоев в художественном произведении в отличие от их соединения в других формах объективации духа (слова, письма и т. д.) очень прочно и стабильно. Оно имманентно-органично, так как содержание произведения заложено в нем самом, а не взято извне. Единство переднего и заднего планов обращено поэтому не к понятию, не к привнесенному знанию, а к созерцанию.

В музыке (исключая программную музыку и песню) также существуют, как считает Гартман, наслоение и отношение явления. Реальный слой и передний план – это последовательность и связь тонов, чувственно слышимое. Нечувственный задний план – это «музыкально слышимое», т. е. не акустическое, а требующее работы сознания.

Интересно отметить, что философ выделяет существование в музыкальном произведении трех задних планов: «слой непосредственного созвучного отклика (Mitschwingen) слушателя»²⁰⁴, слой основательного погружения сознанием в композицию и охваченности ею и, наконец, метафизический слой глубочайших сущностей как «нечто подобное тому, что Шопенгауэр понимал под явлением мировой воли»²⁰⁵. Проявлению данных слоёв способствует раскрытие сущности музыкальной ткани: восприятия чувственно слышимого, прикосновения сознания к музыкальным образам высшего порядка – явлениям первого заднего плана (симфониям, пьесам, сонатам, фугам) и образованию на этой основе второго заднего плана – целостности музыкальной фразы.

²⁰⁴ Гартман Н. Эстетика ; пер с нем. Т. С. Батищевой / под ред. А. С. Васильева. Киев : Ника-Центр, 2004. С. 265.

²⁰⁵ Там же. С. 266.

Важно подчеркнуть, что, по мнению Н. Гартмана, на самой глубине заднего плана любого действительно великого художественного (в том числе и музыкального) произведения сокрыто *символическое*. Оно как итог объединяет в себе общезначимое для всех людей, невыразимое словами, но открывающееся в конкретности его *художественного проявления*. И способ, благодаря которому это содержание становится явленным, – «созерцание второго порядка» (Гартман), тип, как мы считаем, *интерсубъективного, социального* по своей природе внутреннего взора, с помощью которого люди «видят друг в друге не только чувственное, но благодаря чувственному впечатлению всегда и духовное»²⁰⁶.

В контексте данной проблематики необычайно значимы интуиции и размышления немецкого феноменолога, проливающие свет на трансцендирующую природу способа бытия музыкального произведения. В первую очередь важна сама идея *слоистости*, раскрывающая поэтапное (не исключающее, а подразумевающее нераздельное единство всех элементов произведения) трансцендирование сознания. Н. Гартман, кроме того, неоднократно говорит о переходе от внешнего (воспринимаемые слухом звуки) к внутреннему (целостность музыкальной фразы) измерению музыки как о «скачке» «в другой род». Он подчеркивает важность модификации *установки* воспринимающего сознания (появление «увлеченности слуха») и *изменения интенсивности* (приложение «усилия») его деятельности, ограничивая такой выход только *ситуацией слушания, переживания музыки*. (Вспомним здесь о Шюцевой характеристике конечных областей значения, близость к которой обнаруживают изложенные позиции Гартмана). В ходе этого происходит «истинно душевное возвышение, которое воспринимается как ощущение свободы в другом мире, мире чистоты и величия»²⁰⁷. Посредством такого трансцендирования «музыка», как справедливо считает Н. Гартман, «пробуждая душу слушателя, зовет к совместному действию, к совместному взлету, к самой внутренней живости, она позволяет участвовать в неуловимых ощущениях. И благодаря этому происходит чудо объединения слушателей в полном чувств переживании музыки, как бы слияние с ней (что

²⁰⁶ Гартман Н. Эстетика. С. 223.

²⁰⁷ Там же. С. 259.

едва ли возможно в жизни), стирающее индивидуальные душевные различия, происходит “явление концертного зала”, – правда, только при игре действительно гениального музыканта”²⁰⁸. Способствует же подобному музыкальному «откровению» (Гартман) сама музыкальная ткань, содержащая в себе необходимые для этого средства музыкальной выразительности.

Итак, анализ Гартмановой интерпретации способа бытия музыкального произведения позволяет предположить, что слой символического в бытии музыки связан с *ирреальной* её сферой и коррелирует с тем, что философ называет «задним планом» произведения. При этом важно подчеркнуть, что символическое не сводится к обнаружению единства двух задних планов – музыкальных образов «высшего порядка» и цельности музыкальной фразы, а может раскрыться *далее* на их основе, причем только во вдохновенном сознании музыкально образованного и улавливающего все структурные нюансы композиции человека.

Р. Ингарден полагал, что Н. Гартман механически перенес его концепцию многослойности бытия литературного произведения на анализ музыки. После изучения и анализа Гартмановой «Эстетики» трудно согласиться с данным мнением, тем более что теория бытия музыки немецкого философа представляется нам развитием его онтологического учения (в частности, это касается мыслей о возрастании степени свободы по мере приближения к уровню духовного бытия). И именно такая многоуровневая трактовка музыкального произведения и процесса его восприятия помогает выявить обусловленную движением к символическому содержанию логику художественного трансцендирования, а также созерцательную природу последнего. Однако в качестве критики следует заметить, что Н. Гартман, по нашему мнению, несколько недооценивает символично-выразительные возможности переднего плана произведения искусства, ведь именно мелодия, темп, ритм, гармония, тембр создают необходимые условия для выявления плана заднего, выступая по сути неотъемлемыми составляющими выражения символического в музыке.

Немаловажное значение для обнаружения художественной «явленности» символа имеет эстетическая концепция Г. Г. Шпета – зачи-

²⁰⁸ Гартман Н. Эстетика. С. 260.

нателя новой традиции в русской и мировой философской культуре. Его исследования в области языка, логики, эстетики кладут основание оригинальной всеобъемлющей философии языка²⁰⁹. Философ подчеркивает универсальный характер слова как знака, так как все в природе является знаком, предполагающим значение: каждое явление можно рассматривать как «язык», «речь», «слово».

Мыслитель утверждает, что все явления эстетического и искусства необходимо изучать, вооружившись строгим методом, который представляет собой вариант взаимодействия феноменологии и герменевтики, или, как определял его сам Г. Г. Шпет, методом интерпретирующей диалектики научных понятий.

То, что подлежит изучению в эстетике, – есть внешнее, видимое, т. е. эстетическое, по Шпету, – это всецело внешнее, выраженное в красоте. Красота в искусстве – явление «искусственное», равно как и эстетическое – явление окультуренное, максимально отдаленное от природной естественности: «... “природа” приобретает всякий смысл, в том числе и эстетический, как и все на свете, только в контексте – контексте культуры. Природа для эстетики – фикция, ибо и культура для эстетики – не реальность. Эстетика не познает, а созерцает и фантазирует»²¹⁰. Поэтому, несмотря на то что искусство берет свой материал из жизни, оно только тогда искусство, считает последователь Гуссерля, когда полностью противопоставлено реальной – природной и социокультурной – действительности, когда оно служит украшением этой действительности.

Рассуждая о бытии произведения искусства как бытии эстетическом, Шпет отмечает, что конституирование эстетического предмета

²⁰⁹ См., например: *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольта. 4-е изд. М. : URSS, 2009. 217 с. (История лингвофилософской мысли) ; *Его же.* К вопросу о постановке научной работы в области искусствоведения. М. : Изд-во ГАХН, 1926. С. 3 – 20 ; *Его же.* Мысль и Слово : избр. тр. М. : РОССПЭН : Наука, 2005. 686 с. (Российские Пропилеи) ; *Его же.* Проблемы современной эстетики // Искусство. 1923. № 1. 78 с. ; *Его же.* Сознание и его собственник // Сборник Георгию Ивановичу Челпанову от учеников его семинаров в Киеве и в Москве 1891 – 1916. Статьи по философии и психологии. М. : Тов-во тип. И. А. Мамонтова, 1916. С. 156 – 210 ; *Его же.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М. : Гермес, 1914. 219 с.

²¹⁰ *Он же.* Эстетические фрагменты // Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М. : РОССПЭН, 2007. С. 177 – 178.

происходит по некоему нелогическому принципу. Он высказывает мнение о том, что сфера бытия эстетического предмета находится «между» бытием действительным и бытием идеально мыслимым и называет данную нейтральную область предметного бытия «бытием отрешенным». Сфера «отрешенного бытия» открывает большие возможности, преодолевая наличную социокультурную реальность, выводя человека «за пределы простого подражания сущей действительности» и вводя его в «беспредельную область действительности “творимой”»²¹¹. Однако характеристика отрешенного бытия, данная Шпетом, не предполагает пассивности, статичности и независимости от мира этого бытия. Отрешенное бытие структурирует влияния, идущие от действительности и сферы идеального, оформляет идеальные и материальные потоки.

Г. Г. Шпет считает, что коррелятивным данному роду бытия способом сознания является фантазия – подражание, переданное в воплощении и выражении. Но понятия «отрешенного бытия» и «фантазии», взятые как таковые, слишком общи и из них, как считает Шпет, нельзя вывести специфику эстетического. В поисках ее он предлагает опираться на тот тип отрешенности, который присутствует в искусстве.

Искусство, с точки зрения российского философа, – часть социокультурной действительности. Оно является как социальным средством, так и культурной ценностью. В обеих указанных ипостасях искусство есть «знак, которому корреспондирует смысл»²¹². Бытие эстетического предмета поэтому суть *сигнификативное отрешенное бытие*.

Необходимо отметить, что термин «сигнификативное отрешенное бытие искусства» в контексте эстетики выдающегося отечественного мыслителя означает в сущности бытие *символическое*, ведь символом в трактовке Г. Г. Шпета предстаёт «...знак в смысле “слова” как знака других слов, прямо (или метафорически) называющих «вещь» (процесс, признак, действие)»²¹³. Символ всегда есть определенное отношение, сопоставление внешнего и внутреннего, чувственного и мыслимого, действительного и идеального; он – «...sui generis

²¹¹ Шпет Г. Г. Проблемы современной эстетики. // Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. С. 71.

²¹² Он же // Там же. С. 76.

²¹³ Он же. Эстетические фрагменты // Там же. С. 186.

смысл – оттого-то он есть и тождество “бытия” и “мысли”...»²¹⁴. Иными словами, Шпет максимально сближает символическое с выразительным и эстетическим²¹⁵. В связи с этим можно предположить, что именно «сигнификативное отрешенное бытие искусства» есть сфера многогранных проявлений истинного художественно-символического социального трансцендирования.

Для уточнения специфики эстетического бытия Г. Г. Шпет рассматривает художественный знак как «передачу», «воплощение» не только мыслимого, но и экспрессивного. Поиск ядра уникальности искусства он связывает с раскрытием структуры художественного знака как выражения. Шпет обнаруживает эту структуру, выделяя следующие три функции искусства: экспрессивную (наиболее ярко проявляющуюся в музыке), изобразительную (проявляющуюся в изобразительных искусствах), сигнификативную (сильнее всего заметна в искусстве слова). И хотя эти функции не противостоят друг другу и, более того, структурно входят в состав искусства как некой целостности, все же наиболее полный эскиз строения искусства, как считает Шпет, представлен именно в искусстве слова: «слово как искусство, имплицитно все функции искусства, должно дать наиболее полную схему структуры искомого нами специфического предмета. Если уж пользоваться смешным применительно к искусству термином, то поэзия – наиболее “синтетическое” искусство, единственный не нелепый “синтез” искусств»²¹⁶.

Существенную значимость для данного анализа представляет то, что российский эстетик именно в искусстве слова усматривал высшее проявление символа, если можно так выразиться, символическое в его концентрированном виде. Он считал, что именно поэтическая символика фундирует понимание природы эстетического сознания (хотя поэтику считал «дисциплиной технической», такого же рода, как техника рисунка или анализ музыкальных форм). Поэзис символа есть согласно мыслителю «высшая ступень эстетического поэтического восхождения. Эстетическое сознание здесь пламенеет на высшей ступени поэтического проникновения в смысл сюжета (в со-

²¹⁴ Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. С. 236.

²¹⁵ См. об этом: Там же. С. 234 – 236.

²¹⁶ Шпет Г. Г. Проблемы современной эстетики // Там же. С. 77 – 78.

