

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

Ж. В. ЛАТЫШЕВА

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ

Учебное пособие



Владимир 2019

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 кафедры религиоведения
Казанского (Приволжского) федерального университета
Ю. Г. Матушанская

Издается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Латышева, Ж. В.

Л27 Социально-философские аспекты трансцендирования : учеб.
пособие / Ж. В. Латышева ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г.
Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2019. – 172 с.
ISBN 978-5-9984-1016-1

Рассмотрены основные философские и социологические парадигмы трансцендирования, созданные в периоды Нового и Новейшего времени и позволяющие выявить социально-философскую составляющую этого сложного, многомерного процесса.

Предназначено для студентов 1, 2, 3-го курсов направления 47.03.03. – Религиоведение, 2, 3, 4-го курсов специальности 47.03.01. – Философия, аспирантов, проводящих исследования по философским специальностям. Может быть использовано при преподавании дисциплин «История философии», «Философия религии», «Феноменология религии», «Социология религии», «Социальная философия», «Религиозная антропология», «Философская антропология», «Эстетика» и др.

Рекомендовано для формирования профессиональных компетенций в соответствии с ФГОС ВО.

Библиогр.: 5 назв.

УДК 111.8
ББК 87.701.5

ISBN 978-5-9984-1016-1

© ВлГУ, 2019

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблема трансцендирования прочно «встроена» в огромный спектр важнейшей философской и социальной проблематики. Эта проблематика – «вечные вопросы» человеческого существования, смерти и бессмертия, познания, веры и понимания, нравственных и художественно-эстетических исканий, свободы и творчества, личного и социального развития и их взаимодействия. Кроме того, это проблемы либо вновь возникающие, либо уже известные, но резко обостряющиеся в связи с теми грандиозными трансформациями, которые претерпевают в Новейшее время человек и общество. Так, особую актуальность сегодня приобретает проблема идентичности человека. Её острота обусловлена безудержной гонкой научных и технических открытий, информационных и биотехнологических свершений, которые основательно размывают представления об истинной сути человека, и жизненно необходимым поэтому становится выявление специфических признаков и сложной структуры человеческой самотождественности¹.

Не меньшую опасность представляет ситуация «раскультирования» субъекта современного общества², невостребованности, «забвения» духовности, неготовности общества и его членов к «внутренним» усилиям во всех их позитивных проявлениях. В эпоху Интернета, глянца, рекламы, иных проявлений массового общества и массовой культуры духовность либо замещается «существом техники»³, либо выхолащивается до симулякров, либо растворяется в киберре-

¹ См. например: *Самохвалова В. И.* К пониманию человека в его человеческой идентичности // *Полигнозис*. 2009. № 2 (35). URL: <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=476> (дата обращения: 29.10.2017).

² *Королёв В. К.* Постсоветский человек как объект гуманизации: к постановке проблемы // *Научная мысль Кавказа*. 2014. № 1 (77). С. 21 ; *Его же.* К вопросу о субъекте модернизации // *Проблемы российской модернизации*. Вестник РМИОН. Ростов н/Д : Альтаир, 2012. С. 91 – 122.

³ *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления* : пер. с нем. М. : Республика, 1993. С. 237 ; *Эллюль Ж.* Другая революция // *Новая технократическая волна на Западе*. М. : Прогресс, 1986. С. 147 – 152.

альности⁴. Утрачивается также целостное и многомерное мировоззрение, вырождаясь в «одномерность»⁵ и «герметизм»⁶ сознания. При этом разрушается прежде всего основание мировоззренческого единства – система высших неутилитарных ценностей, утрачивается её трансцендентальный характер⁷. Место этой системы начинает занимать постмодернистская мозаичность, фрагментированность, калейдоскопичность разнородной информации, не складывающейся в единую ценностно-смысловую иерархию.

Особую актуальность в этой связи приобретают слова П. А. Сорокина о наступившей эпохе разложения чувственного типа общества, ориентированного на материальное благополучие, чувственные ценности, телесные удобство и удовольствие, власть, славу. В таком социуме создается немало технологий, способствующих повышению качества чувственно-материальной жизни, но в нем не наблюдается достижений в деле выработки путей и способов духовного преобразования человека, созидания «сверхчувственных ценностей Царства Божия»⁸, не складывается благоприятных условий для разработки «идеалистической, мистической и сверхчувственной систем философии»⁹.

Однако согласно немецкому социологу Н. Луману потеря мировоззренческой цельности и единого сверхчувственного стержня в жизни общества – неизбежный процесс, так как больше не существует единой, надзирающей за всем религиозной инстанции и, следовательно, нет и «целостности» как средневекового идеала. В современном «дифференцированном обществе» социальные subsystemы превращаются в специализированные аутопойетические (самовоспроизводящиеся) системы, которые характеризуются самореференцией (соотнесением системы с самой собой) и инореференцией (соотнесением

⁴ *Лири Т.* Семь языков Бога. Киев ; М. : Janus books, 2002. С. 185, 188.

⁵ *Маркузе Г.* Одномерный человек : пер. с англ. А. А. Юдиной. М. : АСТ : Ермак, 2003. С. 121 – 264.

⁶ *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс : пер. с исп. М. : АСТ, 2001. С. 66.

⁷ *Штомпель О. М.* «Инновационный хаос» в транзитивном обществе (социокультурный анализ) // Вестник Донского государственного технического университета. 2012. Т. 12. № 6 (67). С. 136 ; *Штомпель Л. А., Штомпель О. М.* Архаизация современной культуры: необходимость или случайность? // Ценности и смыслы. 2010. № 1. С. 36 – 37.

⁸ *Сорокин П. А.* Главные тенденции нашего времени. Главы из книги : пер. с англ. Т. С. Васильевой // Партнерство цивилизаций. 2014. № 1 – 2. С. 284 – 285.

⁹ Там же. С. 284.

с иным). Субсистема религии, которая в тандеме с моралью обеспечивала стабильную коммуникацию и выстраивала единые для всего общества ценностные ориентации, поэтому, как полагает Луман, уже не способна всесторонне и продуктивно исполнять свои функции.

Не соглашаясь с неотвратимостью лумановского «приговора», вынесенного идеалу цельности, но поддерживая его понимание ограничения функций религии в современном обществе, зададим следующие вопросы. Что в таком случае может выступить альтернативой (или подспорьем) религиозной программе построения вертикали человеческого бытия? Что можно противопоставить, с одной стороны, омассовлению, стандартизации и примитивизации человека, а с другой – его технократизации и «киборгизации»? Что позволит укорениться в событийно-ценностном единстве социальной и индивидуальной духовной жизни, прояснить природу человеческой идентичности и способствовать формированию личностных и коллективных аспектов последней? На наш взгляд, это в первую очередь *сам человек, его сознание, способность сознания к трансцендированию*. В эпоху «общества обществ» действительно ни может быть ни «суперсистемы», наблюдающей за субсистемами, не иной другой отдельно взятой подсистемы (например, морали или науки, как предполагал Луман), способной взять на себя интегрирующую функцию религии. В ситуации деинституционализации и приватизации религии, «сакрализации» индивидуальной сферы и религиозного плюрализма каждый индивид вынужден создавать собственную систему высших значений из социально предоставляемого «ассортимента предельных смыслов» (Т. Лукман). И помочь этому может, как мы считаем, аутопойезис *не одной, а комплекса социальных подсистем*, причем тех подсистем, которые продуцируют мировоззренчески значимую семантику и этим обеспечивают упомянутый «ассортимент» абсолютных значений. Иными словами, в современных обстоятельствах оказывается крайне востребованной функция трансцендирования человека: трансцендирующий синтез его сознания как творческий охват и интернализация «созидательных» смыслов, аутопойетически воспроизводимых подсистемами философии, религии, науки, искусства, права, морали, политики, экономики.

Важно еще раз подчеркнуть, что формирование индивидуально-личностной системы предельных смыслов возможно, по нашему мне-

нию, только как процесс, в котором сопряжены трансцендирование и творчество. Именно посредством таких трансцензусов¹⁰ может быть актуализировано бытие Абсолютных ценностей и значений, совершенна их объективация и интернализация; именно механизмы трансцендирования лежат в основе нравственной рефлексии, научного и философского дерзания, религиозного и художественного опыта, постижения трансцендентальных основ бытия, самопознания и самосовершенствования. Иными словами, трансцендирование показывает себя одной из основополагающих сущностных характеристик Homo sapiens; представляет собой *всеобщее* свойство созидательной деятельности. Трансцендирование – это личностная, а значит, имеющая экзистенциальное и общественное измерения характеристика человека, осуществляющего не только выходы за пределы наличного уровня реальности, имеющегося состояния или ситуации, но и за рубежи своей самости – в наполненный социально и духовно значимыми смыслами мир – для того чтобы в конечном итоге, в чем мы согласны с И. А. Ильиным, «противопоставить ... временным соблазнам – *вечные основы духовного бытия*, необходимые человеку в его земной жизни»¹¹.

Нужно отметить, что в настоящем учебном пособии акцент делается на экспликации, главным образом, не экзистенциального, а социального измерения трансцендирования как феномена позитивного и созидательного.

Именно в ходе такого рода рассмотрения закономерно возникают и разрабатываются и другие весьма актуальные социально-философские проблемы: выявление и экспликация важнейших процессов и механизмов социокультурного развития; раскрытие внутренних, духовных оснований и причин исконной тяги человека к социальным порядку и стабильности; возрождение, сохранение и воспроизводство духовно-гуманистических начал и принципов жизни человека и социума, заинтересованность общества в реализации уникальных духовно-творческих возможностей своих членов.

¹⁰ Термин «трансцензус» многозначен. Мы употребляем его как синоним термина «трансцендирование» и придерживаемся, прежде всего, его положительных значений и коннотаций, таких как «самопревосхождение», переход от человека «внешнего» к человеку «внутреннему» и т. д. (Эти значения обнаруживаются у ап. Павла, Августина, русских исихастов – Нила Сорского, Тихона Задонского и других, почитателей теософской мудрости – Е. Рерих, Вяч. Иванова, Б. П. Вышеславцева).

¹¹ Ильин И. А. Путь духовного обновления. М. : АСТ, 2003. С. 363.

Важно подчеркнуть, что анализ современной научно-философской литературы показывает, что термин «трансцендирование» является неотъемлемой составляющей аппарата философского дискурса: вырабатываются дефиниции данного понятия¹², изучаются вопросы его генезиса и эволюции¹³, имеются также попытки преломления трансцендирования в сферу обучения и образования¹⁴. Однако необходимо констатировать, что в философской науке существует большая лакуна, связанная с проблемами типологизации трансцендирования, систематизации понятийного аппарата, относящегося к процессам «превосхождения», выявления своеобразия трансцендирования в различных сферах человеческой деятельности. Нужно заострить, кроме того, внимание на том, что в отечественной философской литературе социальное измерение трансцендирования в его целокупности до сих пор очень редко тематизировалось и подвергалось исследованию, отчего, видимо, и не сложилась пока традиция использования термина «социальное трансцендирование». Известные нам употребления данного понятия встречаются у Н. А. Бердяева и современной российской исследовательницы И. А. Семакиной¹⁵. Т. П. Мильча-

¹² См., например: *Димитрова С. В.* Трансцендентальная свобода: от феноменологии действия к онтологии поступка : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01. Волгоград, 2011. С. 31 – 32.

¹³ *Семёнов В. Е.* Трансценденталистская семантика Платона // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 105 – 117 ; *Davidson S.* Metaphorical Transcendence: Notes on Levinas's Unpublished Lecture on Metaphor // Journal of Speculative Philosophy. 2015. Vol. 29. Issue 3. P. 366 – 375 ; *Illing S.* Between Nihilism and Transcendence: Camus's Dialogue with Dostoevsky // Review of Politics. 2015. Vol. 77. Issue 2. P. 217 – 242 ; *Janz B. B.* Philosophy-in-Place and the provenance of dialogue // South African Journal of Philosophy. 2015. Vol. 34. Issue 4. P. 480 – 490 ; *Moran D.* What Does Heidegger Mean by the Transcendence of Dasein? // International Journal of Philosophical Studies. 2014. Vol. 22. Issue 4. P. 491 – 514 ; *Ruschmann E.* Transcending Towards Transcendence // Implicit Religion. 2011. Vol. 14. Issue 4. P. 421 – 432 и др.

¹⁴ *Карпов А. О.* К проблеме феноменологии творчества // Философские науки. 2005. № 5. С. 105 – 119 ; *Его же* // Там же. № 6. С. 127 – 135 ; *Athota V. S., Kearney S. P., Cocodia E.* How self-transcendence via individualised moral foundations predict emotional and social enhancement // Journal of Beliefs & Values: Studies in Religion & Education. 2015. Vol. 36. Issue 3. P. 297 – 307 ; *Hamil D. J.* Transcendent transformation: Transformational adult learning through transcendent encounters: Dissertation Ed.D. Illinois: Northern Illinois University, 2002. URL: <http://search.proquest.com/docview/305575075?accountid=30386> (дата обращения: 21.06.2016) и др.

¹⁵ *Семакина И. А.* Социальное трансцендирование и экзистенциальное общение // Человек в современных философских концепциях : материалы II Междунар. науч. конф. В 2 ч. Ч. 1. Волгоград, 2000. С. 192.

рек использует термин «социальный трансцензус»¹⁶. Бердяев, в частности, пишет: «Реальность общества заключена в самих личностях, не в простом взаимодействии личностей, а в “мы”, которое не есть абстракция и имеет конкретное существование. Реальность общества не есть особое “я”, а есть “мы”. Общение “я” с другими происходит в “мы”. Это “мы” есть качественное содержание “я”, его социальное трансцендирование»¹⁷.

Употребляет термины «социальная имманентность» и «социальная трансцендентность» В. С. Барулин, обозначая ими два различных аспекта жизнедеятельности человека. Социальная имманентность – это вмещенность человека в существующую общественную реальность, претворение в жизнь её установлений и норм, развитие своей субъективности в её рамках. Под социальной трансцендентностью В. С. Барулин понимает важнейшую базисную характеристику человека, без которой было бы невозможно ни самосовершенствование человека, ни созидательное переустройство общества. Социальная трансцендентность – это *способность выходить за рубежи своего обособленного существования, за пределы имеющейся социальной действительности в представляемую модель новой действительности, преобразовывать себя и общество в соответствии с данной моделью, отдавать обществу собственные творческие силы, объективироваться в нём*.

Вместе с тем рассмотрение социального характера и социальной значимости трансцендирования обретает свою обоснованность и актуальность в рамках исследования более общей *проблемы социокультурного развития и концептуальных моделей, способствующих этому развитию*. Так, П. А. Сорокин, констатируя продолжающийся распад чувственного (секулярного) социокультурного типа, заявляет о зарождении и постепенном развитии интегрального типа общества, в котором будут творчески взаимодействовать сверхчувственное, логико-рациональное и чувственное начала¹⁸. Формирование и существование такого общества предполагает, как мы считаем, намного

¹⁶ Мильчарек Т. П. Символы социального трансцензуса: структурно-семиотический анализ. Субъективность как феномен межсубъектного взаимодействия. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. 172 с.

¹⁷ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и Царство Кесаря. М. : Республика, 1995. С. 62.

¹⁸ Сорокин П. А. Главные тенденции нашего времени. С. 287 – 289.

большую востребованность способности человека к трансцендированию. В понимании А. Тойнби движущих механизмов общественно-исторического развития также можно усмотреть действие этой способности. Согласно теории «Вызова-и-Ответа» британского историка стимулом развития общественной системы выступает оптимальный «вызов», т. е. тот, на который система может откликнуться и совершить не просто «рывок», невиданное доселе усилие, а такой «порыв, который вдохнет в движение бесконечное стремление к смене одного состояния другим»¹⁹.

В научной литературе имеются работы, раскрывающие определенные аспекты исследуемой темы, при этом всю совокупность научно-философской литературы, в которой так или иначе затрагиваются вопросы, связанные с социальными аспектами трансцендирования, его проявлениями в религии и искусстве, можно разделить на несколько групп.

В первую группу входят исследования, формирующие фундаментальные предпосылки и основания полиаспектного видения проблемы трансцендирования (и трансцендентного). Здесь нужно, прежде всего, заметить, что изыскания относительно трансцендирования и трансцендентного, которые так или иначе ведутся, начиная с достаточно ранних этапов развития философии, сопряжены с весьма значительными трудностями, объясняющимися очень большой долей сокрытости данных феноменов для философского созерцания и анализа. Однако именно созерцание и рациональное мышление выступают единственно возможными формами их *философского* опыта, осмысления и вербализации. Классические образцы именно такого постижения были представлены Платоном, Аристотелем, Платином, Августином Аврелием, Григорием Богословом, Григорием Нисским, Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Фомой Аквинским, Дунсом Скотом, Николаем Кузанским, Р. Декартом, Б. Паскалем, И. Кантом, И. Г. Фихте, Ф. В. И. Шеллингом, Г. Ф. В. Гегелем, С. Кьеркегором, Ф. Ницше, А. Бергсоном, Э. Гуссерлем, М. Блонделем, М. Хайдеггером, Ж. П. Сартром, К. Ясперсом, Ф. А. Голубинским, В. С. Соловьевым, С. Н. Булгаковым, Л. П. Карсавиным, Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком, П. А. Флоренским и др.

¹⁹ Тойнби А. Постигание истории. Избранное : пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М. : Айрис Пресс, 2010. С. 220.

Большую значимость для раскрытия феномена трансцендирования имеет философско-антропологическая перспектива. Подходы, выработанные философской антропологией XX столетия, должны быть, по нашему мнению, одними из необходимых опорных точек концептуализации не только процессов социального трансцендирования, но и всех тех процессов, зачинателем и участником которых является человек. Представителями названного направления выявляются такие характеристики человека, как открытость миру (Г. Плеснер, А. Гелен), эксцентрическая позиция (Г. Плеснер), отсутствие «инстинктивных фильтров» (А. Гелен), умение выйти за пределы естественной для себя среды (А. Гелен), подняться «над миром» (М. Шелер). Шелер, кроме того, подчеркивает несводимость человека к естественному жизненному развитию и утверждает, что его (человека) «... можно возвести ... *только* к высшей основе самих вещей – к той основе, частной манифестацией которой является и “жизнь”»²⁰, т. е. к духу. Биологическая уязвимость человеческой особи согласно этому философу восполняется именно духом, «деятельным центром» которого показывает себя личность. Иными словами, человек трактуется философской антропологией в целом, и в частности Шелером, как существо трансцендирующее, «*превосходящее само себя и мир*»²¹, и этим реализующее свои антропологические характеристики. Но происходит это превосходение согласно Шелеру в самом человеке, в его «самости» и «сердце» как точке соединения «жизненного порыва» и «духа»²².

Весьма значительную ценность, кроме того, представляют те исследования отечественных и зарубежных философов, которые способствуют дальнейшей экспликации онтологического, гносеологического, аксиологического, трансцендентального, экзистенциального, социального, культурологического и иных аспектов трансцендирования, определению его категориального статуса. Среди них – работы Б. Г. Акчурина, А. Р. Аминовой, Д. Бевана (D. Bevan), М. Вестфала (M. Westphal), Н. Гартмана, Н. В. Громыко, С. П. Гурина, С. В. Ди-

²⁰Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988. С. 53.

²¹ Там же. С. 60.

²² Там же. С. 94.

митровой, Г. Зиммеля, Н. К. Иконниковой, А. О. Карпова, А. Н. Круглова, М. К. Мамардашвили, С. Ф. Мюллера (S. F. Mueller), К. С. Налбандяна (C.S. Nalbandian), М. А. Пушкарёвой, Д. Н. Разеева, Г. Риккерта, Н. М. Смирновой, Н. А. Сурковой, А. Феррара (A. Ferrara), Г. Г. Шпета, Б. В. Яковенко и других ученых²³.