держание предмета), переплавляется в высшее поэтическое понимание»²¹⁷. Именно поэтические символические формы, предлагая многоцветный «фейерверк» символов, выступают поэтому локусом наиболее интенсивного, грандиозного развертывания слова и, как мы считаем, одного из восхитительных проявлений трансцендирования в материале художественной словесности. И при этом, по Шпету, природа и существо символа неизъяснимы с точки зрения всякого теоретического анализа; символ – это творчество, и в этом смысле – молчание, «*silentium*», «верхний предел познания и бытия»²¹⁸.

Однако вызывает несогласие то обстоятельство, что Шпет чрезмерно отдаляет музыку от словесного искусства и не усматривает возможности их синтеза или, по крайней мере, взаимодействия. Мыслитель опрометчиво, на наш взгляд, пишет о несовместимости музыки и смысла, музыки и поэзии. По отношению к поэзии музыка согласно Шпету есть «непосредственно только внешность»²¹⁹, хотя, отмечает он, и существует сугубо музыкальная внутренняя форма. Такое разведение функций видов искусств несколько оправдывается тем, что искусства, как считает Шпет, являются органами философии, а «философия нуждается не только в голове, также и в руках, глазах и в ухе, чтобы осязать, видеть, слышать»²²⁰.

Проанализировав структуру искусства, Шпет обнаруживает чисто эстетические качества. Они заложены в особых сочетаниях формы художественного произведения или в формах *внешней, внутренней и имманентной*. Под внешней формой философ имеет в виду формы чувственно данного «знака», символа; внутренние формы трактуются как «отношения форм внешних к онтическим формам предметного содержания»²²¹; имманентные формы – «формы самого идейного содержания»²²².

Резюмируя вышеизложенное и определяя видение Г. Г. Шпетом места и роли символа и символического в искусстве, следует отметить, что мир искусства – отрешенное бытие – является бытием именно символическим. И проявляется это символическое бытие в «поли-

²¹⁷ Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. С. 234.

²¹⁸ Там же. С. 236.

²¹⁹ Там же. С. 183.

²²⁰ Там же.

²²¹ Он же. Проблемы современной эстетики // Искусство. 1923. №1. С. 78.

²²² Там же.

фоническом» и диалектическом взаимодействии формальных уровней художественного произведения – внешнего, внутреннего и имманентного. Данные уровни формы, являющие в своей совокупности «символ ... *возможного*»²²³ призваны воплотить мыслимое и экспрессивное содержание. Тем самым именно форма во всей её целостности – видимое, выражающее красоту, – является эквивалентом эстетического и символического²²⁴, и именно символическому созданию прекрасной видимости способствует художественное трансцендирование.

Таким образом, идеи Шпета дают возможность расширить представления о трансцендировании средствами искусства. Так, плодотворность подхода российского философа состоит в том, что он ищет и находит в видах искусств наиболее сильные стороны их способности выражения. И так как в музыке он выделяет ее экспрессивность, то в процессе трансцендирования посредством музыки важно учитывать именно экспрессивную форму аппрезентации произведения, в других же видах искусств нужно опираться соответственно на их специфику. Кроме того, как необходимые компоненты трансцензусов предстают действительно неустранимые характеристики художественного сознания – *художественное созерцание* и *художественная фантазия*; заслуживает отдельного осмысления то, что образцовым примером художественного трансцендирования показывает себя *символический поэзис слова*. И, наконец, немаловажно, что истинным символическим трансцендированием предстает игра форм – внешней, внутренней и имманентной, в результате которой из «пестрой» символики художественной ткани выковывается единый, цельный символ.

В то же время вызывает несогласие характеристика музыки как только «внешности», вызывает недоумение идея о несовместимости музыки и смысла, не развитой Шпетом осталась мысль о «неприкрепленности» музыкального символизма²²⁵. Ввиду слабой разработанности Г. Г. Шпетом проблем структуры музыкального произведения, вступать с ним в предметную дискуссию по данной тематике представляется весьма затруднительным.

²²³ Шпет Г. Г. Театр как искусство // Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. С. 36.

²²⁴ Там же. С. 35 – 36.

²²⁵ См.: Он же. Заметки о музыке // Там же. С. 92.

Исследования А. Ф. Лосева в области музыкальной эстетики открывают истинные глубины символического бытия художественного произведения, те его первоосновы, на которых только и может базироваться феноменологический анализ искусства.

Выдающийся русский ученый, философ и филолог А. Ф. Лосев считается создателем нового феноменолого-диалектического метода эстетико-философского познания, сочетающего платонизм, диалектику Гегеля и эйдетическое созерцание Гуссерля.

Диалектика согласно Лосеву – это логическое конструирование эйдоса, который выступает законченным логическим образом вещи. Логика необходима для того, чтобы рассмотреть единство противоречивых свойств, заключенных в данной вещи, и вычленить каждое независимо от другого. Диалектическая феноменология применительно к анализу музыки позволяет созерцать эйдосы чистого музыкального бытия и объяснять их живую взаимосвязь.

Как же, основываясь на созданном им оригинальном методе, философ интерпретирует музыку и каков символический аспект данной интерпретации?

В первую очередь А. Ф. Лосев обращает внимание на то, что следует отличать истинные феномены музыки от лжемузыкальных феноменов. Истинный феномен, его значение не может быть увиденным и объясненным на основании законов физики, психологии, физиологии. Открывается же к нему путь только тогда, когда музыкальное бытие начинает осмысливаться как бытие *эстетическое*. А. Ф. Лосев обосновывает весьма важную позицию, согласно которой музыка выражает чувства отнюдь не бытийные, а эстетические. Так как музыка уничтожает формально-абстрактный, механистический, наукообразный мир и творит мир живой, свободный, индивидуальный, то она представляет собой особое *мироощущение*, своим своеобразием не сводимым ни к какому другому мироощущению и языку. Только на основе непосредственной очевидности музыкальных ощущений возможен, считает Лосев, логический анализ музыки.

Значимым в данной позиции предстает то, что характеристика музыки как особого мироощущения способствует раскрытию новых нюансов в понимании социального трансцендирования посредством искусства и, в частности, посредством музыки. *Художественное мироощущение и мировосприятие* предстают необходимыми условиями

и составляющими художественного трансцендирования как способа целостного и творческого отношения к миру. В подлинном, позитивном трансцендировании с помощью музыки необходимо присутствие именно этого «интервала» сопричастности бытию. Важно не связывать восприятие и интерпретацию произведения только с размышлениями о сущностно-структурных и идейных особенностях произведения, а понимать их в то же время как пространство и время цельного духовно-чувственного погружения в искусство и наслаждения художественной стихией.

Необходимо подчеркнуть, что согласно русскому философу и эстетике музыка как эстетический феномен – есть именно *символ*, «выразительное символическое конструирование числа в сознании»²²⁶. И специфика этого символа рассматривается А. Ф. Лосевым весьма основательно, причем не только в контексте музыкального искусства, но и в контексте художественной формы как таковой.

Действительно, категория символа у Лосева тесно связана с другими узловыми категориями его учения о художественной форме – эйдосом, личностью, энергией сущности, именем. Все они отражают определенные этапы диалектического обнаружения эйдоса как проявления исходной точки бытия – «абсолютно-неразличимого» Первоединого. Лосев осмысливает ступени подобного обнаружения следующим образом: «Эйдос есть то, чем *стала* неразличимая сущность в своем самовыявлении и становлении. Миф есть то, чем *стал* эйдос в своем смысловом самовыявлении и становлении. Символ есть *ставшее* мифа, и личность есть *ставшее* символа. Энергия есть смысловое, символическое становление личности. Имя есть осмысленно выраженная и символически ставшая определенным ликом энергия сущности»²²⁷. При этом эйдос в процессе самовыявления становится *выражением*, и именно посредством выражения выявляет себя дальше. Так рождаются миф как внутреннее существование символа и символ как внешнее, выражающее миф начало. И именно символ, соединяющий в себе энергии выразимости и невыразимости

²²⁶ Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Из ранних произведений. М. : Правда, 1990. С. 285.

²²⁷ Он же. Диалектика художественной формы. М. : Академ. Проект, 2010. С. 70.

сущности, является единственным способом такого выражающего самопроявления²²⁸.

Музыкальный символизм имеет тот же художественный генезис, но предстает в собственном специфическом облике. Музыка в результате последовательного и всестороннего анализа идей Лосева предстает как живой *эйдос* – «сущее (единичность), данное как подвижной покой самотождественного различия в абсолютном соотношении с самим собою»²²⁹. Диалектически взятая как «самотождественное различие», музыка показывает себя *топосом (фигурой)*, а в модусе «подвижного покоя» – *множеством (числом)*. Музыкальный эйдос в единстве всех трех своих категориальных ипостасей находится в состоянии становления и в этом становлении логически раскрывается как *величина, пространство и время*. Логическое строение эйдоса в его диалектико-феноменологическом сопоставлении с иным, не эйдетическим, есть *выраженное*. При этом важно, что сам процесс символического по своей природе выражения эйдоса музыки А. Ф. Лосев связывает с синтезом эйдетического и меонального (эйдоса и его инобытия) и понимает как «*тождество логического и алогического*»²³⁰. Выражение выступает формой эйдоса, в том числе и формой эйдоса искусства, а формой музыкального эйдоса, музыкальной формой предстает «художественная выраженность числа и времени»²³¹.

Важным для понимания существа музыки оказывается тот момент, что А. Ф. Лосев выявляет специфически музыкальный способ бытия художественной формы, состоящий в *алогическом* принципе корреспонденции эйдоса с его инобытием, т. е. в *гилетичности*. Благодаря обнаружению гилетичности в видении музыкального бытия открывается перспектива меональности. Меональное (иное эйдоса) как слой музыкальной формы предстает несказанностью, бессознательностью, иррациональностью, нерасчлененностью стихии, имманентной первообразу. Гилетическое начало бытия, как верно отмечает Р. А. Тельчарова, «избегает какого-то ни было предметного оформле-

²²⁸ Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы. С. 64, 65, 143.

²²⁹ Он же. Музыка как предмет логики. С. 289.

²³⁰ Он же. Диалектика художественной формы. С. 54.

²³¹ Он же. Музыка как предмет логики. С. 296.

ния, ... существует в движении и во времени... »²³². Иными словами, музыка предстаёт выражением гилетически-эйдетического единства.

Следует отметить, что идея гилетически-эйдетической целостности музыки генетически связана у А. Ф. Лосева с такой важной особенностью художественного бытия, как диалектический синтез художественных бессознательности и сознательности (последней – как отчетливости и «мраморной извивности» (Лосев) художественной формы). Именно в таком неисследимом единении, как вдохновенно пишет русский эстетик, «стихийная, сама не знающая ни себя, ни своих целей воля вдруг покрывается блеском образов, как бы напрягается до формы, сгущается в форму, делится и концентрируется, получает строй и меру, из темного хаоса делается светлым телом космоса»²³³.

Феноменологическое усмотрение А. Ф. Лосевым символического характера чистого бытия музыки фундируется на музыкальном принципе «нераздельной органической слитости взаимопроникнутых частей бытия»²³⁴ и отсюда на фундаментальной замене исходного для всякого формально-логического анализа закона основания музыкально-логическим законом «самооснования» и «самообоснования». Музыка показывает себя идеальной целостностью, взаимным прорастанием всех её выразительных – музыкально-пространственных и временных – частей и моментов. Состоящая из звуков, ритма, динамики, мелодии, гармонии музыка не есть простая сумма или сочетание данных компонентов, а предстает рождением художественной целокупности, нераздельности и неизъяснимости. Музыка, подчеркивает А. Ф. Лосев, не пространна в смысле пространства физического, что лишь резче обнажает её гилетичность и проистекающую из последней *мифологически-символическую* образность. И именно символически, мистически и мифически воплощается сокрытая в музыке тайна, которая и есть предмет музыки.

Существенно для понимания музыкального символизма и то, что музыкальное бытие связано в первую очередь не с внешним, физическим, а со своим внутренним временем. Таковое Лосев характе-

²³² Тельчарова Р.А. Введение в феноменологию музыки. М. : ИФРАН, 1991. С. 104.

²³³ Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. С. 127.

²³⁴ Он же. Музыка как предмет логики. С. 230.