²³ Акчури́н Б. Г. Человеческая телесность и социальные аспекты её идентификации : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01. Уфа, 2004. С. 237 – 238 ; Аминова А. Р. Становление философии как трансцендирующего знания : монография. Уфа : БашГУ, 2012. 115 с. ; *Её же*. Трансцендирование как системообразующий элемент духовной деятельности : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Уфа, 2006. С. 47 – 79 ; Димитрова С. В. Онтологическое трансцендирование (условия обретения свободы) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7 : Философия. 2010. № 1 (11). С. 103 – 107 ; Зиммель Г. Созерцание жизни // Избранное : в 2 т. М. : Юрист, 1996. Т. 2. С. 7 – 25 ; Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев : Изд-во В. А. Просяниченко, 1904. С. 44 – 45 ; Сенокосов Ю. П. Призвание философа (вместо предисловия) // М. Мамардашвили Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. М. : Прогресс : Культура, 1992. С. 5 – 13 ; Мамардашвили М. К. Быть философом – это судьба // Как я понимаю философию. С. 28 ; *Его же*. Кантианские вариации. М. : Аграф, 1997. С. 99 – 100, 131 – 132 и др. ; *Его же*. Проблема сознания и философское призвание // Как я понимаю философию. С. 42 ; *Его же*. Сознание как философская проблема. URL: <http://homepages.tversu.ru/~p001768/philosophy/text%27s/mamardashvili/soznanie.html> (дата обращения: 12.03.2015) ; *Его же*. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // Как я понимаю философию. С. 84 ; *Его же*. Философия – это сознание вслух // Там же. С. 60 – 61 ; Пушкарёва М. А. Идея свободы в её трансцендентально-системном представлении : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01. Уфа. 2005. – С. 35 – 88 ; Яковенко Б. В. Об имманентном трансцендизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще // Мощь философии. – СПб : Наука, 2000. С. 164 – 243 ; Bevan D. Malraux Andre: Towards the Expression of Transcendence. Montreal : McGill-Queen's University Press, 1986. P. 82 – 98 ; Ferrara A. Varieties of Transcendence and Their Consequences for Political Philosophy // European Legacy. 2015. Vol. 20. Issue 2. P. 109 – 119 ; Giesen B. Performing Transcendence in Politics: Sovereignty, Deviance, and the Void of Meaning // Sociological Theory. 2005. Vol. 23. Issue 3. P. 275 – 285 ; Hatch D. R. Love as a process of self-transcendence: A theoretical formulation and an empirical evaluation: Dissertation Ph.D. Pennsylvania: Temple University, 1993. URL: <http://search.proquest.com/docview/304066080?accountid=130192> (дата обращения: 20.08.2015) ; Hodge J. The Transcendence of State-Sanctioned Violence and Christian Solidarity // Political Theology. Jul. 2014. Vol. 15. Issue 4. P. 307 – 325 ; Mueller S. F. Undercurrents and backdoors: Reconstructing Religion in Jürgen Habermas's Critical Social Theory: Dissertation Ph.D. New-York : The New School, 2016. URL: <http://search.proquest.com/docview/1767222085?accountid=30386> (дата обращения: 21.05.2016) ; Nalbandian C. S. Transcendent structures: Socially-shared schemas for unbalanced and nonlinear patterns: Dissertation Ph.D. Kansas : University of Kansas, 1990. URL: <http://search.proquest.com/docview/303908748?accountid=30386> (дата обращения: 22.05.2016) ; Schuetzinger C. E. The Gnoseological transcendence in Nicolai Hartmann's metaphysics of cognition : Dissertation Ph.D. Canada: University of Ottawa, 1964. URL: <http://search.proquest.com/docview/858077944?accountid=130192> (дата обращения: 20.08. 2016) ; Traylor A. D. Hus-

Трансцендирование в рамках данных концептуализаций предстает как «системообразующий элемент духовной деятельности» в онтологическом и гносеологическом аспектах (А. Р. Аминова и М. А. Пушкарёва), способ бытия телесности как социокультурного феномена (Б. Г. Акчурин), устремление за пределы влияющей на человека ситуации, реализация не связанной с какой-то целью или предметом человеческой силы (М. К. Мамардашвили), познание в аспекте трансцендентного действия, связывающего сознание с независимой от него реальностью (Н. Гартман), невмещаемость мира в формы человеческого познания, осознание и преодоление различных границ, в том числе и себя как границы (Г. Зиммель), особый метод познания, объединяющий рациональную и чувственную сферы и поднимающий сознание выше своих эмпирических и интеллектуальных форм на сверхсознательный, невербализуемый уровень (А. О. Карпов), не всегда связанное с ориентацией на область трансцендентного «напряжение между символически-духовными и вещественно-телесными аспектами (ресурсами и целями) активности»²⁴ (Н. К. Иконникова), пути обретения свободы, особого экзистенциального движения к подлинному бытию (С. В. Димитрова).

Весьма интересный подход к пониманию трансцендирования предлагает С. П. Гурин²⁵. Автор рассматривает его в контексте «маргинальной антропологии», исследующей антропологические «границы» и «пределы», отражающей динамику изменения бытия. Трансцендирование, стремление к которому проявляется уже в детстве, обнаруживается в «маргинальных феноменах» понимания и творчества, игры и праздника, паломничества и подвига. Критерием истинного трансцендирования выступает сакральное, возможность обретения которого может реализоваться, в принципе, в любом событии или явлении.

Историко-философские аспекты проблем трансцендентного, имманентного, трансцендентального, трансцендирования исследо-

serl and Heidegger: The question of transcendent being: Dissertation Ph.D. Georgia: Emory University, 1998. URL: <http://search.proquest.com/docview/304472119?accountid=30386> (дата обращения: 22.05.2016) ; *Westphal M.* Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2004. P. 15 – 226 и др.

²⁴ *Иконникова Н. К.* Символическое и вещественное в конструировании персональной реальности // *Личность. Культура. Общество.* 2009. Т. XI. Вып. 3. № 50. С. 159.

²⁵ *Гурин С. П.* Маргинальная антропология. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000963/> (дата обращения: 21.06.2017).

вались Ф. В. Асмусом, В. У. Бабушкиным, Б. Берго (В. Bergo), О. Ф. Больновым, Е. В. Борисовым, Ю. М. Бохенским, Дж. Брухом (J. Brough), Р. А. Бурхановым, Т. В. Васильевой, И. С. Вдовиной, В. В. Воронковым, Б. П. Вышеславцевым, П. П. Гайденом, А. В. Гулыгой, Ю. И. Деревянченко, Т. Б. Длугач, А. Л. Доброхотовым, Е. В. Золотухиной-Аболиной, Ф. Каулбахом, Х. Книттермайером, А. Н. Кругловым, А. Помой, В. Е. Семёновым, Я. А. Слинным, З. А. Сокулер, С. Н. Ставцевым, Х. Хаймзётом, Н. Хинске, Р. Холмсом (R. Holmes) и др.²⁶

Вторая группа источников представлена наработками темы социальной идентификации феномена трансцендирования. Предпосылки такой идентификации мы находим уже в Античности, в частности, в «Пире» Платона, где выстраивается иерархическая структура, отражающая основные стадии «эротического восхождения» (А. Ф. Лосев) к высшему пониманию прекрасного²⁷. Анализ данной структуры позволяет обнаружить полиаспектность и даже универсальность возможных путей «эротического восхождения» как провозвестника того, что благодаря христианству оформится позже в понятие *трансцендирова-*

²⁶ Асмус В. Ф. Античная философия (история философии). М. : Высш. шк., 2003. С. 152 – 162 ; Воронков В. В. Имманентное и трансцендентное: исследования по трансцендентальной феноменологии и феноменологической онтологии. М. : МАКС Пресс, 2003. С. 22 – 26, 33 – 44 ; Вышеславцев Б. П. Этика Фихте: Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М. : Печ. А. Снегиревой, 1914. С. 237 – 244 ; Гулыга А. В. Кант. М. : Молодая гвардия, 1981. С. 97 – 131 ; Деревянченко Ю. И. Онтологический статус трансцендентного : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Омск, 2001. С. 30 – 128 ; Его же. Терминологическая экспликация категории «трансцендентное» // Гуманитарные исследования : межвуз. сб. науч. тр. Омск : Изд-во Омского гос. пед. ун-та. Вып. 7. 2002. С. 39 – 46 ; Пома А. Критическая философия Германа Когена : пер. с итал. О. А. Поповой. М. : Академ. Проект, 2012. С. 257 – 288 ; Семёнов В. Е. Трансцендентальная редукция в метафизике Платона // Известия Саратовского университета. 2011. Т. 11. Серия Философия. Психология. Педагогика, Вып. 1. С. 34 – 39 ; Bergo В. Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas' Philosophy // Research in Phenomenology. 2005. Vol. 35. Issue 1. P. 141 – 177 ; Brough J. B. Temporality, Transcendence, and Difference: Some Reflections on Nicolas de Warren's Husserl and the Promise of Time // Research in Phenomenology. 2012. Vol. 42. Issue 1. P. 130 – 137 ; Holmes R. Transcendence of the world: Phenomenological Studies. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1995. P. 5 – 55 и др.

²⁷ Платон. Пир // Соч.: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса : пер. с древнегреч. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та : Изд-во Олега Абышко, 2007. Т. 2. С. 97 – 160 ; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М. : АСТ, 2000. С. 396 ; Его же. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М. : Мысль, 1993. С. 453 – 454.

ния. Так, подобное «восхождение» предстает у Платона и как создание различного рода вещей в материально-чувственном и человеческом мирах (в том числе *конструирование социальной реальности*), и как творчество в многообразии его видов, и как подъем к сфере абсолютного.

Трансцендирование в рамках социального отношения «Я» – «Ты», где в качестве «Ты» выступает Бог, занимает важное место в средневековых богословских учениях Августина Аврелия, Василия Великого, Григория Богослова (Назианзина), Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и др.

Значимые в рассматриваемом ключе идеи присутствуют у Б. Теллезио, который подчеркивает стремление человека преодолевать с целью самосохранения свою биологическую обособленность и изначальное природное состояние посредством формирования дающих безопасность и стабильность социальных общностей.

В качестве разворачивающегося в онтогносеологическом плане диалога между двумя субъектами – человеком и Богом – трансцендирование раскрывается в философии Р. Декарта. Социальные характеристики трансцендирования обнаруживаются в концептуализациях И. Г. Фихте.

Трансцендентализм И. Канта позволяет выявить всеобщие формальные характеристики трансцензусов, обосновать условия возможности их опыта и познания в социуме, а также выявить их социальную значимость.

В ходе анализа трансцендентально-феноменологической теории сознания Э. Гуссерля усматриваются фундаментальные принципы социального отношения как такового, раскрываются пути и способы продвижения человека от индивидуального внутреннего опыта «Я» к конституции другого «Я» и intersубъективных сообществ.

В социальной феноменологии А. Шюца впервые в эксплицитном виде представлена проблематика социальной трансцендентности и социального трансцендирования. Шюц показал всю неустранимость опыта трансцендентного из жизни людей и общества, выявил типы социальных трансцендентностей, обосновал необходимость преодоления или приспособления к непостижимому, раскрыв специфику, основные способы и механизмы таких социальных «превосхождений». Его трактовка термина «трансцендирование» весьма широка: от

преодоления непознанности сфер повседневной жизни и некоторых трансцендентных сторон Другого до трансцендирования как Мы-отношения; от выхода за пределы обыденности к иным социальным реальностям (конечным областям значения) до снятия трансцендентности «социальных коллективов» (Шюц) и «институционализированных отношений» (Шюц). Развитие концептуализаций Шюца мы находим в исследованиях П. Бергера, Т. Лукмана, детально разработавшего социально-теоретические новации своего наставника А. Шюца, других авторов²⁸.

Социальные контексты трансцендирования раскрываются в философии М. М. Бахтина, М. Бубера, Э. Левинаса, Г. Марселя, М. Мерло-Понти, П. Рикёра, О. М. Ф. Розенштока-Хюсси, Ф. Розенцвейга, С. Л. Франка, Ф. Эбнера, К. Ясперса, для которых трансцендирование – это подлинное отношение с Другим, с «Ты», осуществляющееся в диалоге, говорении, коммуникации. Подходы указанных авторов, а также теоретические построения Н. А. Бердяева, В. Н. Волкова, С. Кьеркегора, М. К. Мамардашвили, Э. Мунье, Ж. П. Сартра характеризуются сложным взаимопроникновением экзистенциального и социального уровней в экспликации трансцендирования²⁹.

Т. Лукман, М. Мерло-Понти, Ж. П. Сартр подчеркивают важность для трансцендирования социальной ситуации визуального восприятия, видения Другого.

Пространство смыслов, актуализирующих социальное измерение трансцензусов, кроме того, раскрывается в понятии соборности (К. С. Аксаков, В. С. Соловьев, С. Л. Франк, А. С. Хомяков), в учениях о богочеловечестве русской философии XIX – XX веков (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. С. Соловьев, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк). При этом трансцендирование в рамках метафизики всеединства (С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, В. С. Соловьев, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Л. Франк) можно в общем охарактеризовать как выход за пределы ограниченных предметно-эмпирических и рационально-отвлеченных

²⁸ См., например: *Дреер Й.* Символ и теория жизненного мира: Трансценденции жизненного мира и их преодоление посредством знаков и символов // Социология: теория, методы, маркетинг. 2011. № 3. С. 3 – 25 ; *Ho W.Ch.* The Transcendence and Non-Discursivity of the Lifeworld // Human Studies. 2008. Vol. 31. Issue 3. P. 323 – 342.

²⁹ *Рикёр П.* Я-сам как другой. М. : Изд-во гуманитар. лит., 2008. (Французская философия XX века). С. 370 – 413 ; *Франк С. Л.* Духовные основы общества // Духовные основы общества. М. : Республика, 1992. С. 47 – 54.

условий, как преодоление разрозненности, зла и вражды, социальной дисгармонии и несовершенства, как устремленность к всеединству.

Теме трансцендирования в его социальной идентификации коррелятивен принцип активности социального субъекта (М. Вебер, Э. Гидденс, К. Маркс и др.); данная проблематика находит своеобразный отклик в теории габитуса П. Бурдьё, концепции фреймов И. Гофмана, теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса, концепции креативности действия Х. Йоаса, тезаурусном подходе социального проектирования Вал. А. Лукова, Вл. А. Лукова, идее объединения множества «Я» в «Мы» А. А. Зиновьева, теории единства-всего-живого А. Т. Тименецки; близка учениям о множественных подуниверсумах У. Джеймса, о мирах действительности, искусства, религии Г. Зиммеля; созвучна проблеме духовной социализации личности (А. И. Матвеева), пониманию действий (тактик) как «поэзии повседневных дел», «искусства делания» (М. де Серто), связана с осознанием востребованности трансцендирования в эпохи серьезных социальных изменений и кризисов (Е. М. Николаева) и пр.³⁰

Понимание социальной природы трансцендирования как бытия-в-мире обосновано в экзистенциально-аналитической психологии Л. Бинсвангера³¹. Ряд социальных по своей сути трактовок трансцендирования, среди которых понимание последнего как умения выходить за пределы наличной ситуации, как уникальной способности к символи-

³⁰ Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Избранные произведения : пер с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко. М. : Прогресс, 1990. С. 495 – 546 ; Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд. М. : Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1909. С. 5 – 19 ; Зиновьев А. А. Глобальный человек. М. : Алгоритм : ЭКСМО, 2006. С. 346 ; Луков Вал. А., Луков Вл. А. Тезаурусный подход в гуманитарных науках // Знание. Понимание. Умение. 2004. № 1. С. 93 – 100 ; Их же. Гуманитарное знание: тезаурусный подход // Вестник Международной академии наук (Русская секция). 2006. № 1. С. 69 – 74 ; Матвеева А. И. Духовная социализация личности как проблема социальной философии : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. Екатеринбург, 2012. С. 17 – 19, 34 – 61 ; Николаева Е. М. Эвристический потенциал синергетики в исследовании процесса социализации // Ученые записки Казанского государственного университета. 2004. Т. 146 (Философские науки). С. 66 – 68 ; Серто М. де. Изобретение повседневности. Искусство делать. СПб. : Изд-во Европ. ун-та, 2013. С. 90 – 99 ; Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. С. 401 – 530 и др.

³¹ Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Избранные статьи // Я. Нидлмен. Бытие-в-мире. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ : избр. ст. М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1999. С. 20 – 220. (Серия «Актуальная психология»).

зации (Р. Мэй)³², как холистического уровня сознания (А. Маслоу)³³, как перманентного выхода за пределы изолированного человеческого духа в мир общечеловеческих духовных смыслов и ценностей (В. Франкл)³⁴, как «наполненной смыслом экзистенции» (А. Лэнгле)³⁵, развернуты в экзистенциальной и гуманистической психологии и нашли свое продолжение в трансперсональной психологии и трансперсональной антропологии (С. Гроф, К. Кастанеда, С. Крипнер, А. Маслоу, К. Уилбер и др.), в частности, в концептах метапотребностей и метачценностей. Обоснование способности трансцендирования с точки зрения нейробиологии было дано К. Гольдштейном.

Ценность для осмысления общества, его сущности и специфики представляют работы Р. М. Алейник, П. Бергера, Т. Лукмана, П. Бурдье, Э. Гидденса, К. Маркса, Дж. Г. Мида, П. А. Сорокина, М. де Серто, А. Тойнби, М. Фуко, Ю. Хабермаса, А. Шюца и др. Системные и структурно-функциональные аспекты общества отражены в теории социальных систем Н. Лумана, а также в работах А. Ю. Антоновского, Е. И. Аринина, Н. А. Баранова, Е. Воронцовой, Т. В. Зименковой, О. А. Литвиновой, Ю. Г. Матушанской, А. В. Назарчука, Д. В. Озирченко, О. В. Поскониной, П. И. Рысаковой, Э. Севенена, К. А. Феофанова, А. Ф. Филиппова, заостряющих внимание на определенных аспектах Лумановой теории³⁶.

³² Мэй Р. Открытие бытия: очерки экзистенциальной психологии. М. : Ин-т общегуманитар. исслед., 2004. С. 165 – 174.

³³ Маслоу А. Г. Новые рубежи человеческой природы. М. : Смысл, 1999. С. 264.

³⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник / под общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. М. : Прогресс, 1990. С. 284 – 285. (Библиотека зарубежной психологии).

³⁵ Лэнгле А. А. Экзистенциально-аналитическое понимание эмоциональности: теория и практика // Национальный психологический журнал. 2015. № 1 (17). С. 27.

³⁶ Алейник Р. М. Проблема терпимости в новейшей философии человека: четыре позиции // Позиция. Философские проблемы науки и техники. 2012. № 6 (6). С. 60 – 66 ; Антоновский А. Ю. Массмедиа – трансцендентальная иллюзия // Н. Луман. Реальность массмедиа. М. : Праксис, 2005. С. 221 – 248 ; Его же. Общество как общение и разобщение // Н. Луман. Дифференциация. М. : Логос, 2006. С. 307 – 317 ; Его же. О смысле самоописания // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. 4. № 2. С. 114 – 117 ; Его же. Эволюция: системно-конструктивистский подход // Послесловие к кн. Н. Лумана «Эволюция». М. : Логос, 2005. С. 216 – 255 ; Его же. Эпистемологические основания и источники конструктивизма Н. Лумана // Послесловие к кн. Н. Лумана «Общество как социальная система». М. : Логос, 2004. С. 208 – 231 ; Зименкова Т. В. Никлас Луман глазами коллег // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. № 1. С. 158 – 165 ; Литвинова О. А. Особенности социологии Н. Лумана (на примере предметной области права) // Социологические исследования. 2007. № 4. С. 13 – 20 ; Луман Н. Что такое коммуникация? : пер. с нем. Д. В. Озирченко //

Третья и четвертая исследовательские перспективы связаны с изучением религиозных и художественных аспектов трансцендирования. И хотя разработка этих проблемных комплексов не нашла пока еще в исследованиях целостного, многопланового и развернутого воплощения, можно выделить ряд работ, раскрывающих отдельные существенные моменты и аспекты данной проблематики. Так, выявлению места и семантики трансцендирования и трансцендентного как в культуре в целом, так и религии, искусстве и науке способствовали работы С. С. Аверинцева, Р. М. Алейник, С. Н. Астапова, П. П. Гайдено, Ф. И. Гиренка, В. С. Глаголева, К. М. Долгова, С. Н. Жарова, Н. К. Иконниковой, А. Н. Круглова, И. М. Лаврухиной, Е. Т. Лонга (Е. Т. Long), А. Ф. Лосева, Н. О. Лосского, И. Д. Невважая, М. Дж. Де Ниса (М. J. De Nys), Р. Отто, А. А. Пелипенко, Ю. М. Резника, Н. М. Терехихина, Е. А. Торчинова, С. С. Хоружего, М. Элиаде и других исследователей³⁷, пласт святоотеческой литературы, а также богословие

Социологический журнал. 1995. № 3. С. 114 – 125 ; *Его же*. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества : пер. с нем. и публ. А. Ф. Филиппова // Социологос. 1991. Вып. 1. С. 194 – 216 ; *Его же*. Мировое время и история систем : пер. с нем. В. Бакусева // Логос. 2004. № 5. С. 131 – 168 ; *Его же*. Почему необходима «системная теория»? // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994. С. 43 – 54 ; Матушанская Ю. Г. Аутопойезис библейской философско-исторической концепции как мировоззренческой основы западной цивилизации : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. Архангельск, 2015. С. 12 – 61; Назарчук А. В. Общество как коммуникация в социальной теории Н. Лумана // Теория коммуникации в современной философии. М. : Прогресс-Традиция, 2009. С. 110 – 125 ; *Его же*. Средства коммуникации у Н. Лумана // Там же. С. 126 – 145 ; Озирченко Д. В. Некоторые понятия системной теории Никласа Лумана // Социологический журнал. 1995. № 3. С. 110 – 113 ; Рысакова П. И. Концепция воспитания Н. Лумана: системно-функциональный подход // Социологические исследования. 2008. № 2. С. 141 – 145 ; Севенен Э. Никлас Луман: критическая теория и способы изучения искусства // Социологические исследования. 2007. № 12. С. 108 – 114 ; Феофанов К. А. Никлас Луман и функционалистская идея ценностно-нормативной ориентации: конец вековой дискуссии // Социологические исследования. 1997. № 3. С. 48 – 59 ; Баранов Н. А. Современная демократия в контексте эволюционного подхода Н. Лумана // Социально-гуманитарные знания. 2008. № 4. С. 77 – 88 ; Воронцова Е. Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана. URL: // <http://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2012/02/%D0%9C%D0%A1-2010-7-%D0%BE%D1%82-17.02.2012.pdf> (дата обращения: 23.02.2015) и др. Интересная оценка социальной теории Н. Лумана дана в монографии П. Е. Матвеева Моральные ценности. Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2004. С. 48 – 51.

³⁷ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб. : Азбука-классика, 2004. С. 129 – 149 ; Гиренок Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. М. : Академ. Проект, 2012. С. 157 – 180 ; *Его же*. Удовольствие мыслить иначе. М. : Академ. Проект, 2008. С. 6 – 7, 13, 16 – 20 ; Жаров С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01. Воронеж, 2007. С. 19 – 106, 287 – 341 ; Иконникова Н. К. Символическое и вещественное в кон-

В. Н. Лосского, И. Мейендорфа, Г. В. Флоровского. Ценно, в частности, что И. М. Лаврухина выявляет особую иерархию теоретического выражения феномена трансцендентного в различных культурно-исторических эпохах и традициях, С. Н. Жаров, рассматривая трансцендентное в философии и науке онтологически, обнаруживает его латентные формы, А. А. Пелипенко выявляет предельные начала трансцендирования в ракурсе смыслогенетического подхода к культуре, Ю. М. Резник рассматривает трансцендирование как вхождение в состояние трансперсональности, в котором приоритетными являются общечеловеческие ценности, универсальные духовные смыслы.

Социально-философские и социологические аспекты религиозности раскрыты в трудах Е. И. Аринина, К. Брея, Д. Бонхоффера, Р. Беллы, П. Бергера, М. Вебера, В. И. Гараджи, П. Глазнера, М. Б. Дандарон, К. Доббелера, Э. Дюркгейма, Ф. Знанецкого, О. Ф. Лобазовой, Т. Лукмана, Н. Лумана, И. Я. Кантерова, Г. Кокса, З. Кортцфляйша, М. Марти, Д. Мартина, А. В. Матецкой, Р. К. Мертона, Д. Мида, Т. Парсонса, А. Радклиффа-Брауна, М. Ю. Смирнова, П. Тиллиха, О. Тшаннена, Д. М. Угриновича, Д. А. Узланера, Б. Уилсона, Р. Фенна, И. Н. Яб-

струировании персональной реальности // *Личность. Культура. Общество*. 2009. Т. XI. Вып. 3. № 50. С. 152 – 163 ; *Лаврухина И. М.* Идея трансцендентного: концептуальные версии в культуре : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.13. Ростов н/Д, 2009. С. 19 – 84 ; *Пелипенко А. А.* Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы. Ч. 1 // *Личность. Культура. Общество*. 2009. Т. XI. Вып. 2. № 48 – 49. С. 152 – 165 ; Там же. Ч. 2. Вып. 3. № 58. С. 137 – 151 ; *Резник Ю. М.* За пределами культуры и социальности: проблема трансперсональности // *Личность. Культура. Общество*. 2009. Вып.1. № 46 – 47. С. 109 – 119 ; *Его же.* Трансперсональность: метафизические аспекты исследования // *Философия и культура*. 2009. № 11 (23). С. 19 – 34 ; *Его же.* Трансперсональность человека: к методологии исследования и конструирования (метафизические аспекты) // *Личность. Культура. Общество*. 2009. Т. XI. Вып. 2. № 48 – 49. С. 131 – 151 ; *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб. : Азбука-классика : Петерб. востоковедение, 2007. С. 459 – 501 ; *Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. Томск : Водолей, 1999. С. 78 ; *Его же.* Очерки синергийной антропологии. М. : Ин-т синергийной антропологии : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 17 – 20 ; *Его же.* Род или недород. Заметки к онтологии виртуальности // *О старом и новом*. СПб. : Алетей, 2000. С. 311 – 352 ; *Byle N.* Divine Temporality: Bonhoeffer's Theological Appropriation of Heidegger's Existential Analytic of Dasein : Dissertation Ph.D. Florida: University of South Florida, 2016. URL: <http://search.proquest.com/docview/1792069064?accountid=30386> (дата обращения: 04.06.2016) ; *Long E. T.* Quest for transcendence // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1999. Vol. 45. Issue 1. P. 51 – 65 ; *Looking Beyond?* Amsterdam ; N.-Y. : Rodopy, 2012. P. 5 – 28, 137 – 240 ; *Murdoch J.* Transcendence and Postmodernity: A Rahnerian Response // *New Blackfriars*. 2011. Vol. 92. Issue 1042. P. 678 – 690 ; *De Nys M. J.* Considering Transcendence: Elements of a Philosophical Theology. Bloomington : Indiana University Press, 2008. P. 17 – 29, 47 – 62 и др.

локова и других исследователей³⁸. Рассмотрение истоков религиозности человека в рамках проблемы психосоциальной идентичности осуществлено З. Фрейдом и Э. Эриксоном.

Социально-философские и социологические измерения искусства и эстетического рассматривались Т. В. Адорно, Августином Аврелием, Н. А. Бердяевым, М. Вебером, Г. Ф. В. Гегелем, Э. Дюркгеймом, Г. Зиммелем, В. С. Жидковым, О. Ф. Лобазовой, Н. Луманом, К. Марксом, Платоном, К. Б. Соколовым, П. А. Сорокиным, А. Тойнби, А. Швейцером, Г. Г. Шпетом, А. Шюцем и другими авторами.

Феноменологический анализ онтологических, гносеологических и социальных аспектов художественного творчества, статуса бытия произведения искусства и особенностей восприятия последнего произведен М. М. Бахтиным, Н. Гартманом, М. Дюфреном, Р. Ингарденом, А. Ф. Лосевым, Ж. П. Сартром, А. Т. Тименецки, М. Хайдеггером, Г. Г. Шпетом, А. Шюцем и др.³⁹

Важные в свете настоящего исследования изыскания относительно специфики символа и символического в культуре, религии и искусстве велись Ю. Б. Боровым, В. В. Бычковым, Г. Ф. В. Гегелем, А. Ф. Лосевым, Ю. М. Лотманом, Т. Лукманом, Н. Луманом, В. В. Кандинским, Э. Кассирером, Д. П. Козолупенко, П. Рикёром, Э. М. Спиро-

³⁸Аринин Е. И. *Философия религии. Принципы сущностного анализа* : монография. Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1998. С. 74 ; Лобазова О. Ф. Концепции религиозности в системе социально-философского знания // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 2. С. 191 – 201 ; *Ее же*. Религиозность современного российского общества: социально-философский анализ : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. М., 2010. С. 22 – 104 ; Besecke K. S. *Rational enchantment: Transcendent meaning in the modern world: Dissertation Ph.d. Madison : The University of Wisconsin, 2002. URL: <http://search.proquest.com/docview/305523240?accountid=30386>* (дата обращения: 21.05.2016) ; Cady L. *Outside the Box: (Post) Secular Projects of Transcendence* // *Dialog: A Journal of Theology*. 2015. Vol. 54. Issue 4. P. 327 – 337 ; Reinhardt B. «Don't make it a doctrine»: Material religion, transcendence, critique // *Anthropological Theory*. 2016. Vol. 16. Issue 1. P. 75 –97 ; Strand S. *Transcendence Descended* // *Journal of the International Association for Mission Studies*. 2014. Vol. 31. Issue 1. P. 44 – 59 и др.

³⁹См., например: Дюфрен М. Введение. Эстетический опыт и эстетический объект : пер. с фр. В. В. Золотухина и Е. В. Золотухиной-Аболиной // *HORIZON. Феноменологические исследования*. 2014. Вып. 2. Т. 3. С. 161 – 176 ; Alberici M. *A phenomenological study of transcendent music performance in higher education* : Dissertation Ph.d. Saint Louis : University of Missouri, 2004. URL: <http://search.proquest.com/docview/305104236?accountid=30386> (дата обращения: 20.05.2016) ; Brereton P., Furze R. *Transcendence and The Tree of Life: Beyond the Face of the Screen with Terrence Malick, Emmanuel Levinas, and Roland Barthes* // *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*. 2014. Vol. 8. Issue 3. P. 329 – 351 и др.

вой, П. А. Флоренским, Ф. В. Шеллингом, Г. Г. Шпетом, Е. Г. Яковлевым, теоретиками художественного символизма А. Белым, Ж. Ванором, Вяч. Ивановым, Ж. Мореасом, Ш. Морисом и др.⁴⁰

Таким образом, в философских науках велось и ведется исследование феномена трансцендирования, выявляются направления и пути, существенные процессуальные характеристики и механизмы трансцензусов. Вместе с тем социально-философскому осмыслению трансцендирования подвергается лишь фрагментарно, не осуществляется целостный анализ основных философских и социологических парадигм трансцендирования с целью выявления их теоретико-методологической и терминологической значимости для социальной философии. Недостаточно прояснены вопросы о категориальном статусе и типологии трансцендирования; требует своего продолжения раскрытие особенностей трансцендирования в различных сферах общества, в частности религии и искусстве.

Ключевой в данном пособии является опора на феноменологические исследования, центрирующиеся вокруг «трансценденталистской» парадигмы понимания трансцендирования, которая оформляется впервые в систематическом виде в философии И. Канта, развивается в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля и трансформируется в нетрансцендентальный подход в творчестве «позднего» Э. Гуссерля, Г. Г. Шпета, А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана. Привлекаются в связи с этим феноменологические разработки в области религии и искусства. Именно трансцендентализм, как верно подметила Н. А. Суркова, «означая выход человека ... в мир многомерных социальных и духовных связей, оказывается способным видеть грани культурного процесса, а стало быть, открывать новые возможности этих связей с действительностью»⁴¹. И именно феноменологическая, «субъективная» парадигма позволяет увидеть подлинные причины и источники социального трансцендирования – потребность человека в социальном порядке и свободную творческую активность сознания. Только при таком ракурсе рассмотрения с особой отчетливостью выявляются смысл и значимость религиозного и художественного способов моделирования бытия как реализующих исконную тягу трансцендирования.

⁴⁰ Из последних работ см., например: *Rowen R. I. Transcending Imagination; Or, An Approach to Music and Symbolism during the Russian Silver Age : Dissertation Ph.d. Los Angeles : University of California, 2015. URL: <http://search.proquest.com/docview/1691134842?accountid=30386> (дата обращения: 20.05.2016).*

⁴¹ *Суркова Н. А. Гносеологическая и экзистенциальная функции понятия «трансцендентальный субъект» : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01. Уфа, 2003. С. 157 – 158.*

Значительное внимание уделяется экзистенциалистской (Н. А. Бердяев, Ж. П. Сартр, М. Хайдеггер, Л. И. Шестов, К. Ясперс) и экзистенциально-феноменологической (М. Бубер, Э. Левинас, Ф. Розенцвейг, С. Л. Франк) парадигмам трансцендирования как раскрывающим глубинные индивидуальные и социальные пласты последнего.

Немаловажное значение для обозначения институциональных, системных, структурно-процессуальных и функциональных особенностей трансцендирования имеют интеграционные теории П. Бурдьё, Э. Гидденса, Ю. Хабермаса, системный операционально-конструктивистский подход Н. Лумана. Они приводят, в первую очередь, к пониманию неустранимости трансцендирования в социокультурной реальности, к постижению его как одного из важнейших условий и механизмов социокультурного развития и развития человека.

Существенный интерес для раскрытия заявленной проблематики представляют также синергетический подход в социальных науках (В. И. Аршинов, В. Г. Буданов, Е. М. Николаева и др.), полионтическая парадигма, концепции виртуальных реальностей (С. А. Борчиков, Е. В. Грязнова, Н. А. Носов, В. М. Розин, А. В. Панкратов, С. С. Хоружий и др.), субъектно-ориентированный тезаурусный подход (Вал. А. и Вл. А. Луковы).

Таким образом, обозначенные аспекты обуславливают содержание данного учебного пособия и охватывают очень большой комплекс социокультурных и философско-методологических проблем, определяющих предметное и содержательное поле социальной философии и зафиксированных в официальном тезаурусе, корпусе исследовательских областей социальной философии. В этот раскрываемый в настоящей работе комплекс проблем входят исследования способа существования социальной действительности, социума как надорганической реальности, основных этапов развития социально-философской мысли, значимости социальной философии в современном мире, сущности и существования социальной реальности как предметообразующей проблемы социальной философии, общества как организационной формы воспроизводства социальности, проблем современной философии сознания в их социально-философской трактовке, источников и механизмов социокультурного изменения, полемики «методологического коллективизма» и «методологического индивидуализма» вокруг проблемы интегративного субъекта общественной жизни, изучение человека и общества, понятия и типов человеческой личности и некоторые другие.

Глава 1. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ

1.1. Теоретико-методологические основания социально-философского рассмотрения проблемы

Показ трансцендирования как социально-философского феномена требует формирования и анализа адекватного такой демонстрации концептуально-терминологического аппарата, заострения внимания на некоторых существенных для этого формирования тенденциях, теориях и идеях, содержащихся в истории философских учений.

Трансцендирование (от лат. «transcendere» – выходить за пределы, переступать), так же как и трансцендентное, относится к такому роду феноменов, которые постигаются в первую очередь интуитивно, и лишь затем возникают попытки выразить эти интуиции категориально⁴². Понятием трансцендентного традиционно охватывается то, что лежит за гранью имманентной сферы человека и бытия, трансцендирование же раскрывает процесс выхождения из данной имманентности.

Находящимся в особой сущностно-содержательной корреляции с понятием трансцендирования, предстает трансцендентальное. Его начальные, самые общие характеристики восходят к двум значениям – тождественному трансцендентному (в схоластике) и противостоящему ему (в кантовской философии). При этом как И. Кант, так и другие философы Нового и Новейшего времени отмечают связь понятий трансцендентального и трансцендентного.

Согласно «Новой философской энциклопедии» в изначальном своем значении, окончательно оформившемся в неоплатонизме, трансцендентное понимается двояко: «как более высокая ступень бытия в отношении к подчиненной ей ступени, переход к которой есть трансцендирование, и абсолютно трансцендентное в отношении ко всему бытию в целом (единое)»⁴³. В энциклопедическом словаре «Философия» появление «трансцендентного» как сложившегося понятия связывается со схоластической философией и выделяется троя-

⁴² Жаров С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки. С. 14.

⁴³ Круглов А. Н. Трансцендентное, трансцендирование, трансценденция // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4 / под ред. В. С. Стёпина. М. : Мысль, 2010. С. 103.

кое его понимание: «как противоположность имманентному», «как синоним трансцендентального» и «как противоположность трансцендентальному»⁴⁴. Дополнительно к этому «Латино-англо-русский словарь философских терминов», выявляя аутентичное понимание средневековых понятий *transcendens*, *transcendent*, *transcendental*, указывает, что они применялись в двух смыслах: «1) как то, что превосходит всякий опыт, и 2) все, что не включено в сознание познающего»⁴⁵. «Словарь по философии религии» даёт предельно сжатую и общую характеристику терминов «трансцендировать» и «трансцендентное»: «преодолеть, чтобы выйти за пределы или находиться за пределами»⁴⁶. «Словарь философских терминов» предлагает нам рассматривать семантику трансцендентного исключительно в контексте кантовской философии – как характеристику «основоположений, которые устраняют границы опыта и “даже повелевают переступить их” (Кант И. Критика чистого разума, В 353)»⁴⁷.

О *трансценденции* в энциклопедическом словаре «Философия» говорится, что это «... – в широком смысле – переход границы между двумя разнородными областями, в особенности, переход из сферы по-стороннего в сферу потустороннего, трансцендентного»⁴⁸. «Философский энциклопедический словарь» даёт метафизическую трактовку трансценденции как перехода «из сферы возможного опыта (природы) в сферу, лежащую по ту сторону его»⁴⁹. «Новейший философский словарь» определяет трансценденцию как «философский термин, означающий высший род интеллигибельных объектов, принципиально не представимых в качестве возможного объекта чувственного опыта»⁵⁰.

⁴⁴ Трансцендентное // Философия : энцикл. сл. / под ред. А. А. Ивина. М. : Гардарики, 2004. – С. 878.

⁴⁵ Transcendens // Латино-англо-русский словарь философских терминов [Электронный ресурс] URL: <http://philosophy.ru/library/aquino/vocabularium.html> (дата обращения: 28.02.2015).

⁴⁶ Transcend / Transcendence / A Dictionary of Philosophy of Religion. New York, London: Continuum, 2010. P. 228.

⁴⁷ Трансцендентное // Словарь философских терминов / науч. ред. проф. В. Г. Кузнецова. – М. : ИНФРА-М, 2007. С. 597.

⁴⁸ Трансценденция // Философия : энцикл. сл. С. 879.

⁴⁹ Трансценденция // Философский энциклопедический словарь / ред.-сост. Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева В. А. Лутченко. М. : ИНФРА-М, 1997. С. 460.

⁵⁰ Шуман, А. Н. Трансценденция // Новейший философский словарь. 3-е изд., испр. Минск : Кн. дом, 2003. С. 1059.

Относительно *трансцендентального* в «Новой философской энциклопедии» отмечается, что генезис этого понятия удастся проследить начиная с позднего Средневековья (с 1-й четверти XIII в.), когда оно возникает в значении «*nomina transcendentia*» у последователей Иоанна Дунса Скота, оформляется в семантике надкатегориального у Фомы Аквинского⁵¹. «Философский энциклопедический словарь» в статье «Трансцендентальный» также отмечает средневековое происхождение термина «трансцендентальное» и определяет его в этом ключе как «свойство основных определений (трансценденций) сущего, неотделимых от него и вытекающих из его сущности непосредственно и с необходимостью»⁵². В этой же статье трансцендентальное подается и с точки зрения И. Канта и неокантианства. «Словарь философских терминов» позиционирует рассматриваемый термин как одну из самых значимых категорий кантовской философии, фиксируя его применение последним в двух аспектах: трансцендентальное как «те исследования или представления, которые способствуют объяснению возможности априорного синтетического познания»⁵³, и как относящееся «к вещам вообще»⁵⁴. В контексте первого аспекта выдержано определение трансцендентального в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона (трансцендентальный – «определяющий априорные условия возможного опыта»⁵⁵) и «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля, где трансцендентальная философия понимается как та, что «разыскивает средства, способы, пути, коими доходим мы до познаний»⁵⁶.

И, наконец, существенным моментом настоящего обзора выступает также и то, что «трансцендентное» в философской литературе советского периода было негативно отмечено, можно сказать, «заклеймено» как одно «из центральных понятий ряда течений идеали-

⁵¹ Круглов А. Н. Трансцендентальное // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4. С. 96.

⁵² Трансцендентальный // Философский энциклопедический словарь. С. 460.

⁵³ Трансцендентальное // Словарь философских терминов. С. 596.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Лаппин И. Трансцендентальный и трансцендентный // Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефронъ. – СПб. : Издат. дело, 1901. – Т. XXXIII^A, 66 полутом. С. 722.

⁵⁶ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 4. М. : Рус. яз. С. 426.

стической философии»⁵⁷ и по этой причине не употреблявшееся в марксистской философии⁵⁸ (так же как и термин «трансцендентальный»)⁵⁹.

Уже из этого предварительного и весьма краткого обзора видно, что приоткрытие философскими *intuitio* и *ratio* трансцендентного, трансценденции, трансцендирования в их бесконечной горизонтности осуществлялось в разнообразных тематизациях. Из них можно предварительно выделить следующие основные позиции: в онтологическом срезе: 1) трактовка трансцендентного как запредельного по отношению к бытию; 2) понимание его как уровня бытия, иерархически возвышающегося над определенным уровнем бытия; в гносеологическом ключе: 3) интерпретация трансцендентного как преодолевающего границы определенного вида или уровня познания; 4) как выходящее за пределы всякого опыта человека; 5) постижение трансцендентального как надкатегориального; 6) истолкование трансцендентального как неэмпирического, как проясняющего возможность существования и использования априорного знания, как относящегося к критике разума.

Интерес к проблеме трансцендирования, ставшей целенаправленно разрабатываться с эпохи Нового времени, был подготовлен всем ходом предшествующего развития европейской философии⁶⁰. Обстоятельное историко-философское выявление различных смысловых оттенков понимания трансцендирования и трансцендентного позволяет, более того, обнаружить существование *sui generis* сложившейся *традиции рефлексии* по поводу этих феноменов, а также выявить большое количество исторических эквивалентов оппозиции трансцендентное/не трансцендентное, в рамках которых осуществлялось и осуществляется их обнаружение. И. М. Лаврухина связывает историю осмысления трансцендентного с терминами «трансцендентное – имманентное», «трансцендентальное – трансцендентное», «ак-

⁵⁷ Трансцендентный // Советский энциклопедический словарь / глав. ред. А. М. Прохоров. М. : Сов. энцикл., 1984. С. 1342.

⁵⁸ Трансцендентный // Большая советская энциклопедия : В 30 т. Т. 26 / глав. ред. А. М. Прохоров. 3-е изд., стер. – М. : Сов. энцикл, 1977. С. 170.