ризуется так же, как и специфическое музыкальное пространство, как «слитость внеположностей», как сплошное «теперь», «настоящее», тяготеющее к вечному и бесконечному. Во времени и через слуховое ощущение дается музыкальное число: мы слышим его смысловые очертания в метроритме, темпе, тембре, звуковысотности и других индикациях музыкальной плоти. При этом временное символическое развертывание музыкального числа накладывается на неподвижное, не длящееся – на духовный мир человека. И именно время объединяет в музыке движение и покой, раскрывая музыку как число, слитое со временем.

Выдающийся эстетик раскрывает всю глубину символизма истинного музыкального бытия, определяя последнее как *«всеобщенераздельное и слитно-взаимопроникновенное самопротивоборство субъект-объектного единства»*²³⁵. В этой нераздельности сливаются «субъектная индивидуальность» человека и «вещность» мира и происходит это именно в музыкальном пласте бытия. Глубинный союз субъектного и объектного начал является, и в этом мы согласны с мнением мыслителя, самым сокровенным, центральным в музыке, когда человек прозревает символическую слитость себя и предметного иного, себя и музыки, по сути сам становясь символической личностью и переживая свою символичность. Очень важно, кроме того, что автор отделяет подлинно музыкальное постижение от субъективно-психологических эмоций *по поводу* произведения, нивелирующих музыкальный предмет, детерминированных как обстоятельствами слушания, так и постоянно меняющимися *не* музыкальными мыслями и чувствами. Только *цельная*, неповторимая индивидуальность способна постичь музыку в её уникальности и самоценности, разглядеть символическое выражение невыразимой внутренней игры музыкального первообраза.

Таким образом, заслугой А. Ф. Лосева стало раскрытие им трех ипостасей, трех слоев музыкального произведения – логического, меонального и эйдетического. Музыка в его эстетике – это эйдос, предстающий в модусе символа – чувственного (алогического) выражения смысловой предметности, показывающего становление иного в эйдосе, – меонального «сплошно-текучего множества» (числа), с помощью чего эйдос самосозерцает свою диалектическую целостность.

²³⁵ Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. С. 243.

В этой своей *гилетической*, а не целостной явленности эйдоса, в этой скрытости «лика сокровенной бездны сущности»²³⁶ музыка показывает себя извечным художественно-символическим трансцендированием, пронизывающим нескончаемое творческое становление человека, неумной тягой к недостижимой идее, бесконечным раскрытием и нераскрытостью тайны бытия.

В процессе прояснения способа бытия художественного произведения мы выявили определенную общность рассмотренных идей. Она заключается в стремлении показать многослойность, полифоничность, открытость формы музыкального произведения для воспринимающего и анализирующего сознания.

В то же время, помещая философию музыки А. Ф. Лосева в концептуальное пространство подходов Р. Ингардена, Н. Гартмана, Г. Г. Шпета, а также некоторых иных феноменологических концепций искусства XX столетия, можно обнаружить, что в теории абсолютной музыки А. Ф. Лосева найдены и сформулированы основания чистого музыкального бытия, проясняющие и решающие многие проблемы, поставленные выдающимися эстетиками XX столетия. Так, Лосевым философски обоснованы и развиты идеи о символичности искусства, высказываемые Г. Г. Шпетом; в контексте музыкальной эстетики А. Ф. Лосева сразу же снимается проблема дихотомичности структуры бытия музыкального произведения, возникшая в трактовке Ингардена, так как музыкальное бытие согласно русскому мыслителю предстает субъект-объектным единством. Идеи А. Ф. Лосева также предвосхищают и подводят философскую основу под Сартрову идею неантисципующего воображающего сознания; ранее Р. Ингардена и Н. Гартмана А. Ф. Лосевым высказывается и претворяется в жизнь мысль о раскрытии сущности музыки с помощью концепций иных планов бытия.

В заключение необходимо отметить следующее. Художественное произведение является представителем автора в коммуникативной ситуации художественно-символического социального трансцендирования. Оно имеет характеристики *интенционального эстетического предмета*, обладает признаками незавершенности своего бытия, обнаруживает огромное число возможностей толкования своей многоплановой явленности воспринимающему сознанию. В то же время

²³⁶ Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики. С. 281.

произведение искусства предстает как самоценная, самоорганизующаяся, не зависящая в этом смысле от окружающей действительности структура.

Бытие художественного произведения имеет многослойный характер. Причина данной многослойности – сложные взаимоотношения духовного и материального аспектов бытия произведения, что проявляется, с одной стороны, в их нераздельности как цельном лике развития постоянно становящегося единства, а с другой – в постепенности перехода от чувственно-акустической (изобразительной, пластической) данности произведения к глубинным сущностным духовным характеристикам, и от них – к последней общезначимой, общечеловеческой, символической идее. Иными словами, несмотря на независимость, «отрешенность» произведения искусства от жизни, оно проявляет себя как одна из основ intersубъективного общения, функционирования социальных взаимоотношений.

Квинтэссенцией произведения искусства как социального феномена предстает символическое – выразительный принцип художественного бытия. Символика «разлита» в художественном творении: ею пронизаны все пространственные, временные, изобразительные компоненты художественной ткани, и общечеловеческую ценность они приобретают только будучи *художественно-эстетически, а не обыденно-психологически восприняты в цельном символическом контексте* (тогда как отдельно взятые и вне эстетического к ним отношения практически никакой значимости не имеют)²³⁷. Тем самым обнаруживается необходимость тщательного анализа характера аутентичных произведений искусства художественно-эстетического восприятия и интерпретации.

Основные термины и понятия

- Произведение искусства как интенциональный предмет; многослойность произведения искусства, «передний» и «задний» планы художественного произведения;

²³⁷ При этом уточним, что символическое отличается от чисто психического содержания сознания своей сугубо художественно-эстетической выразительной предметностью. Экспрессивное и логическое начала произведения обнаруживают себя необходимыми сторонами символического.

- «отрешенное бытие», фантазия, сигнификативность, символизм;
- эйдос, выражение, личность, энергия, сущность, имя, миф.

Контрольные вопросы

1. Как характеризует Р. Ингарден способы художественного (музыкального) произведения? Каковы основные характеристики интенционального художественного предмета?
2. Как позиционируется художественное произведение в эстетике Н. Гартмана?
3. В чем проявляется трансцендирующая природа способа бытия художественного произведения?
4. В чем сущность эстетической концепции Г. Г. Шпета? Какие функции искусства Шпет выделяет? Что нового вносит эстетическая теория русского мыслителя в понимание трансцендирования посредством искусства?
5. Место символа и символического в концепции музыки А. Ф. Лосева?
6. Каков генезис музыкального символизма?
7. Каков специфически музыкальный способ бытия художественной формы? В чем особенности музыкального символизма?

2.4. Художественное трансцендирование и художественно-эстетическое восприятие (на примере восприятия музыки)

Решая задачу исследования музыкально-эстетического восприятия как способа и «поля» художественно-символического социального трансцендирования, нельзя не учитывать наряду с уже выявленной символической целостностью музыки такие её черты, как полисемичность, неполная вербализуемость смыслов, экспрессивность. Рассмотрение данных и других особенностей музыкального произведения нуждается в применении особых ракурсов и адекватных методов их выявления. Феноменолого-эстетическая рефлексия восприятия художе-

ственного (музыкального) произведения находит такие подходы. В странстве осмысления представим концепции ведущих эстетиков данной традиции Р. Ингардена, А. Шюца, Н. Гартмана и Ж. П. Сартра.

Усматривая звуковую основу произведения музыки в конкретных звуках, Р. Ингарден подчеркивает, что фразы, предложения, разделы и т. д. – не основное в музыкальном восприятии, главное в котором направлено на «звуковые качества». Они, как утверждает Ингарден, «не принадлежат самому музыкальному произведению, являясь звуковыми “сочетаниями высшего порядка”»²³⁸.

Кроме акустических сущностей на постижение идеи сочинения влияют неакустические сущности. Одни из них – «эмоциональные качества», возникающие в самой музыке и неотждествляющиеся с психическими моментами эстетического переживания. Необходимо отметить, что введение понятия «эмоциональное качество» связано с потребностью наиболее адекватно охарактеризовать форму целостного и органичного бытия музыкального содержания. Однако будучи уверенным в существовании данной целостности, Ингарден сталкивается с проблемой обозначения её структуры. Философ говорит о том, что весьма трудно в доступных человеку определениях передать всю сложность и специфику того, как какое-либо «эмоциональное качество», например трогательность, выражается в музыкальном произведении. Заметим, что теория «эмоциональных качеств» может быть дополнена интонационной теорией музыки Б. Асафьева²³⁹, и именно интонационная трактовка «эмоциональных качеств» поможет внести ясность в загадку их воплощения в произведении музыки. Иными словами, развивая мысль Ингардена о взаимосвязи звуковых сочетаний и «эмоциональных качеств», мы считаем, что основной момент их «пересечения», «дом бытия» этой взаимосвязи – интонация – эмоционально-смысло-выразительное ядро музыки.

Польский феноменолог полагает, что музыкальное произведение трансцендентно по отношению к воспринимающему сознанию, а

²³⁸ *Ингарден. Р.* Музыкальное произведение и вопрос его идентичности // Исследования по эстетике. М. : Иностран. лит., 1962. С. 470.

²³⁹ *Асафьев Б. В.* Музыкальная форма как процесс. Кн. 1 – 2. Л. : Гос. муз. изд-во, 1963. С. 211 – 365.

«трансцендентностью второго порядка» выступает его исполнение²⁴⁰. Поэтому и исполнительская реализация, и восприятие музыки показывают себя по сути трансцендированием в форме эстетической конкретизации сочинения, прояснения и актуализации его содержания. В процессе исполнения происходит «“доопределение”, устранение мест неполной определенности, сведение к однозначности – одним словом, реализация заложенных в нотной записи возможностей»²⁴¹. Далее развертывание конкретизации продолжается в эстетическом восприятии произведения, которое есть «...содержательная сторона воспринимаемого сознанием предмета»²⁴². Процесс восприятия, кроме того, зависит от специфических условий восприятия и индивидуальных особенностей реципиента.

Отмеченные только что моменты показывают, что именно благодаря совместным усилиям исполнителя и реципиента осуществляются эмоциональное схватывание и творческое досоздание выразительной художественной предметности. Иными словами, художественно-символическое содержание, призванное аппрезентировать определенный род социальных трансценденций, раскрыть глубинные основания бытия, окончательно обретает свою реальность, действительную целостность не в нотном или словесном тексте, не на живописном полотне и не в скульптурном изваянии, а рождается как художественно-эстетическая целостность воспринимающего сознания – сознания и исполнителя, и слушателя.

Эксплицируя проблему восприятия музыкального сочинения, польский феноменолог опирается на собственную теорию «слуховых видов», которая вкратце сводится к следующему. В процессе исполнения музыка дается слушателю в слуховом ощущении как ряд «звуковых (слуховых) предметов». «Слуховые предметы» проявляются в «слуховых видах», которые, в свою очередь, базируются на «впечатлительных датах» (называемых Ингарденом «...качественными датами, которые испытываем тогда, когда нам предметно даны некоторые качественно определенные вещи или иные предметы»²⁴³). Один и тот

²⁴⁰ *Ингарден. Р.* Музыкальное произведение и вопрос его идентичности. С. 432.

²⁴¹ *Корыхалова Н. П.* Интерпретация музыки. Л. : Музыка, 1979. С. 84.

²⁴² *Ингарден. Р.* Музыкальное произведение и вопрос его идентичности. С. 28.

²⁴³ *Там же.* С. 431.

же звук может даваться в различных «слуховых видах», что зависит не только от разных индивидуальностей слушателей, но и от различия фаз, обстоятельств восприятия, настроения и внимания. Соответственно изменения в содержании «видов» влекут изменения в исполнении музыкального произведения и отсюда – в характере эстетической оценки. По выражению Ингардена, слушатель как бы «выслушивает», «вылушивает» предмет в качестве предмета эстетического восприятия.