⁵⁹ Там же. С. 169 – 170.

⁶⁰ См., например: Бурханов Р. А. Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного в философии И. Канта : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03. Екатеринбург, 2000. С. 11 – 17.

туальное – потенциальное», «абсолютное – относительное», «сакральное – профанное», «познаваемое – непознаваемое»⁶¹. Однако, кроме данных понятийных оппозиций, можно выделить и оппозиции единого/множественного, ирреального/реального.

Итак, уже в Античности были сформированы фундаментальные предпосылки в изучении этого комплекса вопросов, подготовившие становление основных направлений и методов его дальнейшей разработки. Так, трактовка трансцендентного как запредельного по отношению к бытию и связанная с ней основная оппозиция единого/множественного нашла свое отчетливое выражение у Платона, а позже – у Плотина, понимавших трансцендентное как сущность (Благо, Единое, Бог), находящуюся по ту сторону бытия, но выступающую необходимым его основанием. Экспликация трансцендентного как уровня бытия, иерархически возвышающегося над определенным уровнем бытия, как преодолевающего границы конкретного вида или уровня познания обнаруживается и у Платона, и у Аристотеля, и у Плотина. У Платона это выражается через оппозицию эмпирического/умопостигаемого, у Аристотеля – через сопоставление потенциального и актуального, а у Плотина – как с помощью потенциального и актуального, так и путем противопоставления трансцендентного и имманентного. В метафизике Платона, Аристотеля и Плотина, кроме того, усматриваются некоторые стержневые интуиции, принципы и техники, позволяющие их интерпретировать в качестве праформ, прообразов, схем трансцендирования. Именно праформ, а не форм, так как трансцендирование как целостный внутренний духовный процесс получило возможности своего аутентичного обнаружения только с приходом христианства, открывшего бесконечные глубины и измерения человеческой духовности. Нельзя не принимать во внимание и то, что, как справедливо утверждает Р. А. Лошаков, мыслители Средневековья, перенимая понятия греческой философии, открывают в них весьма отличные от греческих смысловые горизонты⁶².

В качестве некоторых важных признаков, содержательно конституирующих прообразы понятия трансцендирования в античной

⁶¹ Лаврухина И. М. Идея трансцендентного: концептуальные версии в культуре. С. 19 – 26.

⁶² Лошаков Р. А. Греческая онтология и схоластическая аналогия сущего // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. 2006. Вып. 1. С. 43. (Серия «Гуманитарные и социальные науки»).

философии, необходимо выделить тяготение к трансцендентному или высшим универсалиям культуры (любви, благу, бессмертию, Единому, мудрости, красоте⁶³), нечувственное восхождение к «созерцанию самого совершенного в существующем»⁶⁴, стремление к духовному (рациональному, этическому, эстетическому) совершенствованию; бессознательно-иррациональное ощущение присутствия трансцендентного; наличие материального как основы и возможности трансцендирования⁶⁵; осуществление трансцендирования душой (а не материей или умом)⁶⁶; триадичность перманентного восхождения, выражающаяся в движении от душевного к духовному и от него – к интеллигибельному. Праформы трансцендирования раскрываются как единство противоположностей – динамичного и созерцательного, материального (преходящего) и духовного (вечного), множественного и единого, чувственного и сверхчувственного, мистического и рационального, стремления к Единому и эмануирующего⁶⁷. Наконец, в праформах трансцендирования усматривается *универсальность, их включенность в любой вид творческой деятельности по созданию социокультурной реальности*⁶⁸.

В Средние века понимание трансцендентного и трансцендирования как выходящего за пределы существующих бытийного слоя, ступени познания, наконец, бытия в целом, строится на основе оппозиций трансцендентного/имманентного и потенциального/актуального. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Августин

⁶³ Платон. Пир // Соч.: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. 2. С. 122, 140, 143 ; *Его же*. Федр // Там же. С. 210 ; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. С. 396 – 397 ; *Его же*. Очерки античного символизма и мифологии С. 401 – 406.

⁶⁴ Платон. Государство // Соч. В 4 т. Т. 3. Ч. 1. С. 373 – 374.

⁶⁵ Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина // Миф, число, сущность. М. : Мысль, 1994. С. 734.

⁶⁶ Плотин. О прекрасном // А. Ф. Лосев. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М. : Искусство, 1980. С. 440 – 441.

⁶⁷ Латышева Ж. В. Онто-гносеологические, социальные и эстетические характеристики трансцендирования в контексте философии Платона // Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении : материалы междунар. науч. конф. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2013. Т. 24. С. 373 – 383 ; *Её же*. Трансцендентное и трансцендирование у Плотина // Церковь, государство и общество в истории России и православных стран : материалы II Междунар. науч. конф. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2010. С. 194 – 196.

⁶⁸ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 453 – 454.

обозначают особенности восхождения души к высшему Божественному бытию. Трактовка трансцендентного как сверхбытийного начала, а трансцендирования как обращенности, направленности на него развивается Дионисием Ареопагитом. Фома Аквинский и Дунс Скот рассматривают Бога как трансценденцию, т. е. как активную абсолютную потенцию.

Так, у Василия Великого процесс Богопознания имеет две ступени: естественное Богопознание и Богопознание посредством Откровения (подобное двухступенное понимание Богопознания характерно и для других Отцов Церкви). Естественное Богопознание включает в себя два необходимых направления. Во-первых, это восприятие красоты и совершенства мира и осознание существования Первопричины этой гармонии – Творца, «который, приступивъ къ сущности вселенной, приноровляетъ ея части одну к другой, и производитъ само себѣ соотвѣтственное, согласное и гармоническое цѣлое»⁶⁹. Во-вторых, это самопознание, т. е. приоткрытие Бога через аналогию со своей бестелесной, пространственно неограниченной, невидимой душой.

Богопознание с помощью Откровения осуществляется изучением Священных текстов, в которых, по мнению главы каппадокийского кружка, ни одного слова не сказано случайно. Для постижения Священного смысла «должно желать получить даръ мудрости, даръ вѣдѣнія и даръ ученія, чтобы все это, стекшись вмѣстѣ во владычественномъ нашея души, отпечатлѣвало образъ всей истины, заключающейся въ пророчествѣ»⁷⁰. Однако, как заключает Василий, ни через Откровение, ни тем более через естественное Богопознание, ни через что-либо иное познать сущность Бога невозможно, так как вся полнота этой сущности не охватывается возможностями нашего чувственного и умственного познания. Поэтому Богопознание выступает как путь, как бесконечный процесс, как перманентное трансцендирование.

Размышления представителя зрелой патристики Григория Богослова созвучны рассуждениям Василия Великого. Он также говорит о непознаваемости Бога, в частности, о его рациональной непознаваемости. Григорий считает, что опорой всякого Богопознания должны

⁶⁹ *Василий Великий. Беседы на Шестоднев // ТВОРЕНИЯ ИЖЕ ВО СВЯТЫХ ОТЦА НАШЕГО ВАСИЛІЯ ВЕЛИКАГО Архієпископа Кесаріи Каппадокійскія. Ч. 1. Репринтное издание. М. : Паломник, 1991. С. 14.*

⁷⁰ *Он же. Толкование на Пророка Исаию // Там же. Ч. 2. 1993. С. 6.*

быть таинства, цель которых – сделать человека сопричастным Христу и горнему миру. Только через образ Божий и ум, который Назианзин считает высшим началом в человеке, можно идти по направлению к Богу. По Богослову, путь Богопознания – это, кроме того, своеобразная лестница аскетизма, по которой не всем дано подняться, как и не всем дозволено приблизиться к Богу: «Ежели ты Моисей, то войди внутрь облака, разглагольствуй с Богом... . А ежели ты Аарон, то взойди с Моисеем, но стань вблизи, вне облака... . Но ежели ты какой-нибудь Ифамар или Елеазар – третий после Моисея, ... то стань вдалеке и довольствуйся третьим местом. Ежели ты один из народа из простолудинов, то тебя не допустит к себе гора, даже и зверь, ежели к ней прикоснется, будет побит камнями. Тогда оставайся внизу и внимай одному гласу, и то соблюдшись от осквернения и очистившись, как велено»⁷¹.

Трансцендирование у Богослова – это «обожение» тела и духа, проявляющегося в очищении и возвышении ума. «Обожение» предполагает отход от чувств и страстей, борьбу с ними, а также достижение особого, медитативно-бесстрастного состояния для соприкосновения с Богом.

Особую роль в понимании процессов трансцендирования играет православное учение о Богопознании Григория Нисского. Согласно Григорию «Божество неизреченно и непостижимо и превыше всякого уразумения мыслью»⁷². Тем не менее, процесс Богопознания возможен, более того, он беспределен, и познать Бога мы можем в достаточной для человеческого спасения степени в естественных действиях Творца или энергиях, например, в движении и покое мироздания: «сочетание движения и покоя, осуществляющее себя в стройной и нерушимой упорядоченности, есть некая музыкальная гармония, из которой рождается многосложное и непостижимое славословие той Силе, которая все это поддерживает»⁷³. Поэтому трансцендирование в контексте христианского мировоззрения Нисского можно интерпре-

⁷¹ *Григорий Богослов*. Слово 32 // Собрание творений. В 2 т. Т. 1. Минск : Харвест; М. : АСТ, 2000. С. 572.

⁷² *Григорий Нисский*. О том, что значит имя и название «Христианин». К Армонию // Нисский Григорий. Избранные творения / сост. диакона Александра Гумерова. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 7.

⁷³ *Он же*. Толкования к надписаниям псалмов (о смысле музыки) : пер. С. С. Аверинцева // Памятники византийской литературы IV – IX веков. – М. : Наука, 1968. С. 86.

тировать как бесконечное постижение *всего созданного Творцом, деятельности и энергий Создателя*, как бесконечное восхождение к такому Благу, которое «во все продолжение жизни всегда бывает прекрасно для обладающих, ни мало не измѣняясь отъ непостоянства возрастовъ и временъ...»⁷⁴.

Григорий Нисский является убежденным приверженцем символично-аллегорического метода толкования Священного Писания, возводящего читателя к мистическому знанию о Боге. Он считает, что всё, что направляет мысль к наиболее возвышенному содержанию, ведёт и к уяснению Бога. Поэтому Григорий стремится наиболее высоко и духовно интерпретировать библейские тексты, считая, что полнее всего трансцендирование человеческой души к Божественному осуществляется через чтение Книги псалмов, Книги Притчей, Экклесиаста, Песни песней.

Книга псалмов, в частности, согласно Нисскому состоит из пяти групп псалмов, логика развертывания которых постепенно возводит человека к созерцанию Высшего бытия. Книги Притчей, Экклесиаста, Песни песней в указанной последовательности также понимаются каппадокийцем как важнейшие ступени движения к Абсолюту: сначала важен этап жизненного и нравственного совершенствования, затем – сосредоточения на восприятии красоты духовного, чувственно не воспринимаемого мира, а потом, в Песни песней, – единение с Богом посредством блаженной и совершенной любви.

Итак, в творчестве восточных Отцов IV века трансцендирование предстает как работа над собой, борьба со всем низменным и плотским, как бесконечный процесс душевного и духовного самосовершенствования.

Важнейшие идеи относительно природы христианской символики, аналогии и трансцендирования в процессе Богопознания высказывает Дионисий Ареопагит. Для него символ, как верно считает В. В. Бычков, «... выступает в качестве наиболее общей философско-богословской категории, включающей в свое семантическое поле почти на правах синонимов *образ, знак, изображение, прекрасное*, ряд других терминов, а также – сами предметы и явления реальной жизни

⁷⁴ Григорий Нисский. Точное истолкование Экклесиаста Соломонова. М. : Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 1997. С. 39.

и особенно культовой практики как свои конкретные проявления в той или иной сфере»⁷⁵.

Дионисий считает, что человек нуждается в предметно-символическом описании Божественного мира, так как он по своей телесной природе не имеет возможности непосредственно воспринимать сущности мира горнего. Важно то, что в своем трактате «О небесной иерархии» Ареопагит придает особое значение так называемым «несходным подобиям» Божества, так как «для невидимого гораздо более подходяще выявление через неподобные образы»⁷⁶. «Неподобные образы» – это изображения божественного с помощью апофатики, отрицания и даже использования низких, намеренно не подчеркивающих совершенство Творца символов. Именно посредством такого рода изображений и происходит трансцендирование – возведение человека к Божественной сущности. Совершенно точно по этому поводу высказался Г. Флоровский: «Апофатическое «не» не слѣдует перетолковывать и закрѣплять катафатически, апофатическое «не» равнозначно «сверхъ» ... , – означает не ограничѣніе или исключѣніе, но возвышеніе и превосходство, – «не» не въ системе тварныхъ именъ, но въ противопоставленіи всей этой системѣ тварныхъ именъ и даже самихъ категорій космическаго познанія. Это совершенно своеобразное «не», символическое «не», – «не» несоизмѣрности, а не ограниченія...»⁷⁷.

В подобном же ключе трансцендирование показано и в трактате «О мистическом богословии». В нем Ареопагит указывает, что трансрациональное познание – это «упрощение и умолкание» (Г. В. Флоровский), понятое в аскетическом смысле. Оно осуществляется на основе катарсиса – очищения всех деятельностных сил человека, т. е. исчезновения горизонта дольного мира (достижения полного его незнания), остановки всякой активности сознания и отрешения от функционирования чувств и разума. По вхождении в подобное состояние наступает высший этап трансцендирования – *экстаз*, «выход из себя» и соприкосновение с Абсолютом. Человек погружается в «таинственный

⁷⁵ Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica : В 2 т. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М. ; СПб. : Университет. кн., 1999. С. 335.

⁷⁶ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб. : Алетея : Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 57.

⁷⁷ Флоровский Г. В. Восточные Отцы V – VIII веков. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. 2-е изд., стер. М. : Паломник, 1992. С. 102.

мрак неведения», «весь будучи за пределами всего, ни в себе, ни к чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-незнанием сверхразумное уразумевая»⁷⁸. Следует добавить также, что понятие экстаза генетически связано с понятием Эроса как непреодолимого любовного стремления души к Божеству, также понимаемого нами как одна из форм трансцендирования.

Глубокие и значимые комментарии относительно состояния экстаза в его Дионисиевом контексте, а также относительно характера истинного (апофатического) богословия мы встречаем у В. Н. Лосского. Он пишет: «... мистическое соединение есть состояние новое, предполагающее продвижение вперед, целый ряд изменений, переход от тварного к нетварному, стяжание чего-то такого, чего субъект раньше по свойству своей природы не имел»⁷⁹. В свете этого трансцендирование выступает *опытом, переживанием* неизведанного, непостижимого, трансцендентного Абсолюта. «Если Дионисий говорит об экстазе и соединении, если его негативное богословие, отнюдь не являясь чисто интеллектуальной деятельностью, имеет в виду мистический опыт, восхождение к Богу, он и здесь хочет показать, что, даже поднявшись на высочайшие вершины, доступные существам тварным, единственное “разумное” понятие, которое можно будет и тогда иметь о Боге, будет понятие о Его непознаваемости. Таким образом, богословие должно быть не столько изысканием положительных знаний о Божественной сущности, сколько опытным познанием того, что превосходит всякое разумение»⁸⁰.

У автора «Ареопагитик», кроме того, можно выявить еще одну модель трансцендирования. Она, на наш взгляд, имплицитно присутствует в концепции небесной иерархии. Понятие иерархии у Дионисия, как правильно замечает И. Мейендорф, «...предполагает движение, некое динамическое устремление творения по направлению к Богу»⁸¹. По Ареопагиту, целью небесной иерархии является максималь-

⁷⁸ Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. С. 745.

⁷⁹ Лосский В. Н. Опыт мистического богословия восточной церкви // В. Н. Лосский. Богословие. М. : АСТ, 2006. С. 136 – 137.

⁸⁰ Там же. С. 137.

⁸¹ Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие : конспекты лекций: пер с англ. Л. Волохонской. Вильнюс. М. : Весть, 1992. С. 291.

ное, насколько это возможно, уподобление Богу, его воплощение, «ибо невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводительно окутанный пестротой священных завес»⁸². Иными словами, её сущностью является именно трансцендирование как восхождение к Абсолюту.

Богословию Дионисия Ареопагита во многом близки интуиции Максима Исповедника. Максим вслед за своим предшественником утверждает, что путь к познанию Наивысшего Божественного бытия лежит через *исступление из себя*, из своего мышления, т. е. через экстаз. Именно в экстазе, через отказ от всего мирского, самоотречение и любовь только к одному Богу, через полное свое преображение ум возносится в мистический Божественный Мрак и в молчании встречается с сокровенной тайной прекрасного бытия Божества. В этом свете можно согласиться с мнением С. Л. Епифановича, который, характеризуя мировоззрение византийского богослова, утверждает, что «таинственные лучи Божества проникают ... всю систему преп. Максима и сообщают ей преобладающий мистический отпечаток»⁸³.

Для Максима познание Бога заключается прежде всего в осмыслении мира как сокровищницы великих дел Творца. Для этого необходимо «сперва подниматься к Богу, укрепляя душу и все ее любовное томление устремляя к Нему, затем спускаться ради изучения сущего, рассматривать, какова природа каждой [вещи], и вновь через эти [творения] созерцательным знанием восходить к их Творцу»⁸⁴. В восхождении же по лестнице Богопознания можно согласно Исповеднику выделить несколько этапов.

Первой ступенью Богопознания является «чистая молитва», которая поднимает человека выше всяких чувственных образов и логических конструктов. В процессе такой молитвы ум преображается и приобретает качества отрешенности и без-образности. Подобное состояние ума Максим Исповедник называет совершенной любовью,

⁸² Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. С. 41.

⁸³ Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М. : Мартис, 1996. С. 136.

⁸⁴ Прп. Максим Исповедник. Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании, писаниях святых отцов и других вопросов и недоумений // Исповедник Максим прп. Вопросы и недоумения : пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова. М. ; Святая гора Афон : Никея : Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. С. 115.

т. е. отречением от любви к тварному и пестованием любви исключительно к Богу. Именно такого рода любовь согласно Преподобному Максиму и является тем подвигом, через который только и возможен прорыв к Творцу. Вместе с совершенной любовью через подвиг человек достигает ступени созерцания Божественного логоса, т. е. наблюдения Божественных смыслов и значений созданного мира. И только после данного этапа наступает экстаз, исступление, погружение в таинственный мрак бытия Троицы.

В учении Августина именно человеческая душа⁸⁵ предстает вместилищем трансцендирования как устремленности человека к Богу: в своем восхождении (*ascensus*) к Нему душа выходит за собственные пределы (*transcendimus*), поднимаясь над чувственно-материальным разумением бытия и обретая полноту последнего. При этом душа, конечно, постигает лишь полноту *тварного* бытия, будучи не в состоянии познать тайну Творца.

Душа – автономная по отношению к телесности духовная субстанция, хотя и взаимосвязанная с физическим телом. Подобная спиритуальность и независимость свидетельствует об отсутствии у неё конкретного месторасположения в теле, а также о невозможности её пространственно-количественного понимания. Важнейшими сущностными характеристиками души, по Августину, показывают себя мышление, память, воля, и центральной является воля, причем воля свободная. Однако, отмечает Августин, «свободное воление дано душе не так, чтобы, предпринимая что-либо, она ниспровергла в какой-нибудь части божественный порядок и закон. Ибо дано оно мудрейшим и непобедимейшим Господом всякой твари»⁸⁶.

Воля вызывает к жизни желания; желания, «механизм сухожилий» и «тяжесть тела» согласно христианскому мыслителю порождают силы тела. Целостная свободная воля души пробуждает также устремленность последней «к уразумению того, что существует истинным и высочайшим образом»⁸⁷, тогда как душа с «половинчатой» волей «мечется со скорбью и стонет: истина зовет к одному, привычка тянет к другому»⁸⁸. Иными словами, именно в *феномене свободной*

⁸⁵ Блаженный Августин. О бессмертии души. М. : АСТ, 2004. С. 284.

⁸⁶ Он же. О количестве души // Августин Блаженный. Творения. В 4 т. Т. 1. Об истинной религии. СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000. С. 262.

⁸⁷ Там же. С. 257.

⁸⁸ Блаженный Августин. Исповедь // Там же. С. 599.

и целостной воли человека можно усмотреть импульс и тенденцию, оформляющую процесс трансцендирования как стремления прикоснуться к Богу. Именно активность цельной воли продвигает человека на пути познания непреходящих истин, возводя его к всё более высоким уровням собственной духовности.

Однако Августин считает, что путь к вершинам духа и абсолютным истинам лежит не через эмпирическое познание. Чувственные ощущения и восприятие, доказывает мыслитель, возникают в результате не телесной, а душевной, сознательной деятельности. Поэтому подлинно познавательный процесс имеет внеэмпирическую природу, и в целом только душа заключает в себе возможности наиболее фундаментального уразумения: «высшие и вечные причины, которые пребывают неизменно и не содержатся в каком-либо определенном месте, действуют прежде на душу, чем на тело, и не только прежде, но и преимущественным образом»⁸⁹.

Но где же источник этих «вечных причин»? Откуда берутся в душе абсолютные значения в форме математических символов, этических и эстетических категорий, норм и ценностей и т. д.? Августин решает эти вопросы в русле своих креационистских убеждений. Он уверен, что первоначалом всего бесконечного содержания души может быть лишь один Бог; исключительно Бог, Божественное откровение делает возможным процесс человеческого познания, постижения последних оснований мира и бытия и только вера как необходимое условие снисхождения откровения является проводником человека на пути познания. Таким образом, внутренним фундаментом трансцендирования души показывает себя *вера*.

Августиново понимание откровения, в основе которого лежит вера в Творца и углубление человека в свой собственный внутренний мир, в свое собственное сознание, позволяет выявить еще и то, что трансцендирование к Высшему может осуществляться через *погружение в пространство субъективности* как своего рода *трансцендирование-самоуглубление, трансцендирование-самопознание*. Именно в недрах человеческой субъективности и происходит соприкосновение человеческой души с Абсолютом как с «бестелесным светом» (Августин), «которым она создана и духовно озаряемая которым духовно

⁸⁹ Блаженный Августин. О бессмертии души. С. 284.

сияет»⁹⁰. О подобном типе трансцендирования впоследствии размышлял С. Л. Франк, определяя его как «трансцендирование во-внутрь». Он писал: «Душа не только *в себе самой*, в своей собственной стихии, т. е. в своей субъективности безгранична и потенциально бесконечна, но ее бесконечность вместе с тем такова, что в своем глубинном слое душа, как бы выходя за пределы самой себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что это “иное” проникает в нее и тем открывает себя ей»⁹¹.

Одним из важнейших измерений теологии и философии епископа Гиппонского, высвечивающим трансцендирующую интенцию, выступает измерение эстетическое. Согласно величайшему представителю зрелой патристики Бог – это абсолютная красота, равно как и абсолютная истина и абсолютное благо. Прекрасное, особенно духовно-прекрасное, показывает себя как одна из главных характеристик бытия. Восхождение к вершинам красоты является этапом духовного совершенствования человека, ведущего к вечной блаженной жизни.

Эстетическую природу бытия согласно Августину отражают характеристики целостности, числа, равенства, подобия, соответствия, соразмерности, симметрии, гармонии. Однако, как верно поясняет точку зрения Августина В. В. Бычков, человеку эти «формальные закономерности красоты нравятся не сами по себе, но как *выражение* высших законов бытия, высшей истины, приобщающее нас к ней. Приобщение же к абсолютной истине связано с радостью, наслаждением, блаженством»⁹².

В Божественном творении заложены все основные закономерности искусства, и художнику остается лишь воплощать их в своем личном творчестве. Человеку-творцу нужно стремиться создавать прежде всего духовную красоту, духовные ценности, так как именно они приближают его к Абсолюту. Таким образом, для Августина *стремление к духовно-прекрасному посредством создания духовного искусства – еще один способ трансцендирования на пути достижения высших ступеней бытия и познания истины.*

⁹⁰ Блаженный Августин. О граде Божием. Кн. I – XIII // Августин Блаженный. Творения. В 4 т. Т. 3 / сост. и подгот. текста к печати С. И. Еремеева. СПб. : Алетей ; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. С. 407.

⁹¹ Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. М. : АСТ : Хранитель, 2007. С. 279.

⁹² Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. М. : Искусство, 1984. С. 146.

И, наконец, самой яркой интенцией трансцендирования в контексте теолого-философских рассуждений Блаженного Августина, как, впрочем, в христианстве в целом, выступает *сотериологическая идея*. Именно в спасении заключается наивысшая задача христианина, только в стремлении к спасению содержится настоящий смысл его жизни. И опять, как и в случае с душой, Августин утверждает, что истинное спасение, настоящую благодать человеку может подарить только Бог: Бог избирает тех немногих, которых ведет в течение их жизни праведным путем и предопределяет тем самым к спасению.

Итак, рассмотрев некоторые стороны учения Августина Аврелия, можно заключить, что трансцендирование души к Богу приобретает черты динамичного и даже страстного процесса. Его движущая сила – не пассивный разум, а свободная активная воля, всегда являющаяся определяющей в жизнедеятельности человека. Стержневой составляющей трансцендирования выступает Божественное откровение как возможность прикосновения к чему-то Другому, «дарующему» человеку представление о духовной глубине, многомерности и безбрежности бытия. А событие откровения, происходящее на уровне последних, интимных основ субъективности, позволяет интерпретировать трансцендирование как интроспекцию и самоуглубление. Но в то же время усмотрение в сверхъестественном озарении анагогической (возводящей) специфики позволяет обнаружить амбивалентный и даже диалектический характер исследуемого феномена. Так, трансцендирование сначала направлено «вовнутрь», а затем, в предельно глубокой внутренней потаенной области человеческой души происходит прорыв к наивысочайшим вершинам духовного универсума, открытие того, что существует иное, несоизмеримое с человеческим, бытие.

Принципиальным основанием трансцендирования в ракурсе теологии Августина выступает вера и фундированное на ней познание («верю, чтобы понимать»), необходимыми этапами которого являются постижение совершенной красоты и творение искусства⁹³. Цель же трансцендирования – избавление от всяческих грехов и спасение человека⁹⁴.

⁹³ Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. С. 146 ; *Его же*. Aesthetica Patrum. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М. : Ладомир, 1995. С. 454 – 455.

⁹⁴ Латышева Ж. В. Проблема трансцендирования в философии и теологии Августина Аврелия // Церковь, государство и общество в истории России и православных стран : материалы III Междунар. науч. конф. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2011. С. 227 – 230.

Подчеркнем, что основной посыл трансцендирования, заключенный в христианском богословии и теологии, проистекает из идеи непостижимости Творца, с одной стороны, и желания его постичь, почувствовать, пережить опыт общения с ним, с другой⁹⁵. Такая двойственность исходной установки христианского мышления порождает образно-символическое толкование Священного Писания, символизм культового искусства и самого Богослужения. И, несмотря на то что практика христианства выработала немало способов трансцендирования (молитва, таинства, аскеза, исихазм и др.), именно *символизм*, на наш взгляд, — *это та черта, которая является квинтэссенцией трансцендирования в христианском богословии и культовой традиции*.

Конкретизируя понятие символа, отметим, что учеными последних столетий (например, Ф. Шеллингом, К. Юнгом, Ч. Пирсом, Ю. Лотманом, Г. Гадамером, Э. Кассирером, П. Рикером, А. Ф. Лосевым, П. Флоренским, Ж. Лаканом, Н. Луманом и др.⁹⁶) предложены различные интерпретации символа и символического. Однако из всего разнообразия трактовок необходимо выделить его важнейшую особенность. Она состоит в том, что символ (в переводе с греческого — знак, опознавательная примета) фиксирует и в этом мы согласны с С. А. Радионовой, «способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать (в контексте социокультурных аксиологических шкал) идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия»⁹⁷. Более того, в символе, как

⁹⁵ Отметим, что интенции «восхождения» и «превосхождения» реализуются, конечно, не только посредством христианства, но и с помощью других религий. Последовательный и радикальный «выход за пределы» осуществляется, кроме того, как в теоретических рассуждениях богословов, так и в мистических учениях, религиозно-мистических, аскетических и экстатических практиках буддизма, ислама, христианства, даосизма, индуизма и других религий. Однако, во-первых, исследование трансцендирования в его аскетическом и мистико-экстатическом выражении, особая специфичность данной проблемы, наличие по ней богатого материала требуют отдельного рассмотрения. Во-вторых, «европейские рамки» и историко-теоретический контекст настоящего раздела ограничивают изучение феномена трансцендирования именно формами христианских теолого-богословских концепций.

⁹⁶ См. например: *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. М. ; СПб. : Университет. кн., 2002. С. 74, 79 – 80 ; Там же. Т. 2. Мифологическое мышление. С. 247 – 268 ; Там же. С. 158 – 160 ; *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М. : Искусство, 1976. С. 142, 168.

⁹⁷ *Радионова С. А.* Символ // Новейший философский словарь. 3-е изд., испр. Минск : Кн. дом. 2003. С. 899. (Мир энциклопедий).

мы считаем, сконцентрировано трансцендентное, не поддающееся дешифровке рассудка содержание, интуитивное схватывание или прикосновение к которому осуществляется посредством религиозного или эстетического переживания.

Эксплицируя только что указанный момент, Никлас Луман дополнительно характеризует последний как «некий функциональный эквивалент запретам на коммуникацию, подкрепленный страхом и трепетом»⁹⁸, как символическую презентацию «единства видимого и невидимого, присутствующего и отсутствующего»⁹⁹. При этом немецкий социолог поясняет: «ведь символ – это не просто знак (как, например, слово). Он не только обозначает, но и задействует единство. Основополагающая парадоксальность этого аккуратно скрывается. Поэтому и невозможно заменить символы понятиями, поскольку это привело бы к противоречию в понятии. И именно потому как раз форма символа (а не форма понятия) оказывается подходящей, когда дело касается рационального обращения с невыразимым»¹⁰⁰. Иными словами, только в качестве «единства означающего и означаемого»¹⁰¹ символ проникает в глубинные потаенные уголки внутреннего мира человека и реализует «встречу» человека и трансценденции.

В ходе анализа наследия выдающихся восточных богословов II – VIII веков – Оригена, Афанасия Александрийского, Феодорита Кирского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и др. – становится очевидным, что их трактовка символа и символического близка приведенным выше характеристикам. Отцы Церкви в символе видят наилучший способ обозначения сверхъестественной реальности и считают, что доступными трансцендентные смыслы становятся только через символы, образы, аллегории. Для них символически-иносказательный способ передачи высших, непостижимых разумом христианских догматов и библейских истин потому считается наиболее адекватным, что «невозможно нашему уму возвыситься до этого

⁹⁸ Луман Н. Медиакоммуникации : пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. М. : Логос, 2005. С. 58.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же. С. 155.

невещественного подобия небесных иерархий и *их* созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему вещественным руководством, понимая, что прекрасные явления суть отображения невидимого благолепия, и воспринимаемые чувством благоухания – отпечатки распространения умопостигаемого, и материальные световые – образы невещественного светодаяния, и обстоятельные священные поучения – *способ* свойственного уму насыщения созерцанием, и чины здешних порядков – *отражения* гармоничного с божественным свойства упорядоченности, причастие в божественнейшей евхаристии – символ приобщения Иисусу; и все иное дано небесным существам надмирно, а нам образно (*символически*)»¹⁰². Иными словами, доступными трансцендентные смыслы становятся только через символы, образы, аллегории. В учениях восточных богословов о Творце и Богопознании, размышлениях о догматах, различных аспектах вероучения, символическом человек предстает как устремленный к высшим духовным сферам бытия, как возводящий и восходящий, как развивающийся и преображающийся.

Необходимо подчеркнуть, что механизм трансцендирования как символического толкования Священных текстов и выражения христианских истин раскрывается через процесс *анагогии* (*возведения*). Термин «анагогия» («ἀνάγω») в его философском генезисе восходит к трактатам Плотина. Анагогические интерпретации, кроме того, обнаруживаются еще в Ветхом Завете¹⁰³. И именно о возведении различных земных смыслов, образцов и образов к духовной реальности, к высшему пониманию говорят Василий Великий Кесарийский, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит и др.

Суммируя некоторые имеющиеся в трудах мыслителей патристики (Августина и восточно-христианских богословов), характеристики, состояния, установки и процессы, идентифицирующие различные грани трансцендирования, можно отметить, что в личностном, «внутреннем» трансцендировании обнаруживаются динамизм и страстность, активность свободной воли, наличие процессов интроспекции и самоуглубления, обожения (очищения и возвышения ума),

¹⁰² Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. С. 42 – 43.

¹⁰³ *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology* / Brown S. F., Flores J. C. Lanham ; Maryland ; Toronto ; Plymouth : The Scarecrow Press, Inc., 2007. P. 14 – 15.

преображения ума; механизмы таинств, аскетическая установка, отрицание (апофатика), катарсис (очищение всех деятельностных сил человека, прекращение активности чувств и разума), экстаз, исступление, соединение, любовное стремление (Эрос); трансцендирование постигается как «чистая молитва», отрешенность, медитативность, бесстрастность, без-образность, самоотречение, совершенная любовь, подвиг, «безмолвный покой», погружение в таинственный Мрак неведения.

В диалектике многоуровневого, уходящего в бесконечность целостного трансцендирования можно, кроме того, условно выделить, опираясь в первую очередь на учения восточно-христианских богословов о Богопознании, три этапа. В качестве начальной стадии обычно выступает *эстетическая* по своей сути ступень. Это констатация красоты и гармонии природы, наслаждение её совершенством и осознание существования Высшей точки, Абсолюта, создавшего прекрасный материально-физический мир. Следующий этап трансцендирования можно определить как *этический*. На данной ступени происходит постижение сущности человеческой добродетели и изживание всего низменного, порочного, плотского (особенно ярко эта стадия эксплицирована у Гр. Нисского). Вместе с тем достигается созерцательно-бесстрастное состояние, усиливается аскетическая составляющая активности человека, в результате чего происходит прозрение и созерцание Высшей Добродетели. И, наконец, третья ступень – *мистическая*. Здесь наблюдается отрешение от всего мирского, отказ от чувственной и разумной деятельности, выход из себя – экстаз, соприкосновение с Абсолютом в молчании и покое, в которых приобретает не знание трансцендентного, а опыт непостижимости, таинственности Высшего начала бытия. Иными словами, в высшей своей точке трансцендирование проявляет себя как опыт – *опыт непознаваемого запредельного*¹⁰⁴.

В период Высокой схоластики семантика трансцендентного и трансцендирования обогащается благодаря выделению сферы трансцендентального. Термины «трансцендентный» и «трансцендентальный», как уже упоминалось, употребляются в основном как тожде-

¹⁰⁴ Латышева Ж. В. Феномен трансцендирования в средневековом восточно-христианском богословии // Вестник Поморского университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2010. № 9. С. 74 – 79.

ственные, формируется ряд их важнейших значений и коннотаций¹⁰⁵. Однако категориально невыразимое, трансцендентное бытие Бога лишь частично передается в метакатегориальных трансценденталиях (Ф. Аквинский, Д. Скот, Ф. Суарес), что еще больше подчеркивает принципиальную недостаточность познавательных сил человека в постижении бытия Творца. Трансцендирование в его теологическом аспекте поэтому предстает прежде всего как стремление превзойти категориальные характеристики бытия, превозмочь его расчлененность на отдельные роды.

Таким образом, в средневековых христианских учениях *трансцендирование преимущественно разворачивается в рамках социального отношения «Я» – «Ты»*, и в качестве «Ты» выступает непостижимый Бог. Именно в рамках этого отношения формируются фундаментальные духовные константы социума и культуры (истина, благо, красота, единое, другие идеалы, ценности и нормы), вырабатываются символические репрезентации сверхъестественного и естественного – природного и социального – миров, выковывается общественная природа человека.

Богатую семантику трансцендирования как восхождения, возвышения, превосхождения, исступления, перехода, скачка, перенесения, достижения, нахождения за пределами можно обнаружить в различных религиозных, чаще христианских, мировоззрениях, органично включающих в себя идеи неоплатонизма¹⁰⁶. Н. Кузанский, Дж. Бруно, Г. Плифон, М. Фичино, Пико делла Мирандола, Ф. Патрици, Б. Те-

¹⁰⁵ Круглов А. Н. Трансцендентализм в философии. М. : НИПКЦ Восход-А, 2000. С. 17 – 26 ; Бандуровский К. В. Основные положения теории «истины» у Фомы Аквинского // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М. : ИФРАН, 1998. С. 159 – 170 ; Семёнов В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2012. С. 381 – 388 ; Жильсон Э. Томизм: Введение в философию св. Фомы Аквинского // Избранное. М. ; СПб. : Университ. кн., 1999. Т. 1. С. 108 ; Его же. Философия в средние века: от истоков патристики до XIV века. М. : Республика, 2004. С. 312 – 470 ; Knittermeyer H. Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. Marburg, 1920. 213 s. ; Knittermeyer H. Transszendent und Transszendental // Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage. – В. ; Leipzig : Walter de Gruyter & Co., 1924. S. 195 – 214.

¹⁰⁶ Латышева Ж. В. и др. Семантика трансцендирования в некоторых учениях Возрождения и Нового времени // Проблемы духовных ценностей в философии и культуре : монография / под общ. ред. С. С. Чернова. Кн. 5. Новосибирск : СИБПРИНТ, 2011. С. 20 – 37.

лезио и многие другие мыслители Ренессанса испытали влияние данного учения поздней Античности и в чем-то его трансформировали.

Наследие Н. Кузанского выступает примером именно таких размышлений. Его работы¹⁰⁷ раскрывают направленность мира и человека к Божественному совершенству, «восхождение (transcensum) к вечным истинам, как они познаваемы для человека»¹⁰⁸, описывают развертывание в мире Абсолютного максимума, сопряженного с интеллектуальным постижением («ученым незнанием») человеком данного самораскрытия. В его христианской философии, стоящей на апофатической стезе, во многом переосмысливаются такие подходы и установки схоластики, как катафатика, рациональное обоснование религиозных истин, антропоморфизм и персонифицизм в представлении о Боге. В наследии Кузанского немало, на наш взгляд, размышлений относительно направленности мира и человека к Божественному совершенству, что делает их близкими проблеме трансцендирования.

Так, родственным понятию трансцендирования у Кузанского выступает, как мы считаем, понятие *развертывания*. Именно развертыванием является процесс движения от Бога к миру и от мира к Богу; развертывание – это самораскрытие, развитие Абсолюта в мире, это констатация того, что мир представляет собой целостность, а не иерархию. Развертывание – это вечное, вневременное творение Богом мира, характеризующее Божество как абсолютный максимум, абсолютную максимальную необходимость.

Венцом божественного творения, по Кузанцу, является человек. Он обладает такой природой, которая «...поднявшись до соединения с максимальной, оказалась бы поэтому полнотой всех совершенств и универсума в целом и каждой отдельной вещи, так что все через человека достигло бы своей высшей ступени»¹⁰⁹. Другими словами, человеческая природа может обрести божественное совершенство, но только в лице всего человечества (а не индивида) или же в лице сына Божьего – Христа. Однако Кузанский отмечает, что и отдельный человек может быть понят как Бог, но не в смысле чего-то

¹⁰⁷ Кузанский Н. Об ученом незнании // Соч. В 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1979. С. 47 – 184 ; *Его же*. Берилл // Там же. Т. 2. 1980. С. 95 – 133 ; *Его же*. О видении бога // Там же. С. 33 – 94 ; *Его же*. О возможности-бытии // Там же. С. 135 – 181 ; *Его же*. О предположениях // Там же. Т. 1. 1979. С. 185 – 279.

¹⁰⁸ *Он же*. Об ученом незнании // Там же. С. 184.

¹⁰⁹ *Он же*. Сочинения. В 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1979. С. 150 – 151.

высшего, совершенного, абсолютного, а как «ограниченный максимум», как развертывание в нем божественной сущности, т. е. как *трансцендирование*.

Необходимо заметить, что раскрытие в человеке Божественного, трансцендирование к Высшему, Кузанец связывает с процессом познания, с творчеством разума, под которым понимается развертывание способности суждения на основе восприятия и понимания сокровищницы Божественного бытия – природы. Причем существует только одна высшая познавательная способность, достигающая истинного знания – это интеллект, «... который в своем творчестве есть подобие божественного интеллекта»¹¹⁰. Он возвышается над ограниченным рассудком, познающим мир материальных объектов и способен интуитивно познавать безграничное – Бога. Высшее интеллектуальное созерцание – бесконечный процесс, так как бесконечен сам объект познания. Поэтому интеллектуальное постижение Николай Кузанский называет «ученым незнанием», стремясь подчеркнуть, с одной стороны, эту неисчерпаемость, а с другой – то, что разум знает о наличии безусловного бытия, несопоставимого с материально-физическим и человеческим миром. Отсюда «ученое незнание» есть знание собственно разума, а не религиозно-мистическая интуиция.

Таким образом, трансцендирование, интерпретированное в пространстве философии мыслителя из Кузы, – это саморазвитие Абсолюта в мире, сопряженное с интеллектуальным постижением («ученым незнанием») человеком данного саморазвития, т. е. неотделимые друг от друга развертывание Бога и интеллектуальное развертывание человека.

Интересные суждения с точки зрения исследуемой проблемы мы обнаруживаем у Марсилио Фичино. В своей философской системе глава Флорентийской платоновской Академии проводит мысль о единстве и динамической взаимосвязи всех ступеней мира. Олицетворением этого единства является душа, занимающая срединное место в пятиуровневом мироустройстве и понимаемая как природа и жизнь. В мире непрерывно осуществляются два противоположных процесса – нисхождение от Бога к материи и восхождение от материи к Богу. Но протекают они не одновременно, а друг за другом – в круговом движении: «если бог влечет к себе мир, а мир влеком к нему, существует

¹¹⁰ Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 99.