Анализируя данную теорию, мы еще раз в данном случае с помощью Ингардена приходим к той известной и очевидной мысли, что всякое эстетически и художественно ценное произведение неизбежно *полисемантично*. Этот факт подтверждается существованием разных, но одинаково убедительных режиссерских и актерских «прочтений» того или иного или автора (например, В. Шекспира, А. П. Чехова и др.), наличием серьезных изменений в современных трактовках и традициях исполнения музыкальных произведений, созданных в прошлые столетия (например, сочинений И. С. Баха, В. А. Моцарта, Ф. Шопена и т. д.). Однако данная полисемия имеет более сложный генезис, чем это показывает Ингарден, генезис, который необходимо прояснить для правильного понимания специфики того символического содержания, которое образуется в процессе художественно-эстетического восприятия.

Во-первых, источником полисемии произведения служат глубокая интуиция, большая одаренность его творца, воплощающего в художественном творении всегда *гораздо большее содержание*, чем он сам в состоянии осознать. Но важно понимать, что художественная полисемия не выливается в анархию смыслов, а заключена в рамки, пускай даже и очень широкого, но определенного контекста, выход за пределы которого будет означать «потерю» произведения – искажение или даже отрицание сущностной его основы. Во-вторых, полисемия художественного творения обусловлена социально-историческим и культурным контекстом эпохи, в том числе историей «прочтений» произведения, когда из заложенной в художественном материале семантики и исторических вариантов интерпретаций избираются смыслы, актуальные именно для конкретной социально-исторической, культурной, intersubъективной ситуации. В-третьих, в определенной степени семантически ориентируют реципиента первичные интерпретаторы – режиссер и исполнитель, предлагающие в своей трактовке

собственное видение авторской концептуальной схемы, собственный вариант символично-смысловых соотношений (опять же детерминированный как индивидуальностью интерпретатора, так и «социоисторическим априори» (Т. Лукман). Наконец, в-четвертых, имеет огромное значение конечное восприятие слушателем, зрителем, читателем; играют важную роль все нюансы, связанные с этим процессом (его фазы, личностно-индивидуальные характеристики реципиента, мировоззрение и культурный уровень слушателя, настроенность на восприятие).

Именно данные четыре обстоятельства выступают причинами того, что *каждый раз* в каждом авторском или интерпретаторском исполнении, в каждом новом конечном восприятии создается *иная* символично-смысловая структура (что согласуется с такими принципами символической аппрезентации, сформулированными А. Шюцем и Т. Лукманом, как принцип ограниченного выбора носителя значения, принцип ограниченной способности к изменению значения, принцип неограниченной ступенчатости значения). При этом отличаться друг от друга данные семантико-символические структуры могут как весьма незначительно (например, в случае неоднократного восприятия одним и тем же человеком за относительно короткий период времени), так и весьма существенно, что обуславливается различием автобиографических ситуаций. Фактов, подтверждающих существование подобных радикально отличных трактовок и символично-смысловых структур, много, достаточно обратиться к истории музыкального исполнительства, истории литературы. Например, известно, что Татьяна из «Евгения Онегина» А. С. Пушкина символизировала для В. Г. Белинского женскую любовь, которую он считал истинным предназначением женщины. Для Д. И. Писарева же Татьяна оставалась лишь «неразвитой мечтательной девой»²⁴⁴. Тем не менее и при таком разбросе толкований смысловой и символической анархии не возникает, так как имеются два не допускающих произвол необходимых и достаточных объективных условия формирования всех этих восприятий и трактовок, а именно – закрепленный в материале определенного вида искусства *авторский продукт* и «со-

²⁴⁴ См.: Плеханов Г. В. Избранные философские произведения : в 5. т. М. : Соцэкгиз, 1958. Т. 5. С. 226 – 227.

циоисторическое *априори*» его создателя, первичных интерпретаторов и реципиентов.

Таким образом, в подходе Р. Ингардена представлены некоторые интересные перспективы рассматриваемой проблемы, которые, однако, потребовали переосмысления и развития. В целом, в поисках польского философа мы видим правильное понимание *интенциональной* специфики произведения искусства и его эстетического восприятия. Роман Ингарден убедительно показал, что существование эстетического предмета невозможно без эмоционально-чувственной активности личности высокой общей и эстетической культуры. В то же время необходимо указать на некоторые недостатки в позиции Р. Ингардена. В частности, феноменолог не усматривает в восприятии музыки (так же как и в способе бытия музыкального произведения) сложной многоуровневой структуры (он выделяет лишь два слоя) и это уменьшает возможности более тонкого и детального анализа данного процесса с выявлением в нем трансцензусов. Кроме того, несмотря на то, что ученик Гуссерля четко определяет значимость «интерсубъективного эстетического предмета», он все-таки, и в этом следует согласиться с И. В. Малышевым, не учитывает социальную сущность искусства и, в частности, музыки²⁴⁵.

Иной ракурс понимания музыкально-эстетического восприятия как «достраивающего» произведение, а также новые характеристики художественно-символического трансцендирования обнаруживаются в ходе рассмотрения социологии музыки А. Шюца. Осуществляя поиск философских оснований интерсубъективности и коммуникации, Шюц включает в контекст этих поисков изучение способа бытия музыкального произведения и его восприятия как возможного варианта функционирования реального процесса социальных взаимоотношений.

Интересно отметить, что исследования А. Шюца в области социологии музыки имеют большой резонанс в США. Например, у таких авторов, как Т. Клифтон, Ф. Смит, Бартоломью, наблюдается тенденция возвращения к мотивам, присутствующим у Шюца. В то же время Смит и Бартоломью ориентированы на феноменологию реаль-

²⁴⁵ Малышев В. Критика идеалистических теорий способа существования музыкального произведения // Вопросы культуры и искусства. М., 1974. Вып. XIV. С. 162.

ного звука (звук происходит до музыки), а Шюца, напротив, привлекает феноменологическое рассмотрение музыкального произведения как структурно-смыслового объекта²⁴⁶.

В работе «Совместное сотворение музыки» А. Шюц пишет: «Музыка представляет собой такой смысловой контекст, который не привязан к понятийной схеме. Тем не менее этот смысловой контекст может передаваться в коммуникации. Процесс коммуникации между композитором и слушателем обычно требует посредника: индивидуального исполнителя или группы соисполнителей. Всех этих участников связывают социальные отношения, имеющие весьма сложную и запутанную структуру»²⁴⁷.

Приведенная цитата демонстрирует, в чем мы согласны с итальянской исследовательницей творчества А. Шюца Н. Педоне, две ключевые позиции его философии музыки. Первая связана с тем, что музыка не может быть сведена к какой-либо конкретной концептуальной схеме, а представляет собой смысловой контекст; вторая предполагает, что «эта несводимость не препятствует коммуникативной направленности музыки в рамках структуры, созданной композитором, исполнителем и слушателем»²⁴⁸. Но что же кроется под понятием «музыкальный смысловой контекст», чем является музыка в Шюцевом понимании?

Мыслитель не отождествляет её с композитором и его жизнью, так как сразу же после своего создания музыкальное произведение начинает существовать отдельно от творца как автономная «смысловая сущность». Не тождественна музыка и нотному тексту, и, кроме того, сама система нотации не влияет на решение проблем музыкальной коммуникации. Шюц в этой связи замечает, что «социальная теория музыки должна опираться не на конвенциональный характер визуальных знаков, а на общую сумму того, что мы ... назвали музы-

²⁴⁶ *Smith F.J.* Experiencing of Musical Sound: A Prelude to a Phenomenology of Music (Musicology). London ; Paris : Routledge, 1979. 256 p. ; *Clifton T.* Music as Heard: a study in Applied Phenomenology. New Haven : Yale University press, 1983. 316 p.

²⁴⁷ *Шюц А.* Совместное сотворение музыки // Избранное: Мир, светящийся смыслом. С. 573.

²⁴⁸ *Pedone N.* Intersubjectivity, time and social relationship in Alfred Schutz's philosophy of music // *Axiomathes*, № 2, September 1995. P.198.

кальной культурой, на общем фоне которой осуществляются интерпретации этих знаков читателем или исполнителем»²⁴⁹. Наконец, не исчерпывается музыка и исполнением, которое наряду с нотной фиксацией выступает лишь посредником сообщения музыкальной мысли.

Согласно А. Шюцу музыкальное мышление принадлежит к тому типу деятельности, который реализуется в фантазии, может стать чем-то «идеально значимым», а также выступать фундаментальным способом «трансцендентального конституирования» (Шюц) и осмысления человеком своего положения в мироздании, постижения взаимосвязи с последним²⁵⁰. Иными словами, музыка идеальна, она принадлежит к той трансцендентной повседневному миру области конечного значения, которую социальный мыслитель в других своих работах называет областью грёз и фантазий. Но трансляция музыкальной мысли, отмечает философ, возможна только в повседневной реальности и только через коммуникацию, всегда выступающую в двух аспектах – как «схема выражения» размышлений и идей сообщаемого и как «схема интерпретации» этих идей реципиентом²⁵¹.

Мысль о существовании в коммуникации *разных* схем – с одной стороны схемы выражения, а с другой – схемы интерпретации, представляется нам чрезвычайно важной для осмысления процессов восприятия и трактовки художественного произведения как способов социального трансцендирования. Можно, во-первых, допустить, что в данных схемах заложены весьма схожие интенции относительно содержания музыкального произведения, при этом близость интенций слушателя интенциям автора мы объясняем наличием общей и музыкальной культуры реципиента.

Вообще, по мнению Шюца, большую роль в восприятии музыки играют именно характеристики культурного уровня слушателя, т. е. владение «некоторой рамой ссылок», благодаря которой реципиент в состоянии надделить смыслом то, что он слышит. Особенность этого социокультурного контекста в том, что основные его составляющие являются «нематериальными» для общей теории музыкального опыта и поэтому неспецифичны для музыки. Это значит, что данные эле-

²⁴⁹ Шюц А. Совместное сотворение музыки. С. 581.

²⁵⁰ Он же. Моцарт и философы // Избранное: Мир, светящийся смыслом. С. 596.

²⁵¹ Шюц А. Совместное сотворение музыки. С. 579.

менты могут быть различны при интерпретации того или иного музыкального произведения, меняться в зависимости от той или иной субкультуры или культуры в целом.

Во-вторых, можно предположить, что работает принцип взаимности перспектив, и системы релевантностей композитора и слушателя идеально соответствуют друг другу. Но даже в этой гипотетической ситуации композиторский смысловой «каркас» произведения никогда не будет идентичен тому, что в процессе постижения музыки возникнет в сознании слушателя, как не могут быть идентичны два человека. Произведение как схема и как её материализованное в исполнении или в сознании воплощение никогда не совпадают, художественный образ и символические значения, образованию которых он способствует, не тождественны. Это объясняет наличие зазора между субъективной интерпретацией и «оригинальным» произведением, снимает остроту поставленной Р. Ингарденом проблемы существования оригинала произведения как «идеального эстетического предмета» и свидетельствует о том, что в процессах музыкальной коммуникации музыка не столько воссоздается, репродуцируется, сколько *создается вновь*. Стало быть, вновь творится и символическая структура, и именно произведение вдохновляет слушателя на новое рождение значимых символов.

Существование музыки как трансцендентного объекта указывает на трансцендирующий характер её постижения. И именно такое сложное по своей структуре и разнонаправленное трансцендирование мы находим в процессах восприятия, интерпретации и исполнения музыкального произведения, описываемых Шюцем. Действительно, теоретик социальных наук считает, что музыкальный смысл разворачивается во внутреннем времени слушателя посредством политетической, «шаг за шагом» конституции. Именно в ходе подобного процесса, а не монотетически, не в одном, так сказать, импульсе схватывания музыкальные значения раскрываются реципиенту как единство. И именно в этом пошаговом конституировании, протекающем во *внутреннем* времени, «переживаются в одновременности два ряда событий: один – принадлежащий потоку сознания *композитора*, другой – потоку сознания *слушателя*, и эта одновременность создается разворачивающимся протеканием музыкального процесса»²⁵². Мы считаем,

²⁵² Шюц А. Совместное сотворение музыки. С. 587.

что такое «двойное» переживание невозможно без трансцензусов, проявляющихся в постоянных *переходах* от потока внутреннего сознания слушателя к потоку внутреннего сознания композитора и обратно. Именно эти переходы составляют необходимый элемент того, что А. Шюц считает самым главным для любой коммуникации, – «отношение взаимного настраивания», «переживание “Мы”».

Согласно социальному мыслителю участие исполнителя в процессе совместного сотворения музыки предполагает не только его совместное со слушателем творчество в потоках *внутреннего* времени, а также соизмерение с временем *внешним*. Та же особенность – наличие нескольких временных измерений – присуща коммуникативной структуре «исполнитель – исполнитель (исполнители)». Иначе говоря, коммуникативные отношения *исполнителей* и *слушателя* также предполагают функционирование механизмов трансцендирования.

Так, А. Шюц отмечает, что слушатель в ситуации совместного исполнения творит музыку *внутренне* (что не отменяет социального характера такого творения). Исполнители же постоянно соизмеряют свою игру с *внешним* временем, а их деятельность предстает сложно организованной и сопряженной с множеством моментов трансцендирования: «...действие каждого соисполнителя ориентируется не только мыслью композитора и отношением, связывающим его с аудиторией, но и, в порядке взаимности, переживаниями, которые имеет во внутреннем и внешнем времени его соисполнитель»²⁵³. Иными словами, музыканты-исполнители должны не только со-присутствовать во внутреннем времени музыки, исполняя свою партию и учитывая исполнение партии партнером, но и находиться во времени внешнем, вовлекаясь в длительность общего им потока творящего сознания, т. е. постоянно выходить за пределы собственного внутреннего музыкального сознания времени и опять туда возвращаться. Это возможно, как справедливо полагает Шюц, благодаря естественной ситуации лицом-к-лицу, в которой и свершается музыка (или же конструированию дирижёром возможностей такой ситуации).

Итак, ценным в Шюцевом анализе коммуникативного по природе и трансцендирующего по характеристикам совместного созидания музыки является то, что посредством него выявлено необходимое

²⁵³ Шюц А. Совместное сотворение музыки. С. 589.

условие любой коммуникации, преодолевающее социальную трансцендентность её участников – Мы-отношение. Верно Шюц раскрывает, по нашему мнению, и специфику музыкального времени, показывающего себя условием и важнейшей характеристикой трансцендирования в процессе передачи и восприятия музыкального содержания и, следовательно, условием и характеристикой всякой коммуникации. Весьма существенным представляется раскрытие социологом существенных черт коммуникации как таковой. Она протекает обязательно во внешнем мире и выстроена как определенный порядок событий. Этот порядок, в свою очередь, выступает «схемой выражения» информации, идущей от сообщаемого к принимающему сообщению, информации, которую последний может истолковать. При этом важно, что именно *политетичностью* коммуникации обеспечивается целостная темпоральная структура художественно-музыкального (и иного политетического коммуникативного) трансцендирования, представляющая как «... одновременность развертывающегося во внутреннем времени потока переживаний коммуникатора с происходящими во внешнем мире событиями, а также одновременность этих происходящих во внешнем мире политетических событий с интерпретационными переживаниями адресата, имеющими место в его внутреннем времени»²⁵⁴. Художественное социальное трансцендирование в аспекте сотворения музыки, иными словами, – это постоянные переходы от одних измерений времени к другим, сложно организованное и действительно, как говорит Шюц, запутанное взаимное перетекание внутренних модусов времени композитора, исполнителя, соисполнителя, слушателя, внешнего времени общего потока исполнения, внешней временной ситуации слушания музыки реципиентом или аудиторией. И гарантом целостности подобной структуры трансцендирования выступает именно политетичность.

Выделение философом характеристики темпоральности в музыкальном восприятии свидетельствует еще и о том, что восприятие музыки может происходить в психологическом и эйдетическом пространстве, не всегда «взывая» к абстрагирующим способностям сознания. То есть, несмотря на то, что смысловой контекст – опорные точки духовного музыкального содержания – все-таки задан структурой произведения, его выявление и сотворение музыки на этой основе

²⁵⁴ Шюц А. Совместное сотворение музыки. С. 591 – 592.

в большей степени зависят не от способности духовной рефлексии, а от возможности ощутить, почувствовать и развить данный контекст, не обязательно «облачая» его в словесно-логическую форму.

Однако в заключение отметим, что А. Шюц недооценивает роль исполнителя в процессе созидания музыки. Исполнитель не просто воссоздает внутренний поток сознания композитора и делает его доступным слушателю, изначально исполнитель – это реципиент, затем творец интерпретации и в то же время (самое главное) *эксперт* по толкованию музыки. Слушатель в процессе непосредственного восприятия нацелен в первую очередь именно на поток внутреннего времени исполнителя, именно сознание исполнителя для него имеет большую очевидность. И то, каким в итоге представит произведение в интенционально-темпоральной структуре сознания слушателя, в существенной степени определяется именно исполнителем.

Свободным духовным видением предстает восприятие искусства в теориях Н. Гартмана и Ж. П. Сартра.

Подход Н. Гартмана весьма интересен тем, что эстетическое восприятие в нём показывает себя действенным способом трансцендирования повседневной реальности путем восхождения к вершинам духовного созерцания, символического постижения сути бытия. Раскрывая свою позицию, Н. Гартман отмечает, что для полноценной реализации произведения искусства, для творческого воссоздания эстетического предмета необходимо забвение своего «я» и извлечение его из повседневности. Это становится возможным с помощью целостного эстетического восприятия. Таковое не является восприятием объективных взаимосвязей, предстает «не познающим реальность», раскрывает не чувственно данное; как игра, оно погружается в сферу фантазии, преодолевая при этом сферу действительности²⁵⁵. Посредством «считывания» восприятием внешних проявлений души человека открывается внутренний чувственный мир Другого, благодаря чему трансцендентность восприятия преодолевается, оно «становится “откровенным”» (Гартман). И, важно отметить, что откровение восприятия приобретает эстетический характер только тогда, когда «превосходит узнаваемое в жизни или же доступное чувствам, ломает гра-

²⁵⁵ Гартман Н. Эстетика. С. 70, 72.

ницы понятия и, следовательно, представляет характер “явления” в непривычном смысле...»²⁵⁶. Переживается такой особенный, необычный феномен, как красота.

Эстетическое восприятие выступает единством многих компонентов. Созерцание, наслаждение и оценка – три основные составляющие восприятия – не являются в нём первичными, а возникают как реакция на впечатление. Основная нагрузка в восприятии произведения искусства (в отличие от восприятия повседневного) ложится на созерцание, которое, однако, всегда слито с непосредственным восприятием и придает последнему некую духовную устремленность. Созерцание имеет два порядка: чувственное и возвышающееся над чувственным. Лишь созерцание второго порядка поднимает первое над обыденностью и придает ему особый эстетический характер (в чем обнаруживают, на наш взгляд, свое действие трансцендирующие механизмы сознания). Эти два рода созерцания последовательно включаются в эстетическое восприятие и протекают постоянно и одновременно, и именно их совместные усилия обеспечивают художественное созерцание. Оценка как еще один компонент восприятия также зависит от взаимодействия двух родов созерцания.

Одними из основных вопросов, волнующих Гартмана, выступают: как воспринимается нечувственно данное? Где кроется разгадка того, каким образом невидимое, «невоспринимаемое» становится самым важным в восприятии? Для нас эти вопросы также представляются важными, так как они напрямую связаны с прояснением специфики символической аппрезентации непосредственно воспринятого.

Отвечая на них, философ утверждает, что в восприятии исчезает разделение визуально данного и добавленного сознанием. Происходит это потому, что сознание человека не только воспринимает, но и создает «смелую абстракцию», отделяющую восприятие во время созерцания. В выделении невидимого основную роль играют два момента: во-первых, мгновенная связь переживаемого и, во-вторых, долго идущая во времени связь опыта. Объединяет эти ключевые пункты заинтересованность восприятия, а точнее, оценки, вносимые заинтересованностью нашего сознания.

В функционировании восприятия как целостности предметных и эмоциональных элементов всего сознания довольно отчетливо

²⁵⁶ Гартман Н. Эстетика. С. 73.

наблюдается действие механизмов трансцендирования и ясно прослеживается траектория трансцензусов. Фундаментальным основанием, отбирающим, направляющим и скрепляющим весь процесс восприятия, выступает откровение как «сила чувства ценности», причем ценности не эстетической, а, как полагает Н. Гартман, жизненной и нравственной прежде всего. В первичном эстетическом восприятии преобладают эмоции: моменты возбуждения, страха, требовательности, при этом подобное восприятие «...составляется из всего того, что более всего способно быть передатчиком значительного, значит, преимущественно из незаметных в ежедневном восприятии деталей»²⁵⁷.

Созерцание – это второй уровень, появляющийся уже на «включенном» эмоциональном. Здесь происходит «снятие» первоначального восприятия, увеличивается дистанция к предмету. Но эмоционально-динамическое не исчезает совсем, так как вступает в действие трехступенчатая схема: отрицание (в виде «снятости») – сохранение – поднятие на высшую ступень. Высшее созерцание выступает возможностью и реализацией раскрытия того содержания, которое невозможно было определить прежде. Оно совершается в одновременности с первоначальным восприятием и созерцанием первого порядка. На вершине же созерцания второго порядка стоят формы интуиции – «видения», которые превосходят мышление.

Таков путь превосхождения ограниченности (инаковости) повседневного восприятия и такова «схема восходящего сознания ценности в эстетическом акте»²⁵⁸. Необходимо заметить, однако, что подобное трансцендирование не приобретает строго однонаправленного характера, а выступает сложным, функционирующим по своим законам, диалектическим темпоральным процессом свободного витания, игры, переходов, возвратов, обменов, отборов, переключений на различные эпизоды восприятия (созерцание второго порядка, удовольствие, оценка и другие). Н. Гартман в этой связи отмечает: «...здесь господствует не простая временная последовательность, ... в созерцающем сознании все взаимно обусловлено и взаимозависимо, ... всякий обмен между ступенями и фазами сознания весьма часто ме-

²⁵⁷ Гартман Н. Эстетика. С. 86.

²⁵⁸ Там же. С. 88.

няет свое направление»²⁵⁹. Велика роль в данном обмене *опосредующей* функции восприятия, благодаря которой в эстетическом отношении выявляется наличие духовного взаимодействия особого рода. Оно обнаруживает себя в том, что более поздние фазы эстетического восприятия могут представляться более ранними, так как духовное прозрение опосредованно присутствует уже в первоначальных чувственных элементах восприятия.

Интересно также, что в связи с обнаружением особой специфики и богатой полифонии процессов восприятия Гартман пишет: «В современной психологии еще мало замечают эти вещи, не говоря уже о том, что они мало исследуются. Они могут быть также с трудом понимаемы, пока категории духовного бытия не разработаны. Но до этого при сегодняшнем положении дела и направлении интересов еще очень далеко»²⁶⁰. Мы считаем, что исследование «этих вещей» можно связать именно с исследованием трансцендирующих механизмов сознания, и именно трансцендирование выступает одной из тех нуждающихся в разработке категорий как духовного бытия человека, так и бытия социального.

Таким образом, в позиции Гартмана заложены важные методологические перспективы анализа трансцендирования сознания как диалектического социального процесса, происходящего во внутреннем времени и художественном пространстве сознания реципиента. Подход Н. Гартмана дополняет важные идеи Шюца о политестичности музыкального восприятия и диалектической игре временных измерений в этом процессе тем, что фокусирует внимание на содержательной стороне восприятия искусства и выявляет сущностные его моменты. Складывается также понимание того, что выход на уровень символического мышления в постижении произведения искусства оказывается сопряженным со всеми компонентами и стадиями восприятия, но особая роль в открытии «невыразимого» принадлежит механизмам откровения, опосредования, абстрагирования, высшего созерцания, проявляющим себя, что важно, только в трансцендирующем пространстве эстетического восприятия. Восприятие искусства, в котором характеристики духовного видения приобретают принципи-

²⁵⁹ Гартман Н. Эстетика. С. 82 – 83.

²⁶⁰ Там же. С. 83.

альное значение, становится связующим мостом, преодолевающим разобщенность внутреннего мира человека и мира общечеловеческих значений и ценностей.

Близкую к эстетической концепции Н. Гартмана теоретическую позицию демонстрирует Ж. П. Сартр. Для исследования экзистенциальных взаимосвязей Я и Другого философ привлекает аспект восприятия. В модусе восприятия Другой предстает именно через взгляд, глядение. И именно «взгляд» в Сартровом его понимании, как справедливо считает А. Шюц, обнаруживает себя одним из вариантов «отношения взаимного настраивания»²⁶¹, фундирующего коммуникацию.