один непрерывный поток, берущий начало от бога, проходящий через мир и наконец завершающийся в боге, который как бы в виде некоего круга возвращается туда же, откуда исходит»¹¹¹. При этом такой «круговой» ход мироздания Фичино определяет в целом как любовь.

Любовь свидетельствует о гармонично устроенном универсуме, в котором всё, даже материальный мир, одушевлено, светится красотой, является совершенным и восхитительным творением Бога. Поэтому знаменитый гуманист утверждает, что «один и тот же круг, ведущий от бога к миру и от мира к богу, называется тремя именами. Поскольку он начинается в боге и к богу влечет – красотой; поскольку, переходя в мир, захватывает его – любовью; а поскольку, вернувшись к создателю, соединяет с ним его творение – наслаждением»¹¹².

Согласно Фичино мироздание и Бог неразделимы; Бог присутствует во всех вещах и явлениях, озаряя их высшим светом, адаптируя к ним свои бесконечные возможности. Отсюда становится понятным, что Бог доступен познанию в своем тварном воплощении, и *познание тварного мира* может представлять собой одну из целей и один из процессов трансцендирования.

Еще одной целью трансцендирования выступает согласно Марсилио Фичино человек (который есть бессмертная душа), точнее, его качественное состояние «почти подобности» Богу. Флорентийского мыслителя восхищают такие лучшие стороны человеческого существа, как мощь, свобода, способности к творчеству и познанию. Именно они, так же как и тяготение к управлению ходом всей земной жизни, могут сделать человека совершенным, поднимая над физическим миром. Трансцендированием в этом свете предстаёт «божественное исступление» (Фичино) – стремление к высшим частям души в процессе восхождения к Богу¹¹³. Проводником же и главным проявлением подобного трансцендирования является любовь: «человек, будучи свободным, может перейти все конечные границы, достичь всего, что он заслуживает, и даже превзойти в блаженстве мно-

¹¹¹ Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса: Антология. В 2 т. Т. 1 / сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. М. : Искусство, 1981. С. 151.

¹¹² Там же. С. 151.

¹¹³ Интересно отметить, что М. Фичино выделяет четыре стадии «божественного исступления»: поэтическую; степень таинства («очищений и богослужений»); этап прорицания, приводящий душу к её единству; наконец, уровень «любобной страсти» к Божественному Единому (см.: Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона. С. 231 – 232).

гих ангелов. И скорее он может их превзойти, любя и радуясь богу, чем познавая его»¹¹⁴.

Итак, трансцендирование, рассмотренное в ракурсе философии Марсилио Фичино, предстает раскрытием Бога, раскрытием через красоту, любовь, благо и гармонию мира. Вместе с тем трансцендирование – это перманентная разумная и творческая деятельность человека, устремленность к совершенствованию собственной души, подкрепляющаяся любовной одержимостью Божественным. Человек, как высшая, но всё же ограниченная ступень сотворенного Богом мира, всегда будет стараться совершенствовать себя, пестуя свои Высшие (духовные) основания, а значит – трансцендировать.

Развитие данной проблематики мы обнаруживаем у младшего современника М. Фичино Джованни Пико делла Мирандолы. Он, как и его старший единомышленник, констатирует красоту и совершенство мироздания. Но в отличие от главы флорентийского кружка, красота в понимании Мирандолы есть «не что иное, как смешение самых различных элементов, которые участвуют в создании какой-либо вещи»¹¹⁵, т. е. возникает красота не в самом Совершенном и Едином Боге, а в сотворённом Им, допускающем противоположности и всяческие несовершенства в мире. Поэтому целостность созданному мирозданию может придать, на наш взгляд, только *трансцендирование* как устремленность мира к своей высшей цели – Богу.

Бог согласно философии флорентийского неоплатоника располагается как вне космической иерархии – ангельского, небесного, элементарного миров, так и внутри неё в качестве глубинной совершенной сущности мироздания. Вследствие этого трансцендирование может иметь и вертикальную, и горизонтальную направленность, и выражаться как в постижении единства в многообразии, так и в обнаружении чего-то истинного в сложных и противоречивых явлениях.

Непосредственно связана с трансцендированием и трактовка Мирандолой человека. Последнего Бог согласно философу не «встраивает» в мировую иерархию, создаёт свободным, не скованным никакими ограничениями, не имеющим собственной природы и призван-

¹¹⁴ Фичино М. Послания // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / под ред. Л. М. Брагиной. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. С. 226 – 227.

¹¹⁵ П. делла Мирандола. Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени // Эстетика Ренессанса: Антология. В 2 т. Т. 1 / сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. М. : Искусство, 1981. С. 281.

ным ваять свой образ согласно им же самим выбранному канону: «я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные»¹¹⁶. Иными словами, в свободном творческом поиске, причем поиске именно божественного, в неустанной жажде познания, в духовном развитии, в любви к Высшему Единству и Простоте как основанию истины, блага и красоты, человек демонстрирует, как мы считаем, свою трансцендирующую природу.

Таким образом, Пико делла Мирандола также высказывает суждения, входящие в смысловое поле изучаемой нами проблемы. И наиболее заслуживающими внимания в этом отношении являются положения о стремлении всего существующего к высшему, достижения в этом высшем единства (или постижение единства через связь с высшим), а также идея самостановящейся, творчески организующей себя природы человека.

Качественно иное понимание трансцендирования складывается при обращении к философскому наследию Джордано Бруно. Его натурфилософия испытала на себе влияние всей, включая возрожденческую, традиции неоплатонизма, а также воздействие средневекового свободомыслия. Несмотря на существенную близость в некоторых аспектах философии Николая Кузанского, система Бруно раскрывает совершенно новую трактовку бытия – бытия как единой Вселенной, в которой слиты духовное и материальное начала.

Единое согласно Бруно пронизывает всё мироздание: едина совершенная возможность, «... едина действительность; едина форма или душа, едина материя или тело, едина вещь, едино сущее, едино величайшее и наилучшее...»¹¹⁷. В этом единстве важнейшие функции выполняет материя, которая является и потенцией, т. е. источником всего мира, и собственно материалом для создания оного. Способность материи, Души мира, как называет её Ноланец, к формообразованию основывается на таком качестве, как всеобщий ум. Он прости-

¹¹⁶ П. делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология. В 2 т. Т. 1. С. 249.

¹¹⁷ Бруно Д. О причине, начале и едином. Диалоги : пер. с итал. / ред. и вступ. ст. М. А. Дынника. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1949. С. 273.

рается по всему миру, инициируя зарождение и становление разнообразных проявлений существующего. Именно эта самодостаточность, одушевленность и совершенство позволяют выдающемуся натурфилософу определить материю как Богиню, или, выражаясь иначе, отождествить Бога, материю и природу.

Согласно Бруно человеческое познание проистекает также из одушевленности и ума, присущих Вселенной. Важнейшим этапом познания при этом является постижение вечных законов мироздания. Как поясняет данную позицию А. Х. Горфункель, «главная задача разума – проникнуть за внешний облик мира и, углубившись внутрь природных явлений, познать законы бесконечно движущейся и изменчивой природы»¹¹⁸. Для выполнения данной задачи необходимо последовательно пройти ряд ступеней: от ощущений и чувств подняться к воображению, от него – к рассудку, затем возноситься к интеллекту и, наконец, к уму. Умное видение – это высший уровень человеческого познания, на котором и осуществляется его основная цель – интуиция Бога, непосредственное его усмотрение (в его тождестве с материей и природой).

Таким образом, в контексте философии Дж. Бруно, трансцендирование может быть истолковано (используя выражение С. Л. Франка) как «трансцендирование в *познавательной интенции*», в «идеальной» направленности «взора» на реальность, которая в силу этого становится нашим идеальным «достоянием» и предметно познается нами»¹¹⁹. Однако важно подчеркнуть, что это не столько бесконечное познание Творца, как у Кузанского и Фичино, сколько познание сути природных явлений.

Примечательным в свете исследуемой проблемы является натурфилософское учение итальянца Бернардино Телезио. Телезио считал необходимым исследовать природу, исходя из её собственных начал. Поэтому основания вещей (материю, тепло, холод), а также основания жизни философ объясняет естественными аргументами. Так, источником всего живого, т. е. «жизненного», «природного духа» (Телезио) является тепло, а «природный дух» присущ всем живым существам. Однако дух человека характеризуется большей утонченностью и возвышенностью.

¹¹⁸ Горфункель А. Х. Джордано Бруно. М. : Мысль, 1973. С. 109.

¹¹⁹ Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. С. 217 – 218.

Телезио утверждает, что, поскольку разумная человеческая душа существует в теле, то она тесно с ним связана, а следовательно, и познание осуществляется именно телесной и субстанционально единой душой.

«Природность» человека определяет ему как наивысшее благо желание самосохранения. Именно из данного желания, по Козентинцу, проистекают человеческие переживания, все его совершенства и несовершенства. И как раз самосохранение, на наш взгляд, можно трактовать в качестве исходного импульса и одного из мотивов трансцендирования. Стремясь защитить и сохранить себя как индивидуальную природную сущность, человек *выходит за пределы своей биологической, организменной единичности* и образует общности, основанные на взаимопомощи, поддержке, согласии.

Б. Телезио постулирует существование помимо природной еще одной души – богодухновенной, нематериальной и вечной. Важность её наличия обуславливается несводимыми к «жизненному духу», необъяснимыми с помощью него интенциями к совершенному знанию, способностями человека к самопожертвованию, верой в Создателя. Такая характеристика высшей души позволяет не просто, как об этом пишет А. Х. Горфункель, «объяснить особую, социальную природу человека»¹²⁰, но истолковать «Божественную» душу вместилищем и орудием трансцендирования как стремления к абсолютным, вечным ценностям во имя сохранения социальной стабильности и порядка.

Таким образом, трансцендирование у Телезио предстает в социальном аспекте как трансцендирование-созидание человеческого общества. Это, в свою очередь, показывает, что смысловые вариации трансцендирования эпохи Возрождения разворачиваются не только «на тему» стремления к Единому, творчеству, самосовершенствованию, познанию высшей реальности, но и отражают потребность образовывать человеческие объединения и содружества, т. е. возводить жизнь разрозненных индивидов к качественно иному, более совершенному уровню их существования – существования в лоне цельного социального организма. Однако всё же основные значения трансцендирования, присутствующие в философско-культурном наследии Возрождения, связаны прежде всего с двумя важнейшими феномена-

¹²⁰ Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М. : Мысль, 1977. С. 304.

ми. Первым выступает разнообразие путей умственного постижения Бога (в том числе и познания природы, отождествляемой с Богом), а вторым – стремление к разностороннему творческому индивидуальному и социальному развитию. Последнее включает в себя интеллектуально-научный, этический, эстетический, социально-политический, религиозный и другие аспекты.

Коренной задел в разработке проблемы трансцендирования был совершен в эпоху Нового времени. Характерный для этого периода ярко выраженный и всё более усиливающийся познавательный интерес к человеку, окружающему миру, обществу, культуре, наконец, Абсолюту, результируется, на наш взгляд, в проблеме сущности самого познания. Не случайно поэтому, что именно в это время оформляется традиция свободного и ответственного рационального мышления, артикулируется трансцендирующий характер мыслительной деятельности человека.

Тем не менее интерпретация трансцендирования в этот период возможна в русле двух аспектов. Первый из них – гносеологический, когда трансцендирование показывает свою «познавательную интенцию», предстает как «когитативное»¹²¹. Первоначальное раскрытие этого типа трансцендирования связано с рационализмом Р. Декарта, Б. Паскаля¹²², Г. Лейбница. Далее оно эксплицируется И. Кантом, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллингом, марбургским неокантианством и др. Второй аспект трансцендирования – онтологический, раскрывающийся через взаимодействие духа человека и духа Абсолюта, через их «диалектические переходы»¹²³ и всеединство. Такое видение трансцендирования, корнящееся еще в мистике М. Экхарта, присутствует у Р. Декарта, Б. Паскаля, И. Г. Фихте и Г. В. Ф. Гегеля, С. Кьеркегора, В. С. Соловьева, русской метафизике всеединства и др. Трансцендирование при этом высвечивается с помощью оппозиций потенциаль-

¹²¹ Термин С. С. Хоружего. См.: *Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // О старом и новом. СПб. : Алетейя, 2000. С. 331 – 332.*

¹²² *Декарт Р. Правила для руководства ума // Соч. В 2 т. Т. 1 пер. с лат. и фр. / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М. : Мысль, 1989. С. 77 – 153 ; Его же. Разыскание истины посредством естественного света // Там же. С. 154 – 178 ; Паскаль Б. Мысли : пер. с фр. вступ. ст., коммент. Ю. А. Гинзбурга. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 104 – 106, 133, 247.*

¹²³ *Аминова А. Р. Трансцендирование как системообразующий элемент духовной деятельности : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Уфа, 2006. С. 48 – 55.*

ного/актуального, трансцендентального/трансцендентного, трансцендентного/имманентного, единого/множественного.

Рассмотрим подходы некоторых из указанных философов.

Рене Декарт, французский мыслитель, математик, естествоиспытатель, – один из основателей науки и философии нового типа. Он заложил традицию свободного и ответственного рационального мышления, опирающегося на отчетливость, последовательность и тот тип достоверности, в основе которого располагается естественный свет разума. Р. Декарт пытается преодолеть аристотелевско-схоластические способы организации процесса получения знаний и строит иную, фундированную на принципах математической дедукции, рациональную методологию.

Основами подобной дедуктивной системы должны быть согласно Декарту некие аподиктически достоверные предпосылки. В их поисках Картезий осуществляет процедуру методического сомнения. В ходе этой процедуры мыслитель последовательно рассматривает философию, чувственное восприятие, логическую аргументацию и делает вывод о том, что все эти виды познания не могут быть использованы в качестве фундамента новой науки ввиду их возможной недостоверности. Несомненным же основанием наук и философии является осознание наличия субъективного мышления (сознания) и уверенность в собственном существовании (*cogito ergo sum*): «... я есмь и знаю, что существую, а знаю я это, потому что сомневаюсь, или, иначе говоря, потому что мыслю. И может даже случиться, что, если бы я хоть на миг перестал мыслить, я бы полностью перестал быть»¹²⁴.

Вторым несомненным основанием Декартовой системы показывает себя существование Бога как Совершенного Существа. Как верно и лаконично обобщает точку зрения Декарта П. П. Гайденко, именно Бог выступает источником истинного познания, так как Он, не являясь обманщиком, «...создал нас способными к достоверному познанию, вложив в нас естественный свет разума, или, что то же самое, ясные и отчетливые идеи: ведь душа видит ясно и отчетливо благодаря естественному свету разума»¹²⁵. Такое понимание Бога говорит

¹²⁴ Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Соч. В 2 т. Т. 1. С. 172.

¹²⁵ Гайденко П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. 2-е изд., испр. М. : ЛИБРОКОМ, 2009. С. 103.

о том, что, в чем мы также согласны с П. П. Гайденко, сознание субъекта не изолировано от мира и бытия (Бога), не впадает в субъективизм, а сопричастно бытию как критерию объективности: «Самосознание у Декарта не замкнуто на себя, а разомкнуто, открыто богу, выступающему источником объективной значимости человеческого мышления»¹²⁶.

Два рассмотренных выше основания человеческого познания можно трактовать как две точки, два полюса в пространстве трансцендирования. На первый взгляд эти полюсы отнюдь не равноправны и не автономны, и один из них – Бог – не нуждается в другом. Первый полюс («я») – показывает себя в качестве неоформившегося, несовершенного, сомневающегося, стремящегося к Богу, как «...к этому открываемому интуицией континууму сознания, трансцендирующему нашу конечность, ограниченность, дискретность и психологические зависимости мышления...»¹²⁷. Второй – Наивысшее Совершенство, Бог – наделяет человека «естественным светом разума», «врожденными идеями» и создает формы познания. Однако, если «я» становится *cogito*, т. е. чистым сознанием, свободным от всего неуправляемости стихийного, зыбкого, изменчивого, то оно приобретает свободу и суверенность. Более того, чистое сознание управляется свободной волей, более великой по объему, чем разум и всегда дооформляющей акт познания. Поэтому контексту философии Картезия не противоречат идеи об определенной равноценности полюсов трансцендирования, а также об их независимости и даже дистанцированности. Однако это не приводит к элиминации трансцендирования, напротив, можно говорить о взаимосвязанности этих двух сознающих оснований пространства трансцендирования, о том, что их интенции, как это вытекает из обозначенных идей Декарта, всегда сосредоточены друг на друге.

Претворением принципов универсальной математики, равно как и примером трансцендирования в его «познавательной интенции», являются у французского мыслителя установки научного мышления и поиска, сформулированные в «Правилах для руководства ума».

¹²⁶ Гайденко П. П. Декарт // Философский энциклопедический словарь. М. : Сов. энцикл., 1983. С. 143.

¹²⁷ Алексеева Е. А., Тузова Т. М. Декарт // Новейший философский словарь. 3-е изд., испр. Минск : Кн. дом, 2003. С. 293.

Стержневое, по мнению Картезия, правило состоит в требовании начинать познавательный процесс с самого простого, отчетливого и очевидного (установка первичности интуиции в познании). Наряду с этим необходимо применять дедукцию и последовательно, не пропуская ни одной ступени, выводить все более сложные суждения (т. е. использовать эnumerацию).

Центральной составляющей метода Декарта и узловым моментом помещенного в поле Декартовой философии трансцендирования является интуиция. Мыслитель подчеркивает её интеллектуальный характер. Согласно рационалисту интуиция – «не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция ...»¹²⁸. Именно интуиция является фундаментом, началом хода дедуктивных построений, развертывающих все более и более сложное содержание, все более и более далекие следствия.

Итак, указав на основные пункты рационалистической методологии Картезия, можно заключить, что согласно философу важнейшей особенностью человека выступает конституирующая деятельность разума, а её началом – интеллектуальная интуиция, «естественный свет». Именно чистый разум трансцендирует эмпирическую реальность, и именно его трансцендирование в представленной Декартом логике укореняет человека в неких непреложных истинах. В трансцендировании, осуществляющемся в ходе рационального познания, определяется специфическое взаимодействие двух сообщающихся систем – Бога и человека. Можно предположить поэтому, что трансцендирование проявляется как коррелятивная связь практически равноценных чистых сознаний, как особый гносеологический диалог.

Уникальной для XVII века и стоящей в своей уникальности особняком является личность Блеза Паскаля – великого французского математика, физика и глубокого философа. С одной стороны, его можно охарактеризовать как приверженца рационализма в духе Кар-

¹²⁸ Декарт Р. Правила для руководства ума // Соч. В 2 т. Т. 1. С. 84.

тезия. С другой – это мыслитель, сомневающийся во всемогущести разума и его независимости от чувств и страстей.

Как методолог Паскаль считал, что для наук, обнаруживающих и изучающих различные истины, наиболее приемлемым выступает аксиоматико-дедуктивный метод познания, основанный на использовании точных дефиниций и обязательной доказательности всех положений. При этом научная аргументация фундируется на некоей изначальной терминологии и аксиомах, которые, как считает мыслитель, возникают с помощью интуиции. Это значит, что истину человек познает отнюдь не только разумом, но и сердцем, непосредственным чувством. «Мы сердцем знаем, что у пространства три измерения, что числа бесконечны, а уж потом разум нам доказывает, что нет двух таких квадратных чисел, из которых одно было бы вдвое больше другого»¹²⁹. Отсюда и проистекает уверенность Паскаля в отсутствии абсолютного превосходства разума как в отношении научного познания, так и в его взаимодействиях с телесно-чувственной стороной человека.

Французский мыслитель говорит о неспособности разума воспринимать и умопостигать предельные основы бытия, любое бесконечно большое и бесконечно малое содержание, так как он «ничто по сравнению с бесконечностью, все по сравнению с небытием, середина между ничто и все; он бесконечно далек от постижения крайностей; цель и начала вещей надежно скрыты от него непроницаемой тайной»¹³⁰. Поэтому на смену твердому рационализму, характерному для научных исследований Паскаля, приходит молчание и преклоненное созерцание осознаваемой и переживаемой им трансцендентной бесконечности. Мыслитель убеждается в том, что человеку суждено владеть истиной только относительной, неполной, абсолютное же знание ведомо только Богу.

Человек для Паскаля – это ярчайший пример выражения «бесконечности в малом», это слабое, неразумное, эгоистичное и властолюбивое существо. Большинство его деяний проистекает не из доводов разума, а продиктовано различными бессознательными импульсами и страстями, главная из которых – себялюбие. «Человек совершает воинские подвиги, пишет мудрейшие книги, решает сложней-

¹²⁹ Паскаль Б. Мысли. С. 104 – 105.

¹³⁰ Там же. С. 133.

шие математические задачи, готов на самую смерть идти для того, чтобы возвыситься в мнении окружающих. Желательна, конечно, мировая слава, но можно удовлетвориться кучкой ближайших знакомых»¹³¹. В своей слабости человек напоминает тростинку, только в отличие от обыкновенной тростинки, человек – это тростинка мыслящая. Его существование зыбко и кратковременно, он одинок, затерянный в безбрежных пространствах Вселенной, и сама жизнь его может зависеть от дуновения ветра или капли воды.