В подобном Мы-отношении фундаментального открытия личности Другого «моей» личностью очень важную роль играет искусство и в первую очередь музыка с её интонационно-темпоральной природой. Музыкальное произведение в данном контексте предстает как процесс внутренней жизни человека, как попытка музыкально-эстетического выражения мистерии человеческого бытия. Поэтому Сартр призывает к фундаментальному постижению Другого включает в пространство постижения такое же фундаментальное познание музыкальной реальности и специфику ее восприятия человеком. В этом свете становится принципиально значимым поиск тонких нитей единения Я и произведения искусства как художественного Другого, моментов «личного присутствия» *«инаковости»* музыкального произведения во внутреннем мире человека, вся трансцендентно-трансцендирующая диалектика этого взаимодействия. И если А. Шюц выявил важные временные аспекты подобной взаимосвязи, то Ж. П. Сартр находит и другие её измерения.

Французский мыслитель провозглашает ирреальность произведений всех видов искусств – как музыки, поэзии, так и литературы. Однако в то же время Сартр выдвигает требование ангажированности искусства (в частности, литературы) – его активной вовлеченности в события. Но, считает философ, есть виды искусств, которые не могут и не должны быть ангажированными – это музыка и поэзия. Как отмечает Т. Б. Любимова, «эта принципиальная линия различия проходит по тому, как характеризуется отношение к означающей функции

²⁶¹ Шюц А. Совместное сотворение музыки. С. 575.

языка. Использование языка как означающего присуще прозе и чуждо поэзии...»²⁶².

Но в чем же заключается природа ирреальности художественного бытия? Прояснению этого вопроса способствует интересная и, как мы считаем, плодотворная мысль философа о воображающей функции сознания. Воображение конституирует, изолирует и неантиципирует ирреальность, представляя ее как реальность. Воображаемое согласно французскому мыслителю это сфера свободы, свободного творчества человека. Несмотря на то, что, как считает Сартр, существуют как реальный, так и ирреальный (воображаемый) миры, именно мир воображаемый является подлинным источником деятельности человека, именно этот мир служит мостом, ведущим в музыку. Музыка ирреальна в силу того, что, по мнению философа, ирреален «мысленный образ» художника, воплощенный в его материальном аналоге (т. е. в том, что принято называть музыкальным произведением). «Мысленный образ», полагает Сартр, и есть истинное музыкальное произведение, данное неизменно, раз и навсегда, и в этом смысле находящееся вне времени (хотя и обладающее своим внутренним временем) и по ту сторону реальности.

Музыкально-эстетический предмет формируется через трансцендирующий интенциональный акт воображающего сознания. Однако при восприятии активизируется не только воображающая, но и реализующая функция сознания. «Реализующее» сознание реципиента настроено на материальную данность произведения, а «воображающее» – свободно творит музыкально-прекрасное. Иными словами, в акте воображения человек практически создает новое произведение, исходным пунктом которого является воспринимаемый аналогон.

Предлагая идеи о «воображении как кардинальном определении личности»²⁶³ и свободы как возможности и условия человеческого бытия, Ж. П. Сартр тем самым утверждает веру в способность конституировать себя посредством трансцендирования, способность мыслить «ничто», провозглашает ценность каждого индивидуального

²⁶² Любимова Т. Б. Эстетическая концепция Ж. П. Сартра // Вопросы философии. 1982. № 4. С. 105.

²⁶³ Долгов К. М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. С. 201.

сознания. Музыкальное восприятие и мышление предстают, таким образом, творческой трансцендирующей сферой сознания человека, которая подразумевает переход от естественной установки сознания к особой, неантиципирующей позиции, возникающей благодаря деятельности воображения.

Мысль Сартра о неантиципирующем сознании представляется адекватной природе искусства. Действительно, в процессе восприятия художественных произведений велика роль свободного воображающего сознания, причем велика настолько, что без его наличия раскрыть глубины искусства невозможно. Сартр убедительно показал, что созерцание произведения музыки как обычной вещи реального мира, как некоего материального объекта не дает возможности схватить специфическое музыкальное бытие. Лишь приняв особый ирреальный ракурс, лишь обретя веру в способность мыслить «ничто», укоренившись в собственной субъективности и своем индивидуально-личностном стиле познания и понимания мира, сознание в силах конституировать воображаемый, существующий вне времени и пространства музыкально-эстетический объект.

Таким образом, к числу компонентов целостного художественно-символического социального трансцендирования как в аспекте художественного творчества, так и в аспекте художественного восприятия необходимо отнести неантиципирующее воображение, интенционально создающее воображаемый эстетический предмет, творящее произведение искусства как подлинно духовный феномен, а также диалектику воображающей и реализующей функций сознания.

Именно феноменологическая перспектива анализа позволяет понять, что трансцендирование в искусстве возможно путем преодоления отчуждения от истоков индивидуального и социального опыта художественного бытия; что оно осуществимо с помощью «перенастройки» деятельности сознания с «постороннего» (отстраненно-формального наблюдения) на вовлеченное конституирование художественной предметности, эмоционально-чувственное и интеллектуальное, индивидуальное и совместное переживание и наполнение художественным содержанием реальности собственного сознания.

Основные выводы по второй главе

Подводя итоги сказанному в данной главе, необходимо отметить, что среди возможных путей преодоления социальной трансцендентности ничем не заменимое место занимает путь трансцендирования посредством искусства, так как именно искусство аккумулирует в себе достаточно широкий спектр символов, аппрезентирующих многие трансценденции социальной жизни.

Художественное произведение трансцендентно повседневной реальности, и наибольшая «концентрация» трансцендентного обнаруживается в том слое художественного продукта, который Н. Гартман называет ирреальным. Именно на основе духовно-созерцательного, интуитивного охвата ирреального поэтому разворачивается символизация. Художественно-символические аппрезентации оформляются в ходе художественно-эстетического восприятия и обретают свою окончательную определенность в виде сложившейся художественно-эстетической интерпретации.

Специфическими особенностями социального трансцендирования посредством искусства выступают его *художественно-творческий* и *образно-символический* характер. При этом социальная природа подобного рода трансцендирования проявляется в том, что оно, будучи обусловленным запасом наличного знания, биографической ситуацией, интересубъективным знанием индивида, а также взаимностью перспектив, разворачивается непосредственно в *коммуникации*, основанной на *Мы-отношении* творца, посредника (когда это необходимо) и реципиента.

Сущностной *художественно-творческой* основой подобного трансцендирования выступают *художественно-эстетический* характер предметности (данной в сознании), её *интенциональность* (имеющая нозмо-нозтическую структуру), *идеальность* её бытия, *конкретность* в восприятии, *многослойность*, диалектическая взаимосвязь раскрытого (художественно-выразимого) и трансцендентного (невыразимого) в содержании творимого, или *символизм*, свобода и «беспредметность» творческого процесса, субъективно-неповторимое выразительное конституирование смыслов и значений, диалогизм, позиция «внеаходимости». Внехудожественной же основой социального трансцендирования выступает наличие жизненной (нравственной) ценности.

Для полноценного осуществления социокультурного трансцендирования художественного типа важно наличие *целостного* восприятия во всей «сплошности» его чувственно-выразительных и рациональных моментов. Необходима внеповседневная, *эстетико-феноменологическая установка* интенционального сознания как убежденность в очевидности, непосредственной явленности эстетического предмета во всей его гилетически-эйдетически-символической целостности. Погрузившись в меональность художественной ткани, нужно и дальше сохранять в восприятии изначальное единство эмоционально-наполненного и «умного», эйдетического наслаждения, т. е. не предаваться бездумному, слепому «эмоционированию», с одной стороны, и избегать слишком большой концентрации внимания на анализе формально-рациональных моментов произведения, с другой.

Необходимыми характеристиками и процессами такого интерпретирующего восприятия можно назвать, кроме интенциональности, темпоральность, рефлексивность, самоочевидность, эмпатию, творчество. Особое значение имеет последовательное и полное проведение феноменологической редукции, конечным этапом которой выступает интерсубъективная редукция, открывающая человеку многомерное полилогическое и поликультурное пространство жизненного мира. Самыми существенными компонентами трансцендирующего художественно-эстетического восприятия являются, кроме того, первичная эстетическая эмоция, целостный эмоционально-чувственный охват произведения (чувственное созерцание), нечувственное художественное созерцание, художественная фантазия, художественно-эстетическая оценка, опосредующие, абстрагирующие (Гартман), воображающие и реализующие (Сартр) механизмы сознания. И важно отметить, что именно как трансцендирование (в его процессуальности) художественно-эстетическое восприятие и интерпретацию характеризует восхождение сознания к высшим, нравственным ценностям жизни, а также (здесь трансцендирование предстает как механизм творчества) пространственные (относящиеся к пространству художественного восприятия) выходы за пределы, – «переключения» между эмоционально-чувственной и образно-выразительной сферами, с одной стороны, и опосредующе-абстрагирующей и неантиципирующе-воображающей, с другой.

Немаловажным предстает то обстоятельство, что вместе с феноменологической установкой социальное трансцендирование в ходе

художественно-эстетического восприятия и интерпретации ангажирует и естественную установку сознания. Действительно, во-первых, коммуникация по поводу произведения осуществляется именно в повседневности, во-вторых, постижение содержания и формы художественного продукта, его со-исполнение возможны не только как переходы между внутренним временем творца, исполнителя, реципиента, но как переходы от внутреннего к внешнему времени совместного сотворения искусства. Данные «переключения», кроме того, всегда реализуются в режиме реального времени, в режиме имеющихся и возникающих внешних ситуаций и событий. И как раз наличие в процессах восприятия, исполнения, интерпретации художественного произведения постоянных временных перетеканий, смены установок сознания с естественной на феноменологическую и наоборот служит еще одним основным признаком социального трансцендирования художественного типа. При этом целостность подобных трансцендирующих процессов обеспечивает *политетичность* коммуникации, её «пошаговое» развертывание.

Наконец, о специфике художественно-символической аппрезентации социальных трансцендентностей можно сказать следующее: 1) она обусловлена *полисемией* художественного произведения, а также *различиями в схеме выражения* спектра художественных смыслов творцом и *схеме придания им символических значений, их интерпретации* реципиентом; 2) содержание и структура символической ткани произведения в процессе восприятия могут как несущественно модифицироваться, так и претерпевать кардинальные изменения; 3) результатом преодоления социальной трансцендентности посредством художественно-символической аппрезентации выступает обретение новых смыслов, нового видения трансцендентности, появление её в ином качестве, освещенном социокультурно и индивидуально значимой художественной символикой и отсюда либо полное, либо частичное её «снятие».

Таким образом, художественно-символическое социальное трансцендирование показывает себя в двух основных аспектах, которые можно условно обозначить макроуровнем (или процессом) и микроуровнем (или механизмом) трансцендирования. Проявление трансцендирования на макроуровне – это аппрезентативное «снятие» напряженности при переживании социально трансцендентного со-

держания. Микроуровень художественного трансцендирования предстает как непосредственная «вплетенность» трансцензусов сознания в процессы художественного творчества, восприятия и интерпретации и отчетливо выявляется и эксплицируется при анализе феноменологических эстетических концепций. Посредством художественного трансцендирования на макро- и микроуровне рождается и раскрывается социокультурный мир – «мир, светящийся смыслом». Искусство – это человеческое, а значит, и социальное в человеке. Именно через творения искусства происходит символическое постижение жизненно важных, фундирующих общество констант, обретает стабильность и развивается социум.

Основные термины и понятия

- «Идеальный эстетический предмет», акустические и неакустические сущности, «дооформляющий» («достраивающий») характер художественного восприятия;
- схемы выражения и схемы интерпретации, внешнее и внутреннее время, коммуникативные отношения исполнителей и слушателя, политематичность и темпоральность музыкального восприятия;
- созерцание, наслаждение и оценка;
- ирреальность искусства, неантизация, воображающая и реализующая функции сознания.