Но вместе с тем Б. Паскаль уверен в величии человека. «Величие человека столь очевидно, что оно проистекает даже из его ничтожества. Ведь то, что естественно для животного, для человека считается ничтожным; из чего мы заключаем, что если ныне его природа подобна природе животных, то это есть падение высшей природы, которая была ему свойственна прежде»¹³². И еще: «Величие человека даже в его страстях, в том, что он сумел из них вывести удивительный порядок и создать образ и подобие милосердия»¹³³. Из этих цитат видно, что французский философ трактует человека как соединение низшего и высшего начал, под которыми, как известно, имеется в виду телесная и духовная субстанции. Величие же человека связывается Паскалем с сознанием, духом, в котором он особенно подчеркивает важность мышления, разума, всячески развивая который, люди постепенно возвышаются над собственной низменной природой и ничтожеством.

Переживание бесконечности и бездны, окружающих «мыслящую тростинку», осознание греховных и низменных сторон человека, а также понимание бессмысленности своей судьбы приводят, по Паскалю, к мысли о необходимости существования Бога, который только и может преодолеть эту бессмысленность. Бог – это живая сокровенная личность, это тайна и на пути Его познания необходим посредник. Таким посредником является Иисус Христос. Поэтому важно ощущение постоянной личной связи с Христом, «... сознание, что вот эти капли крови Он пролил именно за тебя, что агония его длится по сей день и все это время ты должен бодрствовать с Ним, как просил Он своих учеников, что нет никого и ничего, кроме него, достой-

¹³¹ Паскаль Б. Мысли. С. 26.

¹³² Там же. С. 106.

¹³³ Там же.

ного твоей любви и твоих помыслов»¹³⁴. Иными словами, необходимым и единственным стремлением человека должно быть стремление к спасению, для чего нужно искать Бога через Иисуса Христа, а обретши – любить.

Таким образом, высветив некоторые узловые пункты философии Б. Паскаля, можно сформировать следующее представление о трансцендировании. В размышлениях великого мыслителя обнаруживаются два типа трансцендирования. Первый – это трансцендирование в его познавательном измерении, осуществляющееся в процессе интенсивной научно-исследовательской деятельности разума. Оно свойственно человеку только при познании конечных вещей, материального мира. Второй тип трансцендирования, трансцендирования в его религиозно-мировоззренческом понимании, присутствует и реализуется во время осознания «мыслящей тростинкой» существования актуальной бесконечности, «бесконечности в большом» (*l'infinité de grandeur*), т. е. Бога. Проявляется этот тип трансцендирования, во-первых, в раскрытии столь незначительным существом как человек своего величия, заключающегося в развитии природной способности к мышлению. Во-вторых, это поиск Божества, возможный только при условии убежденности в собственном ничтожестве, на основе чего только и может возникнуть истинная, самозабвенная любовь к Богу. «Подлинная и единственная добродетель – в том, чтобы ненавидеть себя ..., и искать и любить существо, подлинно достойное любви. Но поскольку мы не можем любить то, что вне нас, нужно любить существо, которое было бы в нас и не было бы нами. ... Таковым может быть только всецелое существо. Царство Божие внутри нас. Всецелое благо в нас, оно есть мы сами, и оно не есть мы»¹³⁵. Таким религиозным трансцендированием предстаёт у Блеза Паскаля единственно истинное существование человека.

Новые нюансы содержательного поля феномена трансцендирования можно найти в философии великого немецкого ученого-энциклопедиста, мыслителя, математика, физика, юриста, историка и языковеда Готфрида Вильгельма Лейбница.

Как философ Лейбниц развивает линию рационализма, которая, так же как учение Картезия и научный аспект воззрений Паскаля, от-

¹³⁴ Паскаль Б. Мысли. С. 28.

¹³⁵ Там же. С. 247.

ражает гносеологический аспект трансцендирования. Свой метод Лейбниц строит на доказательстве логической достоверности исходных интуитивных положений рационального познания и утверждает априорные методологические принципы рационализма. Мыслитель подчеркивает совершенную организацию универсума и предустановленную гармонию в нем. Он убежден, что идеальное устройство мира, так же как и его разумность и цельность, обусловлены существованием Бога, эманация энергий которого сотворила мир.

Бог, согласно великому немецкому философу выступает внеприродным и абстрактным началом, обладает могуществом, знанием, волей. Определяя Бога как Надмировой Разум, Лейбниц ставит на первое место божественный атрибут знания, иными словами, Бог для мыслителя является олицетворением чистого разума и чистого познания. Представляя собой наивысшую всеобщую и необходимую субстанцию, Бог создает бесконечное множество индивидуальных субстанций – монад.

Монады – это автономные бестелесные сущности, целокупности бытия, простые, неделимые субстанции. Они непротяженны и динамичны и являются по своей сути энтелехиями, выступая «непосредственной причиной всех своих действий и внутренних состояний»¹³⁶, обладая активным «стремлением» (*appetitio*) и изменяясь независимо от всяких внешних воздействий.

Плюрализм, качественное разнообразие монад отражает различную степень приближения их к совершенству, и с данной точки зрения последовательное развитие монад – это процесс бесконечного трансцендирования к Высшей субстанции. Согласно Лейбницу монады иерархически подразделяются на низшие, имеющие бесконечно малые восприятия, «спящие без сновидений»; на развитые – души, обладающие более разнообразными восприятиями при отсутствии самосознания; на духи, отличающиеся ясными восприятиями, рефлексией и апперцепцией. Последняя из перечисленных ступеней развития монад знаменует собой человеческий дух, когда «...познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание разумом и науками, возвышая нас до познания нас самих в

¹³⁶ Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла : пер. с фр. и лат. / под ред., вступ. ст. и примеч. В. В. Соколова. 2-е изд., стер. М. : ЛИБРОКОМ, 2011. С. 390.

Боге»¹³⁷. Кроме того, философ выделяет высшие монады, более совершенные, чем духи, и, наконец, говорит о Боге как о предельно совершенной субстанции, как о наивысшей монаде.

Таким образом, в монадологии мы находим перспективные в ракурсе изучаемой проблемы идеи. Принцип монады у Лейбница – это, в первую очередь, понимание того, что, как справедливо считает Е. А. Чичнева, «...каждое сознание является единственным, неповторимым, индивидуальным; оно абсолютно независимо от любого другого сознания; поток сознания со своими явлениями имманентен индивидуальному сознанию; единственным интенциональным условием бытия различных сознаний является отсутствие противоречий»¹³⁸. Этот принцип позволяет увидеть, что трансцендирование, обнаруживая признаки динамического внутреннего сущностного саморазвертывания, выступает *самотрансцендированием* абсолютно самодостаточной, автономной духовной единицы, точки-Вселенной, микрокосма, которым является человеческое сознание. В то же время трансцендирование невозможно без всеобщей взаимосвязи, без ситуации перманентного со-общения одного сознания-универсума с другими сознаниями-универсумами. Бесчисленное множество сознаний-универсумов образует особого рода живое целостное образование, единый организм, каждое, даже незначительное, движение или событие в котором всегда находит свой отклик. Поэтому трансцендирование в свете идей Г. В. Лейбница – это чередование и неразрывная связь индивидуального внутреннего духовного развертывания и проявления своего имманентного содержания во внешнем духовно-материальном окружении на основе гармонии мирового единства.

Оппозиции трансцендентального/трансцендентного, трансцендентного/имманентного, потенциального/актуального обнаруживаются в трансцендентальной философии И. Г. Фихте и Ф. В. И. Шеллинга. От трактовки Абсолюта как подлежащего перманентной актуализации идеала, а также как продукта трансцендирующей деятельности индивидуального (трансцендентального) Я и в этом качестве имманентного Я, И. Г. Фихте приходит к пониманию Абсолюта как исконно актуального, непознаваемого, надмирного начала. Абсолютный ра-

¹³⁷ Лейбниц Г. В. Монадология : пер. с фр. Е. Н. Боброва // Соч. В 4 т. Т. 1 / ред. и сост., вступ. ст. и примеч. В. В. Соколова. М. : Мысль, 1982. С. 418.

¹³⁸ Чичнева Е. А. Монадология. Гуссерль и Лейбниц // Феноменологические исследования. Обзор основных идей и тенденций. Владимир : ВГПУ, 1997. № 1. С. 71 – 72.

зум у Ф. В. И. Шеллинга, являющий собой тождество объекта и субъекта, олицетворяет потенции свободного художественного творения мира и его вхождения в изначальную Абсолютную целостность, что характеризует трансцендирование как эманационно-креативно-художественный процесс.

В интерпретации Г. Ф. В. Гегелем Абсолютной идеи как мыслящего себя чистого разума трансцендентное и трансцендентальное идут навстречу друг другу, а пантеистическое единство Мирового духа и природы снимает противоречие трансцендентного и имманентного. Абсолютная идея, понятая энтелехиально – как процесс познания истины, как восхождение от абстрактного к конкретному, – предстаёт самотрансцендированием.

Избегая здесь дальнейшего обзора трактовок трансцендирования, сложившихся в теориях Нового, а также Новейшего времени, укажем лишь на то, что обращение к ним убедительно демонстрирует коррелятивность трансцендирования духовным потребностям человека и общества; обнаруживает, что оно вызывает принципиальные изменения в личности как совокупности индивидуальных и социальных характеристик. Методологически важно, что трансцендирование во многих концепциях показывает себя «вплетенным» в социальный контекст, проявляется ли он в формах Мы-отношения Бога и человека (Декарт, Паскаль, Кьеркегор), стремления к Абсолюту или богочеловечеству как к социальному идеалу (Фихте, Соловьев, Бердяев и др.), попыток преодоления трансцендентности другого сознания, другой личности (Гуссерль, Ясперс, Сартр, Франк, Левинас и др.). Подобная «вплетенность» свидетельствует, на наш взгляд, о том, что «движущие силы», мотивы или причины трансцендирования коренятся не только в экзистенции человека, но и в социокультурной реальности. Трансцендентное в этом свете предстает как «сгусток» смыслообразования, и процессы, которые включают в себя трансцендирование, могут иметь поэтому противоположную направленность – как позитивную и конструктивную, развивающую человека, так и негативную и деструктивную, разрушающую в человеке все Человеческое. Отсюда трансцендирование в любой сфере деятельности человека всегда предполагает выбор, риски и ответственность.

Можно говорить, кроме того, о всеобщности трансцендирования, которое показывает себя не единичным, а универсальным свойством любого из видов созидательной творческой деятельности.

Подобная универсальность указывает на возможность и доказывает необходимость понимания этого понятия как в первую очередь понятия *социально-антропологического*. Результаты исследований Шелера, Плесснера, Гелена, Портманна позволяют его определить как *один из важнейших механизмов реализации человеком мирооткрытости, эксцентричности и других его неизменных антропологических характеристик, выражающийся в преодолении границ имманентно-замкнутого, биологического существования и создании многообразия форм духовной и материальной культуры общества*.

Позитивное, конструктивное трансцендирование, являясь онтологической данностью существования человека, «выходом из “пещеры” Платона»¹³⁹, социокультурным феноменом, также неустранимо и универсально, как творчество. Оно неотделимо от творчества, всегда с ним взаимосвязано. Творению всегда находится место в любой сфере человеческой деятельности, его плоды обнаруживаются в каждой культурно-исторической эпохе. Тем не менее, несмотря на такую универсальность, наукой принято выделять *типы творчества*, например, философского, научного, художественного, исследовать их *специфику*. И трансцендирование при отмеченной выше «всеобщности» раскрывается, как можно было убедиться, в различных сферах жизни и деятельности человека *с разных сторон*, каждый раз включая в себя наряду с неизменными характеристиками и *новые*. В частности, в том, как проявляется трансцендирование в религии и искусстве, есть своя специфика, которую необходимо выявлять.

Однако важно отметить, что понятия трансцендирования и творчества нельзя отождествлять, вопрос о соотношении данных понятий сложный и требует отдельного углубленного рассмотрения. На данном этапе видения этой проблемы можно лишь указать, что, с одной стороны, трансцендирование, выступая «антропологической константой» и онтологической данностью существования человека, **шире и первичнее** творчества. Оно предстает в этом свете *изначальным актом фундаментального перешагивания, выхода к новым пространствам, уровням реальности с целью создания в них никогда раньше не бывшего*. С другой стороны, трансцендирование **уже** творчества, так как является одним из механизмов любого творческого созидания.

¹³⁹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М. : Республика, 1994. С. 120.

Исходя из изложенного и на основе предложенного выше определения, нужно проводить дальнейшее систематическое рассмотрение процессов «превосхождения» и в первую очередь осуществить их типологизацию. Это необходимо и для того, чтобы воспрепятствовать «размыванию» основополагающих значений указанного понятия обилием многообразной его семантики. Мы посчитали поэтому методологически целесообразным интегрировать полиаспектность и полиморфность трансцендирования в три базовых типа (рода): *онтологический, гносеологический (познавательный, когитативный) и социальный*, имея в виду при этом не только их взаимосвязанность, их взаимную «перетекаемость», но и условность такого деления. Подобная типологизация не противоречит высказанному выше тезису о том, что любое трансцендирование по своей природе социально, так как каждый из его трех типов отражает наиболее существенные интенции и пути *социального* конструирования различных областей человеческой реальности.

При этом нужно заметить, что в научно-философской литературе исследуется этапность в ходе трансцендирования (например, М. Хайдеггером, Б. П. Вышеславцевым, С. С. Хоружим, А. Р. Аминовой), применяются онтологический и гносеологический подходы к пониманию трансцендирования – системообразующего элемента духовной деятельности (А. Р. Аминова), выделяются онтологическая и гносеологическая формы трансцендентализма как разные методологии трактовки трансцендирования (В. Е. Семёнов), встречаются понятия онтологического трансцендирования (С. В. Димитрова), когитативного и радикального трансцендирования (С. С. Хоружий), социального трансцендирования (Н. А. Бердяев). Однако осмысление данных понятий и подходов в качестве единой типологии не производилось.

Итак, *онтологическое трансцендирование* – это преодоление границ чувственного опыта и рассудочно-отвлеченного мышления, целостный духовно-творческий и интуитивно-рациональный прорыв к предельным основаниям и принципам бытия, сопровождающийся позитивной духовной трансформацией человека.

Главным условием онтологического трансцендирования выступает наличие трансцендентного. Онтологически трансцендентное (трансценденция) – это высшая реальность, которая фундирует онтологическую сферу, но постижение этой высшей реальности как предмета чув-

ственного опыта и рассудочного мышления невозможно. Природа данного объекта (Абсолюта, Бога, «неиноного» у Н. Кузанского, сверхсущего, субстанции и др., в неклассической философии – Я, Другого, Мира, Ничто и пр.¹⁴⁰) такова, что в соотношении с ними другие сущности предстают более «прозрачными», постижимыми. Но в любом случае, как справедливо отмечает С. Н. Жаров, «размыкая человеческое существование, трансцендентное позволяет нашей интуиции вырваться за пределы логической замкнутости в сферу непредметного бытия и стать источником новых творческих полаганий»¹⁴¹. Вторым необходимым условием этого и других типов трансцендирования является наличие субъекта трансцендирования, предстающего в разных философских концепциях как Его, творческий разум, «душа», экзистенция, личность и др.

В европейской философской традиции у истоков раскрытия этого типа трансцендирования стоят интуиции Платона. Именно в его философии можно усмотреть развертывание устремленности сознания к миру Божественных идей, венчаемых Благом (Единым). Далее смыслы и значения онтологического трансцендирования прослеживаются в трудах Аристотеля, «Эннеадах» Плотина, трактатах Августина, у Фомы Аквинского и Дунса Скота, в средневековых восточно-христианских богословских учениях, возрожденческих модификациях неоплатонизма Н. Кузанского, М. Фичино, Дж. П. делла Мираandola, религиозной философии Б. Паскаля, философских системах Г. Ф. В. Гегеля и И. Г. Фихте, экзистенциальном прорыве к Богу С. Кьеркегора, философии К. Ясперса, Г. Марселя, Н. А. Бердяева и даже в нетеистическом трансцендировании у М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра и др. В этот список, кроме того, нужно включить русскую метафизику всеединства с её идеями положительного всеединства, цельного знания, богочеловечества (В. С. Соловьев); бесконечной иерархии всеединств, обожения (Л. П. Карсавин); становящейся Софии (С. Н. Булгаков), консубстанциальности (П. А. Флоренский), непостижимого и трансцендирования к нему (С. Л. Франк) и др.¹⁴²

¹⁴⁰ Интересный анализ уровней теоретического осмысления трансцендентного дает И. М. Лаврухина. См.: *Лаврухина И. М. Идея трансцендентного: концептуальные версии в культуре*. С. 35 – 55.

¹⁴¹ *Жаров С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки*. С. 5.

¹⁴² *Латышева Ж. В. К вопросу о дефиниции и типологии трансцендирования // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова*. 2012. Т. 18. № 2. С. 45 – 48.

Гносеологическое (когитативное) трансцендирование – это трансцендирование в его «познавательной интенции» (С. Л. Франк), преодоление повседневной, основанной на здравом смысле и практическом интересе, установки сознания и принятие установки научно-исследовательской, фундирующей на тяге к чистому познанию. В случае когитативного трансцензуса трансцендентное – это *не безусловно потустороннее и неизъяснимое*, а то в феноменальном и умопостигаемом мире, полное или частичное обнаружение и описание чего принципиально возможно (например, в гносеологии И. Канта).

Одной из основных форм философского когитативного трансцензуса является, по нашему мнению, трансцендентализм, трансцендентально-конституирующая деятельность трансцендентальной субъективности, когда, как верно пишет В. Е. Семёнов, «синтетические априорные категории рассудка (= трансцендентальные категории) конституируют из чувственных восприятий исключительно *человеческий*, а не *Божественный* опыт в самых разнообразных формах»¹⁴³.

Основателем данной программы трансцендирования также можно считать Платона, открывшего сферу беспредпосылочного Блага. Данная сфера, по его мнению, в известной мере может быть доступна рациональному познанию посредством чистых понятий и чистой субъективности. Для этого необходимо только осуществить катарсис (κάθαρσις) – «отрешение и очищение сознания от чувственных ощущений и влияния тела в целом (насколько это возможно) для того, чтобы достичь уровня “чистой мысли самой по себе” и затем при помощи априорных понятий размышлять об истине»¹⁴⁴. Линия трансцендентализма получила свое развитие, как известно, в трудах Августина, Р. Декарта, Г. Лейбница, И. Канта, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Г. Когена, П. Наторпа, Э. Гуссерля (в «трансцендентальный» период его творчества) и др. Однако следует заметить, что как гносеологическое, так и другие типы трансцендирования часто не реализуются в своём чистом виде, а являют собой некое взаимодействие, в котором степень выраженности того или иного типа варьируется.

¹⁴³ Семёнов В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. С. 165 ; *Его же*. Трансценденталистская семантика Платона. С. 106.

¹⁴⁴ *Он же*. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии : автореф. дис д-ра филос. наук : 09.00.03. М., 2011. С. 27.

И, наконец, третий тип трансцендирования – социальный, имеющий индивидуально-личностное и собственно социальное (общественное) измерение. В первом приближении и в социально-антропологическом ракурсе его можно охарактеризовать как индивидуально-совместное преодоление людьми рамок их биологического существования, постоянное самоконституирование и самоконструирование, создающее тем самым общество и одновременно включенное в социальный процесс. Субъектом трансцендирования при этом предстает человек, обладающий не только разумом, но и телесностью, живущий и действующий в контексте культуры, взаимодействующий с разнообразными социальными практиками.

Раскрытие социальных аспектов трансцендирования впервые намечено в философии Платона, далее они обнаруживаются в «Политике» Аристотеля, учении о Граде Божьем Августина, философии Б. Телезио, И. Канта, И. Г. Фихте, Т. Гоббса, Дж. Локка, К. Маркса, А. Тойнби, «позднего» Э. Гуссерля, Дж. Мида, А. Шюца, К. Ясперса, М. Мерло-Понти, П. Бергера, Т. Лукмана, Дж. Серля, М. де Серто и др.

Следует выделить, кроме того, основные комплексы значений трансцендирования, выявляющихся в данном учебном пособии. Богатая семантика трансцендирования фокусируется, прежде всего, вокруг его социальных значений как *системообразующего принципа творческого созидания человека и общества, одного из важнейших механизмов социокультурного развития*. Трансцендирование, в частности, характеризуется как атрибут бытия человека, культуры и общества, смысловое, символическое коммуникативное упорядочивание социума, говорение-означивание, способ вхождения индивида в исторический социальный порядок, интернализации ценностей и смыслов, сконденсированных в различных сферах культуры, конституирование и конструирование себя, Другого (Других), преодоление трансцендентности Другого, преобразование не только себя, но и общества и т. д.