Контрольные вопросы

1. Как трактует музыкальное восприятие Р. Ингарден?
2. Каковы основные моменты совместного сотворения музыки в интерпретации А. Шюца?
3. Расскажите, каким предстает процесс трансцендирования в анализе художественного восприятия Н. Гартманом?
4. В чем состоят основные положения эстетической концепции Ж. П. Сартра?
5. Как возможно трансцендирование в искусстве?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Трансцендирование, функционирующее в сфере религии, было обозначено как социальное трансцендирование религиозного типа (социально-религиозное трансцендирование). В нем выделены два основных вида процессов – социальное трансцендирование религиозно-антропологического типа (религиозно-антропологическое трансцендирование) и социальное трансцендирование нуминозного типа (нуминозное трансцендирование).

Социальное трансцендирование религиозно-антропологического типа реализует «неспецифически антропологическую функцию религии» (Т. Лукман) и характеризуется горизонтальной направленностью и повседневной интенцией, т. е. преодолением повседневных трансценденций.

Нуминозное трансцендирование представляет собой выход за пределы повседневной реальности, прорыв к высшим символам, священным смыслам, предельным значениям с опорой на «специфически религиозные репрезентации» (Х. Кноблаух) и на деятельность религиозных экспертов. Оно, таким образом, характеризуется вертикальной направленностью и внеповседневной интенцией.

Процессы религиозно-антропологического трансцендирования входят в состав многообразных процессов социального конструирования объективной и субъективной реальностей. Поняты широко, эти процессы представляют собой «неспецифически религиозные» трансцензусы, которые вместе с составляющими и процессами, совсем не религиозными, включающими и не включающими «выходы за пределы», образуют целостность конструирования социума.

Подобного рода трансцендирование проявляется в экстернализации, некоторых видах легитимации, в последовательной смене механизмов защиты символических универсумов, формировании мировоззрения, становлении социальных форм религии (во «внешнем» его измерении, связанном с тем влиянием, которое оказывают друг на друга религия и общество), интернализации, индивидуализации и формировании личностной идентичности, а также в диалогической форме трансцендирования «Я»-«Ты», порождающей новое бытие «Я»-«Ты» и его глубинный слой «Мы». Этот же религиозно-антропологический тип трансцендирования показывает себя необхо-

димым участником первичной и вторичной социализации, ресоциализации, имеет место в изменениях, происходящих в зазоре вторичной социализации и ресоциализации.

Понятое в узком смысле, процессы религиозно-антропологического трансцендирования также предстают «неспецифически религиозными», связанными с легитимацией социального порядка путем построения смысловых универсумов и выражаются в сигнификации и смысловой интеграции. Однако следует подчеркнуть, что в ходе социального конституирования и конструирования реальности все виды социального трансцендирования обнаруживают свою диалектическую связь. Поэтому, например, построение институционально фундированного *религиозного* символического универсума включает в себя наряду с объективирующими процессами смешанное социально-религиозное трансцендирование, т. е. сочетающее религиозно-антропологическую и нуминозную интенции, горизонтальное и вертикальное направления и характеризующееся отходом, дистанцированностью от повседневного опыта.

Нуминозное трансцендирование имеет место в ходе конструирования символических (преимущественно религиозных) универсумов, интернализации религиозных значений, формирования личности, социализации, становления личностной идентичности, индивидуализации, общения и создания вероятностных структур, обнаруживается в образовании индивидуальных систем высших смыслов бытия. Нуминозные «выходы за пределы», кроме того, присутствуют в становлении социальных форм религии (являя «внутренний» его аспект – создание иерархических религиозных систем, духовно-религиозной вертикали) и в трансцендировании вовнутрь как вхождении души в духовное бытие.

Существует и еще один, особый пласт религиозного трансцендирования – непосредственная устремленность Я к Другому и в качестве Другого – к Богу, развертывающаяся в форме сокровенного диалога. На этом уровне происходит как бы «перерастание» *религиозно-антропологического трансцендирования «Я»-«Ты» в нуминозное трансцендирование «Я» к Богу*. В этом «выхождении за пределы» обнаруживается исконная неразрывная связь человеческой личности и личностного аспекта Абсолюта, когда «Я» конституируется только в непосредственной соотнесенности с Божественным «Ты».

Высвечен также один из самых показательных образцов целостности социального и индивидуального начал в религиозном трансцендировании – Богочеловечность, которая знаменует собой связь соборного «мы» человечества и Бога и осуществляется с помощью «эмпирически-реальной» и «сущностно-мистической» ипостасей христианской церкви (предстающих проводниками как религиозно-антропологического, так и нуминозного трансцендирования). В помощи, оказываемой церковью, весьма существенную роль играет церковное богослужение, литургия, в ходе которой совершаются «солидарная молитва» и таинство – проявления нуминозного трансцендирования. При этом важным подспорьем последнему выступает религиозное искусство.

Однако искусство само предстает самостоятельной формой и сферой социального трансцендирования. При этом в книге выделяются «макроуровень» и «микроуровень» функционирования последнего. Первый – это уровень художественно-символического аппрезентативного «снятия» напряженности при переживании социально-трансцендентного содержания. Второй – уровень непосредственной «встроенности» трансцензусов сознания в процессы художественного творчества по созданию, восприятию и интерпретации произведения искусства. Трансцендирование на этих уровнях взаимосвязано, неосуществимо одно без другого.

Характеризуя «макроуровень» художественных трансцензусов, необходимо отметить, что искусство как одна из множественных конечных областей значения трансцендентно повседневной реальности содержит определенный комплекс трансцендентных переживаний, закрепляемых в ирреальном слое художественного продукта. Именно на основе духовно-созерцательного, интуитивного охвата ирреального поэтому разворачивается аппрезентирующая художественная символизация трансцендентностей.

Художественно-символические аппрезентации оформляются в ходе художественно-эстетического восприятия и обретают свою окончательную определенность в виде сложившейся художественно-эстетической интерпретации. Для подобного «прояснения» трансцендентностей необходим решительный выход за пределы обыденных установок, что реализуется в искусстве *через создание художественного произведения, его восприятие и интерпретацию*. Трансцендирова-

ние в искусстве является двойным – *интерсубъективно-символическим* и *художественно-символическим*, в своем механизме оказываясь *двойной аппрезентацией*, так как Мы-отношением, которое уже само по себе символически аппрезентирует сознание партнеров по ситуации совместного создания художественного произведения, художественно-символически аппрезентируется поток переживаний творца. При этом характер художественно-символической аппрезентации обусловлен *полисемией* художественного произведения, *различиями в схеме выражения* спектра художественных смыслов творцом и *схеме придания им символических значений* реципиентом (отсюда содержание и структура символической ткани произведения в процессе восприятия могут как несущественно модифицироваться, так и претерпевать решительные изменения), а результатом преодоления социальной трансцендентности выступает обретение нового видения трансцендентности, его освещение социально и индивидуально значимой художественной символикой и отсюда либо полное, либо частичное её «снятие».

Подчеркивая особенности художественного трансцендирования на «микроуровне», важно отметить, что рассмотренное в аспектах художественного творчества в целом и художественного творчества как создания произведения искусства, оно показывает сопряженность с весьма широким набором характеристик. Кроме того, трансцендирование художественного типа обнаруживается не только в сфере искусства, но и за её пределами. Так, с одной стороны, закономерности художественного творчества усматриваются в эволюции жизни и становлении человеческой фазы данной эволюции, с другой – они раскрывают свои большие возможности в прозрении истины сущего и установлении диалогической среды социального трансцендирования. Важнейшими для трансцендирования закономерностями предстают диалектическая взаимосвязь художественно-выразимого и невыразимого (трансцендентного) в содержании творимого, т. е. *символизм*, свобода и «беспредметность» художественно-творческого процесса, субъективно-неповторимое выразительное конституирование смыслов и значений, позиция «внезаходимости».

Позиционируемое в аспекте художественного восприятия и интерпретации, художественное трансцендирование демонстрирует фундированность на своеобразной диалектической «игре», постоян-

ных временных «перетеканиях» сразу двух измерений, двух установок сознания – *эстетико-феноменологической и естественной*. Эстетико-феноменологическая установка предстает убежденностью в очевидности, непосредственной явленности эстетического предмета во всей его гилетически-эйдетически-символической целостности. Естественная установка сознания связана с *коммуникативно-политетическим процессом* (имеющим место только в повседневности) совместного сотворения произведения искусства, осуществляющимся в режиме реального времени, в условиях внешних ситуаций и событий.

Художественное трансцендирование имеет место только в пространстве *целостности*, гармонического единства художественно-эстетического наслаждения и «умного», эйдетического художественно-эстетического понимания. Важнейшими конституэнтами такого рода единства необходимо считать интенциональность, темпоральность, эпохэ, рефлексию, самоочевидность, эмпатию, творчество, феноменологическую редукцию, первичную эстетическую эмоцию, целостные художественные чувственный и нечувственный типы созерцания, художественную фантазию и художественно-эстетическую оценку, опосредующе-абстрагирующие и воображающе-реализующие механизмы сознания. При этом именно восхождение художественно-эстетического сознания к высшим ценностям и смыслам, а также «выходы за пределы», «переключения» между эмоционально-чувственной и образно-выразительной сферами, с одной стороны, и опосредующе-абстрагирующей и неантиципирующе-воображающей, с другой, убедительно доказывают трансцендирующий характер художественно-эстетического восприятия и интерпретации.

При рассмотрении способа бытия произведения искусства выявлены такие необходимые условия и основания художественного трансцендирования на «микроуровне», как *художественно-эстетический* характер предметности (данной в сознании), её *интенциональность, идеальность, многослойность* и *конкретность* в восприятии; раскрывается принципиальная незавершаемость художественной интерпретации с функционирующими в ней трансцензусами. Такая незавершаемость выражается в огромном числе возможностей толкования многоплановой явленности произведения искусства воспринимающему

сознанию; проявляется как в незначительных, так и в кардинальных изменениях принятой в определенную культурно-историческую эпоху интерсубъективной трактовки произведения.

В целом специфика социального трансцендирования художественного типа состоит в его *художественно-творческой и образно-символической природе* и всесторонне раскрывается на основе анализа особенностей художественного творчества, художественного произведения как результата художественно-творческой деятельности его создателя, художественно-эстетического восприятия и интерпретации как процесса и результата со-творения художественного произведения.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Аринин, Е. И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа : монография / Е. И. Аринин. – Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1998. – 297 с.

2. *Бергер, П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 323 с. – ISBN 5-85691-036-2.

3. *Бердяев, Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Царство Духа и Царство Кесаря / сост. и послесл. П. В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – М. : Республика, 1995. – С. 164 – 286. – (Мыслители XX века).

4. *Он же.* О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев // Царство Духа и Царство Кесаря / сост. и послесл. П. В. Алексеева ; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – М. : Республика, 1995. – С. 3 – 162. – (Мыслители XX века).

5. *Он же.* Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев ; сост., предисл. А. В. Вадимова. – М. : Книга, 1991. – 448 с.

6. *Он же.* Философия свободы / Н. А. Бердяев. – М. : МКС Плюс, 1990. – 288 с.

7. *Он же.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н. А. Бердяев. – Париж : «Умка-Press», 1934. – 191 с.

8. *Гартман, Н.* Эстетика / Н. Гартман ; пер с нем. Т. С. Батищевой [и др.] ; под ред. А. С. Васильева. – Киев : Ника-Центр, 2004. – 640 с. – ISBN 966-521-264-8.

9. *Гегель, Г. Ф. В.* Эстетика : в 4 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Искусство. – Т. 1. 1968. – 312 с.

10. *Он же.* Эстетика : в 4 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Искусство. – Т. 2. 1969. – 328 с.

11. *Дюфрен, М.* Введение. Эстетический опыт и эстетический объект / М. Дюфрен ; пер. с фр. В. В. Золотухина и Е. В. Золотухиной-Аболиной // HORIZON. Феноменологические исследования. – 2014. – Вып. 2. – Т. 3. – С. 161 – 176.

12. *Ингарден, Р.* Музыкальное произведение и вопрос его идентичности / Р. Ингарден // Исследования по эстетике. – М. : Иностран. лит., 1962. – С. 403 – 570.

13. *Йоас, Х.* Будущее христианства / Х. Йоас // Социологические исследования. – 2009. – № 11. – С. 78 – 88.

14. *Он же.* Действие – это состояние, в котором существуют люди в мире / Х. Йоас // Социологические исследования. – 2010. – № 8. – С. 112 – 122.

15. *Кант, И.* Критика способности суждения // Соч. В 8 т. Т. 5. – М. : Чоро, 1994. – 414 с. – ISBN 5-8497-0005-6.

16. *Латышева, Ж. В.* К вопросу о дефиниции и типологии трансцендирования / Ж. В. Латышева // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. – 2012. – Т. 18. – № 2. – С. 45 – 48.

17. *Она же.* Некоторые аспекты понимания религии в социологии религии Т. Лукмана / Ж. В. Латышева // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. – 2012. – Т. 18. – № 3. – С. 24 – 27.

18. *Она же.* Социальная трансцендентность искусства и социальное трансцендирование художественного типа / Ж. В. Латышева // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: «Гуманитарные и социальные науки». – 2013. – № 3. – 50 – 56.

19. *Она же.* Социальные аспекты трансцендирования в контексте теории коммуникации Н. Лумана / Ж. В. Латышева // Ученые записки Орловского государственного университета. – 2012. – № 2 (46). – С. 88 – 93.

20. *Она же*. Социально-феноменологические составляющие концептуализации категории социального трансцендирования / Ж. В. Латышева // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. – 2013. – Т. 19 – № 2. – С. 76 – 79.

21. *Она же*. Социальный аспект трансцендирования в искусстве / Ж. В. Латышева // Вестник Поморского университета. Серия: «Гуманитарные и социальные науки». – 2010. – № 10. – С. 130 – 136.

22. *Она же*. Феномен трансцендирования (историко-философский и социальный аспекты) : монография / Ж. В. Латышева. – Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2012. – 149 с. – ISBN 978-5-9984-0205-0.

23. *Лобазова, О. Ф.* Концепции религиозности в системе социально-философского знания / О. Ф. Лобазова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. – № 2. – С. 191 – 201.

24. *Она же*. Особенности индивидуальной религиозности / О. Ф. Лобазова // Международный научно-исследовательский журнал. – 2015. – Ч. 2. – № 4 (35). – С. 69 – 71.

25. *Она же*. Религиозность современного российского общества: социально-философский анализ : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 / Лобазова О. Ф. – М., 2010. – 314 с.

26. *Лосев, А. Ф.* Диалектика мифа / А. Ф. Лосев ; сост., общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. – М. : Мысль, 2001. – 559 с. – (Философское наследие). – ISBN 5-244-00969-9.

27. *Он же*. Диалектика художественной формы / А. Ф. Лосев. – М. : Академ. Проект, 2010. – 415 с. – ISBN 978-5-8291-1191-5.

28. *Он же*. Музыка как предмет логики / А. Ф. Лосев // Из ранних произведений. – М. : Правда, 1990. – С. 195 – 390. (Серия «Из истории отечественной философской мысли»).

29. *Он же*. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1976. – 367 с.

30. *Он же*. Проблема художественного стиля / А. Ф. Лосев. – Киев : Collegium : Киев. академия евробизнеса, 1994. – 288 с.

31. *Лукман, Т.* Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» / Т. Лукман ; пер. с нем. Е. Костровой и И. Забаева // Социологическое обозрение. – 2014. – Т. 13. – № 1. – С. 139 – 154.

32. *Луман, Н.* Дифференциация / Н. Луман ; пер. с нем. Б. Скуратова. – М. : Логос, 2006. – 320 с. – ISBN 5-8163-0061-X.

33. *Он же*. Медиа коммуникации / Н. Луман ; пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М. : Логос, 2005. – 280 с. – ISBN 5-8163-0061-X.
34. *Он же*. Реальность массмедиа / Н. Луман ; пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М. : Праксис, 2005. – 256 с. – (Серия «Образ общества»).
35. *Маслоу, А. Г.* Новые рубежи человеческой природы / А. Г. Маслоу ; пер. с англ. Г. А. Балла, А. П. Попогребского ; под общ. ред. Г. А. Балла, А.Н. Киричука, Д. А. Леонтьева. – М. : Смысл, 1999. – 425 с. – (Серия «Золотой фонд мировой психологии»).
36. *Он же*. Мотивация и личность / А. Маслоу. – 3-е изд., стер. – СПб. : Питер, 2003. – 352 с. – (Серия «Мастера психологии»).
37. *Матушанская, Ю. Г.* Аутопойезис библейской философско-исторической концепции как мировоззренческой основы западной цивилизации : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 / Матушанская Ю. Г. – Архангельск, 2015. – 382 с.
38. *Налимов, В. В.* Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности / В. В. Налимов. – М. : Прометей : МГПИ им. Ленина, 1989. – 288 с.
39. *Павлов, И. И.* Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного / И. И. Павлов // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. – СПб. : Алетейя, 2013. – С. 205 – 236. – ISBN 978-5-90670-512-9.
40. *Пелипенко, А. А.* Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы. Ч. 1 / А. А. Пелипенко // Личность. Культура. Общество. – 2009. – Т. 11. – Вып. 2. – № 48 – 49. – С. 152 – 165.
41. *Он же*. Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы. Ч. 2 / А. А. Пелипенко // Личность. Культура. Общество. – 2009. – Т. 11. – Вып. 3. – № 58. – С. 137 – 151.
42. *Руткевич, Е. Д.* Томас Лукман / Е. Д. Руткевич // Современная американская социология : сб. ст. / под ред. В. И. Добренкова. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 227 – 250.
43. *Рыбакова, О. Б.* Религиозный аспект легитимации / О. Б. Рыбакова // Политика и Общество. – 2014. – № 1 (109). – С. 40 – 46.
44. *Рыжов, Ю. В.* Религия, наука и искусство в системе культуры / Ю. В. Рыжов // Г. М. Балим, В. П. Рыжов, Ю. В. Рыжов. Проблемы системного анализа культуры. – Таганрог : Изд-во ТРТУ. – С. 43 – 126.

45. Семёнов, В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии / В. Е. Семёнов. – М. : Рос. полит. энцикл., 2012. – 687 с.
46. Силантьева, М. В. Философия культуры Н. А. Бердяева и актуальные проблемы современности : монография / М. В. Силантьева. – М. : Гос. акад. славян. культуры, 2005. – 220 с. – ISBN 5-8208-0041-9.
47. Она же. Экзистенциальная диалектика Н. Бердяева как метод современной философии : монография / М. В. Силантьева. – М. : Гос. акад. славян. культуры, 2004. – 228 с. – ISBN 5-8208-0040-0.
48. Она же. Экзистенциальные проблемы этики творчества Николая Бердяева : монография / М. В. Силантьева. – М. : Гос. акад. славян. культуры, 2002. – 124 с. – ISBN 5-8008-0038-0.
49. Слободчиков, В. И. Реальность субъективного духа / В. И. Слободчиков // Человек. – 1994. – № 5. – С. 21 – 38.
50. Смирнова, Н. М. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки» (феноменологические мотивы в современном социальном познании) / Н. М. Смирнова. – М. : ИФРАН, 1997. – 222 с. – ISBN 5-201-01932-3.
51. Тельчарова, Р. А. Введение в феноменологию музыки / Р. А. Тельчарова ; отв. ред. К. М. Долгов. – М. : ИФРАН, 1991. – 214 с.
52. Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника / Е. А. Торчинов. – СПб. : Петерб. востоковедение, 1997. – 384 с. – ISBN 5-85803-078-5.
53. Фейнберг, Е. Л. Наука, искусство и религия / Е. Л. Фейнберг // Вопросы философии. – 1997. – № 7. – С. 54 – 62.
54. Флоренский, П. Детям моим. Воспоминанья прошлых лет. Генеалогические исследования; Из соловецких писем. Завещание / П. Флоренский ; предисл. и коммент. игум. Андроника (Трубачева). – М. : Моск. рабочий, 1992. – 559 с. – (Голоса времен).
55. Он же. Иконостас / П. Флоренский. – М. : АСТ, 2005. – 203 с. – ISBN 5-17-005831-4.
56. Он же. Магичность слова / П. А. Флоренский // Соч. : в 2 т. – М. : Правда, 1990. – Т. 2 : У водоразделов мысли. – С. 252 – 273.
57. Он же. Мысль и язык / П. А. Флоренский // Соч. : в 2 т. – М. : Правда, 1990. – Т. 2 : У водоразделов мысли. – С. 120 – 124.
58. Он же. Имеславие как философская предпосылка / П. А. Флоренский // Соч. : в 2 т. – М. : Правда, 1990. – Т. 2 : У водоразделов мысли. – С. 281 – 321.

59. *Он же*. На Маковце / П. А. Флоренский // Соч. : в 2 т. – М. : Правда, 1990. – Т. 2 : У водоразделов мысли. – С. 17 – 23.

60. *Хабермас, Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас : пер. с нем. ; под ред. Д. В. Скляднева. – СПб. : Наука, 2001. – 381 с. – ISBN 5-02-026810-0.

61. *Хайдеггер, М.* Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления : пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 221 – 238.

62. *Он же*. Время и бытие / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления : пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 391 – 406.

63. *Он же*. Исток художественного творения / М. Хайдеггер // Западная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Трактаты, статьи, эссе / сост., общ. ред. Г. К. Косикова. – М. : Изд-во МГУ, 1987. – С. 264 – 312. – (Университетская библиотека).

64. *Шпет, Г. Г.* Эстетические фрагменты / Г. Г. Шпет // Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина – М. : Рос. полит. энцикл., 2007. – С. 173 – 287. – ISBN 5-8243-0656-7.

65. *Он же*. Проблемы современной эстетики / Г. Г. Шпет // Искусство. – 1923. – № 1. – С. 78.

66. *Шюц, А.* Моцарт и философы / А. Шюц // Избранное: Мир, светящийся смыслом : пер. с нем. и англ. – М. : Рос. полит. энцикл., 2004. – С. 595 – 615. – ISBN 5-8243-0513-7.

67. *Он же*. Символ, реальность и общество / А. Шюц // Избранное: Мир, светящийся смыслом : пер. с нем. и англ. – М. : Рос. полит. энцикл., 2004. – С. 456 – 529. – ISBN 5-8243-0513-7.

68. *Он же*. Совместное сотворение музыки / А. Шюц // Избранное: Мир, светящийся смыслом : пер. с нем. и англ. – М. : Рос. полит. энцикл., 2004. – С. 573 – 594. – ISBN 5-8243-0513-7.

69. *Яблоков, И. Н.* Социология религии : монография / И. Н. Яблоков. – М. : Мысль, 1979. – 182 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
Глава 1. РЕЛИГИОЗНЫЕ ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ	6
1.1. Специфика и типология трансцендирования в религии	6
Основные термины и понятия	22
Контрольные вопросы.....	22
1.2. Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в процессах социального конструирования объективной реальности.....	23
Основные термины и понятия	38
Контрольные вопросы.....	38
1.3. Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в процессах социального конструирования субъективной реальности	39
Основные термины и понятия	54
Контрольные вопросы.....	54
1.4. Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в процессах становления и развития социальных форм религии	55
Основные выводы по первой главе.....	68
Основные термины и понятия	71
Контрольные вопросы.....	71
Глава 2. ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ	72
2.1. Особенности и типы трансцендирования в искусстве	72
Основные термины и понятия	80
Контрольные вопросы.....	80
2.2. Место, роль и специфика художественного творчества в художественном трансцендировании	81
Основные термины и понятия	93
Контрольные вопросы.....	93
2.3. Производство искусства в «Мы-отношении» трансцендирования в искусстве (на примере музыкального произведения).....	93
Основные термины и понятия	112
Контрольные вопросы.....	113

2.4. Художественное трансцендирование и художественно-эстетическое восприятие (на примере восприятия музыки)	113
Основные выводы по второй главе.....	131
Основные термины и понятия	134
Контрольные вопросы.....	134
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	135
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	140

Учебное издание

ЛАТЫШЕВА Жанна Вячеславовна

РЕЛИГИОЗНОЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ
КАК СОЦИАЛЬНЫЕ ФЕНОМЕНЫ

Учебное пособие

Редактор А. П. Володина

Технический редактор А. В. Родина

Корректор О. В. Балашова

Компьютерная верстка Е. А. Кузьминой

Выпускающий редактор А. А. Амирсейидова

Подписано в печать 28.06.18.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 8,60. Тираж 50 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.