Следующим неразрывно связанным с предыдущим «ядерным» значением трансцендирования, аккумулирующим целое «гнездо» смыслов и коннотаций, выступает его социальная дефиниция как *процесса самосовершенствования человека, реализующегося в выходах к новым уровням смысла и их освоении под влиянием различных духовных и социальных практик*. Эту дефиницию раскрывают следующие характеристики: восхождение к вечным истинам, стремление всего су-

шествующего к высшему, прорыв к транссубъективному, сверхличному, очищение и возвышение ума, самостановящаяся природа человека, напряженная устремленность к свету, смыслу, свободе, переход от одних духовно-социальных и этических ориентиров и регулятивов к другим, постижение совершенной красоты и творение искусства, восхождение на ступень философского обобщения смыслов и др.

Немаловажно, кроме того, указать на *онтологические* и *гносеологические* признаки трансцендирования. К первым относятся такие, как стремление превзойти категориальные характеристики бытия, собирание отдельных родов бытия посредством выхода за их пределы, конституирование и раскрытие внутри мира бытия сущего как своей сущности, движение к Богу как к своей «родине», эстетическое восприятие как символическое постижение сути бытия и др. Ко вторым следует причислить когитативное превосходение границ эмпирического, конституирование трансценденции как «интенционального коррелята сознания», трансцендирование в «познавательной интенции», познание Творца через познание сути природных явлений и пр.

Необходимо, наконец, особо отметить, что некоторые характеристики и коннотации синкретично включают или гармонично интегрируют несколько, и даже все из выделенных основополагающих значений и типов трансцендирования. Таковыми, например, являются атрибут бытия человека, культуры и общества, превосходение собственной биологической природы, конституирование и конструирование себя и Других, устремленность и движение «Я» к Богу, разнообразие путей умственного постижения Бога, созидание сообщества и его совершенствование и т. д.

Не менее важно осуществлять дальнейшую типологизацию трансцендирования, выявляя те его формы (т. е. виды, разновидности), которые относятся к определенному типу (роду) этого неотъемлемого элемента социальной диалектики и раскрывают базовые его значения. Так, например, можно говорить о религиозной, художественной, философской, научной и других формах «превосходящего» и «превышающего» отношения к объективной и субъективной социальной реальности.

Представленная типология и фундаментальные значения трансцендирования, а также задачи раскрытия этих значений, исследования сущностных особенностей и социально-философских характеристик

трансцензусов требуют выделения *основных парадигм*, сложившихся в изучении этой предметной области. При этом нужно учитывать, что согласно Т. Куну парадигма – это «дисциплинарная матрица», маркирующая принадлежность ученых к тому или иному предмету исследования (или научной дисциплине), представляющая собой принимаемую научным сообществом систему различных упорядоченных элементов знания (прежде всего фундаментальных теорий, принципов, законов) и имеющая такие важнейшие особенности, как наличие «общепризнанных образцов» – способов понимания проблем и их решения, собственной символической формы выражения знания, метафизической и ценностной составляющих¹⁴⁵. В ходе парадигмального анализа будет выявлен основной круг теорий, идей, терминов, смыслообразов, метафор, образующих семантику трансцендирования и отражающих его признаки; обнаружена направленность изменения этого типа философского вопрошания и «прорыва» в неосвоенные области человеческого существования; показаны основополагающие его конституэнты; выявлены взаимосвязи рассматриваемых парадигм, обобщен опыт социально-философского постижения трансцендирования.

В качестве основных парадигм, в которых и вокруг которых осуществляются исследования проблемы трансцендирования, можно принять (с известной долей условности) три подхода. Первый – это *линия трансцендентализма*, идущая от И. Канта к Э. Гуссерлю, а затем трансформирующаяся в нетрансцендентальную герменевтику социальности (термин В. В. Калиниченко) Г. Г. Шпета и феноменологическую социологию А. Шюца (а также базирующуюся на подходе Шюца социологию знания П. Бергера и Т. Лукмана). Второй – *перспектива экзистенциалистской философии* М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж. П. Сартра, Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова. Третий – *диалогическая философия*, воплощение экзистенциально-феноменологических поисков и интуиций М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Э. Левинаса, С. Л. Франка и близкая им «философия сердца» Б. П. Вышеславцева. При этом важно учесть, что третий подход выступает стремлением синтезировать первый и второй.

Выделенные основные парадигмы понимания трансцендирования указывают, по нашему мнению, на три измерения этого феноме-

¹⁴⁵ Кун Т. Структура научных революций. М. : Прогресс, 1977. С. 237 – 249.

на, на три возможных этапа в его социально-философском изучении. Однако исходным здесь, первичным как по хронологии, так и по фундаментальности и строгости мышления является *трансценденталистский подход*. Только эксплицировав ключевые позиции трансцендентальной и генетически с ней связанной социально-феноменологической теории трансцендирования, только обратившись к анализу условий, структур, форм, характеристик деятельности сознания, связанных с трансцензусами, можно выявить не только то, как возможно трансцендирование, но и установить экзистенциальные ориентиры, а также онтологические, гносеологические и социальные детерминанты последнего.

В то же время для формирования целостного понимания трансцендирования необходимо представить два других обозначенных подхода. Это позволит выявить те грани трансцендирования, которые раскрываются только усилиями данных исследовательских традиций. Однако и такое рассмотрение предполагает, по нашему мнению, соотнесение с трансценденталистским подходом к трансцендированию.

Социально-философский ракурс учебного пособия предполагает экспликацию трактовки трансцендирования как социального феномена. Это, в свою очередь, подразумевает выявление особенностей трансцензусов человека в изменяющемся социуме, того, насколько и каким образом они включены в социальные процессы. Важно, кроме того, раскрывать взаимосвязи и взаимовлияния, возникающие между этим видом самоосуществления личности и обществом, его социальными институтами. В частности, нужно выяснять, насколько рассмотрение трансцендирования в качестве элемента структуры (системообразующего процесса) социального конструирования реальности продуктивно для решения проблем сущности и существования последней, источников и механизмов социокультурных изменений и социокультурного развития, формирования определенного типа человеческой личности и способов личностного самоопределения. Важно, иными словами, проследить социальную направленность и социальную фундированность трансцендирования.

Отметим, что в данном пособии трансцендирование позиционируется в основном не как одномоментное событие, а как самодостаточный процесс, как разворачивающиеся во времени трансформации,

ведущие к принципиальным качественным преобразованиям в личности, обладающие как «постепенно-превосходящей», так и «скачкообразной» спецификой. Однако трансцендирование трактуется также и как такая часть других более общих процессов, которая способствует реализации последних. В этом случае может употребляться понятие «механизм трансцендирования». Например, трансцендирование является одним из важнейших механизмов развития¹⁴⁶, сигнификации и смысловой интеграции, художественных творчества, восприятия и интерпретации.

Таким образом, можно считать, что обозначенные понятия, намеченные ориентиры и общий подход к рассматриваемой тематике докажут свою продуктивность.

Основные термины и понятия

- Трансцендирование, трансцендентное, трансцендентальное;
- онтологическое трансцендирование, гносеологическое трансцендирование, социальное трансцендирование;
- парадигма (по Т. Куну);
- трансцендирование как процесс и как механизм; творчество.

¹⁴⁶ Мысль о включенности трансцендирования в развитие базируется на имеющихся в научной литературе не только интуициях сближения развития и трансцендирования, но и прямых трактовках развития как трансцендирования. Так, В. И. Слободчиков пишет: «Развитие может быть представлено по схеме процесса (как временная последовательность ступеней, периодов, стадий) и по структуре деятельности (как совокупность её способов и средств, где следование их друг за другом имеет не временную, а целевую детерминацию). Однако необходимо ввести особое – третье – представление “о развитии вообще”: развитие как *кардинальное структурное преобразование* того, что развивается как сдвиг, акт, “метаморфоз”, скачок в развитии, которые по сути своей не сводимы ни к процессуальным, ни к деятельностным характеристикам (ни к временным, ни к целевым детерминантам), а соответственно не являются ни естественными, ни искусственными формами развития» (Слободчиков В. И. Реальность субъективного духа // Человек. 1994. № 5. С. 32). В. Н. Волков, определяя личностное бытие как трансцендирующее, понимает трансцендирование именно как развитие (Волков В. Н. Онтология личности. Иваново : Изд-во Иван. гос. ун-та, 2001. С. 79). См. также: Oussaty J. M. Development as transcendence: an examination of a phenomenological perspective of how individuals and their movement change over time (wholistic): Dissertation Educat.D. North Carolina : The University of North Carolina at Greensboro, 1987. URL: <http://search.proquest.com/docview/303494524?accountid=130192> (дата обращения: 20.08.2015).

Контрольные вопросы

1. Какие характеристики праформ трансцендирования, сложившихся в Античности, вы можете перечислить?
2. Как истолковывал трансцендирование Августин?
3. Каково понимание трансцендирования в восточно-христианском богословии? Каковы этапы трансцендирования в свете восточно-христианского учения о Богопознании?
4. Как трактуется трансцендирование в схоластике? Социальные аспекты понимания трансцендирования в Средние века.
5. Какова трактовка трансцендирования в философии эпохи Возрождения?
6. Трактовка трансцендирования в философии эпох Нового и Новейшего времени.
7. Назовите три измерения трансцендирования.
8. Как соотносятся трансцендирование и творчество?

Творчески-дидактические задания

1. Приведите примеры из мирового философского наследия для следующих позиций:

- трансцендентное как запредельное по отношению к бытию;
- трансцендентное как уровень бытия, иерархически возвышающийся над определенным уровнем бытия;
- трансцендентное как преодолевающее границы определенного вида или уровня познания;
- трансцендентное как выходящее за пределы всякого опыта человека;
- трансцендентное в форме постижения трансцендентального как надкатегориального;
- истолкование трансцендентального как неэмпирического, как проясняющего возможность существования и использования априорного знания; как относящегося к критике разума.

2. Найдите в текстах Платона, Плотина, Лосева и других авторов подтверждения следующих характеристик праформ трансцендирования в Античности:

- тяготение к трансцендентному или высшим универсалиям культуры (любви, благу, бессмертию, Единому, мудрости, красоте);
- нечувственное восхождение к «созерцанию самого совершенного в существующем»;
- стремление к духовному (рациональному, этическому, эстетическому) совершенствованию;
- бессознательно-иррациональное ощущение присутствия трансцендентного;
- наличие материального как основы и возможности трансцендирования;
- осуществление трансцендирования душой (а не материей или умом).

3. Найдите в текстах Н. Кузанского, М. Фичино, Пико делла Мирандолы и других мыслителей Возрождения следующую семантику трансцендирования: восхождение, возвышение, превосхождение, исступление, переход, скачок, перенесение, достижение, нахождение за пределами.

4. Докажите с помощью соответствующих философских первоисточников Нового времени существование «гносеологической» и «онтологической» интерпретации трансцендирования.

5. Приведите примеры онтологического, гносеологического, социального трансцендирования, опираясь на философские первоисточники XIX – XX столетий.

6. Изложите ваше понимание характеристики парадигмы, данной Т. Куном.

1.2. Всеобщие формальные начала трансцензусов и их социальное значение в контексте трансценденталистской парадигмы трансцендирования

В философских учениях И. Канта, Э. Гуссерля, Г. Г. Шпета, социальной феноменологии А. Шюца можно обнаружить много как сближающих, так и разделяющих их (и даже противоположных) позиций. Тем не менее существует возможность объединить данные учения в единую парадигму, что обусловлено их опорой на такие ос-

новополагающие идеи, исходные установки как локализация трансцендирования в *сознании*¹⁴⁷, преимущественно *конституирующий* характер деятельности мышления¹⁴⁸, использование принципа априоризма. Не менее важным фактором соединения данных учений в единый подход предстает линия преемственности, которая осознавалась Гуссерлем в отношении философии Канта, Шпетом и Шюцем – в отношении философии Гуссерля, Бергером и Лукманом – в отношении социологии Шюца.

В то же время необходимо заметить, что существуют различные версии трансцендентальной философии. Имманентное и трансцендентное, а также трансцендентальное и трансцендентное в них могут как сближаться, так и противопоставляться. Объектами трансцендентального исследования, кроме того, могут быть наука, язык и знаки, коммуникативные практики, различные сферы культуры. При этом значение терминов задается контекстом разного понимания того, *что в рамках чего* и *«в каком направлении»* «выходит за границы», а также конструктивно или деструктивно это «перешагивание» для социального субъекта. Трансценденталистское философствование невозможно свести к единой «трансцендентальной парадигме трансцендирования» даже в рамках неокантианской философии, поскольку устранение кантовской «вещи в себе» (П. Наторп, Э. Кассирер) делает термин «трансцендирование» излишним. Учитывая это, рассмотрим некоторые важные аспекты трактовки трансцендирования, сформировавшиеся в рамках выделенной нами версии трансценденталистского философствования.

Впервые систематическое и полиаспектное отражение проблема трансцендирования получила в философии И. Канта – создателя зрелого, развернутого и целостного трансцендентального учения, ставшего одной из вершин трансцендентальной парадигмы¹⁴⁹. Характери-

¹⁴⁷ Применительно к Шюцу это относится к работам, написанным им до 1955 года.

¹⁴⁸ При этом мы учитываем, что в «Критике чистого разума» Канта рассудок конститутивен и регулятивен; когда он выходит за свои границы, то имеет лишь регулятивное значение. «Разум» у Канта только регулятивен (в познании).

¹⁴⁹ Анализ проблемы трансцендирования в кантовской философии уже предпринимался в философских исследованиях. См., например: Бурханов Р. А. Трансценденция и трансцендирование в теоретической философии Иммануила Канта // Вопросы философии и истории философии / отв. ред. О. В. Никулина. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та ; Нижневартовск : Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 1999. С. 3 – 17 ; *Его же*. Трансцендентальная философия Иммануила Канта. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та ;

зую последнюю, следует отметить, что её стержнем является трансцендентальный метод, нацеленный на «выявление условий возможности познания и знания, на выявление предпосылок, необходимо лежащих в основании всякого познания»¹⁵⁰. Важнейшей сущностной особенностью трансцендентализма выступает *априорность*, относящаяся как к способу, так и предмету подобного рода выявлений. Так, у Канта именно априорный характер имеет трансцендентальное изучение целого ряда вопросов, связанных с априорным знанием и познанием, например, раскрытие того, как возможно, как существует, как может быть применено априорное познание, каковы его виды и др. Термин «априорный» (в переводе с латинского – «независимый от опыта», «доопытный») в кантовской философии принимает значение строго всеобщего и необходимого знания, независимого не только от опыта, но и от многообразия чувственных данных¹⁵¹.

Трансцендентализм как особая теоретико-познавательная установка, философия и методология позволяет изучать также особенности трансцендентального сознания, задающие субъективную основу для создания ясного и аподиктического знания, что имеет весьма существенное значение для выявления социальных особенностей трансцендирования. Важным в свете проводимого диссертационного исследования предстает и то, что в рамках трансцендентализма эксплицируется сама познавательная, трансцендентально-конституирующая по своей природе деятельность сознания, артикулируются такие её принципиально значимые основания и характеристики, как трансцендентальный факт, нацеленность на изучение опыта, научная строгость, априорность, неэмпиричность, синтетичность, рассудочность

Нижевартовск : Изд-во Нижеварт. пед. ин-та, 1999. 219 с. ; Никитин С. В. Научная рациональность и свобода. Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 2001. 164 с. ; Его же. Трансцендирование как способ разрешения противоречия научной рациональности и свободы в философии И. Канта // Философия и современность : сб. науч. тр. Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 2003. С. 120 – 132.

¹⁵⁰ Круглов А. Н. Трансцендентализм в философии. М. : НИПКЦ Восход-А, 2000. С. 12.

¹⁵¹ См. подробнее об априорном, например: Круглов А. Н. Трансцендентализм в философии С. 55 – 75 ; Лошаков Р. А. Кантовское *a priori* как эсхатологическая реальность // Вестник Русской гуманитарной христианской академии. 2009. Т. 10. № 2. С. 91 – 92, 101.

(понятийность), функциональная систематичность, субъективность, рефлексивность, интенциональность, темпоральность и др.¹⁵²

Развернутый, детальный анализ трансценденталистской терминологии Канта не входит в наши задачи, однако намерение выявить трансцендентальные основы трансцендирования и его социального потенциала неосуществимо без уточнения кантовских понятий трансцендентального, трансцендентного и имманентного.

Трансцендентальное – это определенная часть априорного знания, это, если можно так выразиться, априорное исследование априорного, «... то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание»¹⁵³. Трансцендентальное отличается от трансцендентного и относится к имманентному, хотя может иметь как имманентное, так и трансцендентное применение. В первом случае оно как сфера особых структур сознания – априорных условий, предпосылок, форм познания, упорядочивающих всякий опыт, служит опытному познанию, делая его реализуемым¹⁵⁴. Во втором случае трансцендентальные понятия превосходят чувственно данное, перестают относиться к сфере опыта¹⁵⁵. Трансцендентальное, кроме того, не является эмпирическим; имеет отношение к воображению; предстает одновременно надсубъективным (всеобщим и необходимым) и субъективным (производящимся «я») и др. В целом анализ «Критики чистого разума» И. Канта и литературы, посвященной рассмотрению его понятия трансцендентального, показывает, что оно полисеманлично¹⁵⁶. Тем не менее обо-

¹⁵² Семёнов В. Е. Трансцендентальная семантика И. Канта // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 152 – 162 ; *Его же*. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2012. С. 13 – 29.

¹⁵³ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч. В 8 т. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 141 ; *Его же*. Критика чистого разума // Там же. Т. 3. С. 56 – 57.

¹⁵⁴ Латышева Ж. В. Трансцендирование и его социальные аспекты в свете теоретической философии И. Канта // Вестник Костромского государственного университета. 2014. Т. 20 – № 3. С. 132 – 135.

¹⁵⁵ Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 272 ; *Его же*. Критика чистого разума : пер. с нем. Н. Лосского ; сверен и отред. Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. М. : Эксмо, 2007. С. 276.

¹⁵⁶ Бурханов Р. А. Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного в философии И. Канта. С. 21 – 22 ; Круглов А. Н. Трансцендентализм в философии. С. 52 – 54, 76 – 90 ; Асмус В. Ф. Трансцендентальный идеализм и трансцендентальный метод Канта // Философия Канта и современность / под общ. ред. Т. И. Ойзермана. М. : Мысль, 1974. С. 32 – 71 и др.

значенные нами некоторые опорные точки в интерпретации трансцендентального сохраняют свою основополагающую силу, причем как в кантовской, так и послекантовской философии¹⁵⁷.

Трансцендентное Кант противопоставляет имманентному. *Имманентное* – это сфера использования синтетических основоположений чистого рассудка, которые, как поясняет Э. Кассирер, образуются тогда, когда «функция, обозначенная определенной категорией, соотносится с формой чистого созерцания и вместе с ней достигает формы систематического единства»¹⁵⁸. Имманентное, другими словами, знаменует собой область осуществления совокупных действий чувственности и рассудка (когда к априорным категориям присоединяется в созерцании предмет¹⁵⁹), в ходе чего формируется знание. Когда же априорные основоположения, этот априорный «каркас» выходит за пределы опыта, перешагивает его постоянно сдвигающиеся «границы», то перед субъектом познания предстает сфера трансцендентного¹⁶⁰. Трансцендентными, согласно знаменитым словам Канта, являются «...основоположения, которые действительно побуждают нас разрушить все пограничные столбы и вступить на совершенно новую почву, не признающую никакой демаркации»¹⁶¹. (А если не «побуждают» к разрушению границ, то остаются в сфере возможного опыта, т. е. являются трансцендентальными).

Трансцендентна согласно Канту вещь в себе, которая непознаваема и запредельна всякому опыту, однако обладает реальностью¹⁶².

Трансцендентным является также и то, что не имеет предметных аналогов в чувственном восприятии. Именно таковы понятия чистого разума – трансцендентальные идеи: они трансцендентны (хотя имеют регулятивное значение), так как надопытны, вбирая в себя всю цело-

¹⁵⁷ Более подробно об основополагающих значениях термина «трансцендентальный» см., например: Семёнов В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. С. 422 – 428.

¹⁵⁸ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб. : Университет. кн., 1997. С. 159.

¹⁵⁹ Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 90.

¹⁶⁰ Там же. С. 272, 481 – 485 ; *Его же*. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Т. 4. С. 75, 89 – 90, 122, 141 ; *Его же*. Критика практического разума. Т. 4. С. 389, 431, 532, 534.

¹⁶¹ Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 272.

¹⁶² Там же. С. 24 – 29.

купность возможного опыта¹⁶³ и для них «в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет»¹⁶⁴. (Здесь видно, что Кант не только разводит трансцендентное с трансцендентальным, но и демонстрирует возможность их сближения). Трансцендентным, как отмечает Кант, может быть и неправильное применение трансцендентальных идей, когда последние истолковываются в качестве понятий реальных предметов¹⁶⁵.

Наконец, интересно заметить, что трансцендентное можно понять как изначальную, лишенную целостности множественность чувственных впечатлений. Такую трактовку защищает С. Н. Жаров. Для него трансцендентность, представленная в кантовской философии, — это «допредикативная данность многообразия сущего»¹⁶⁶.

Понятие трансцендирования, так же как и понятия трансцендентального и трансцендентного, имеет у Канта несколько значений, тесно взаимосвязанных между собой. Выделим наиболее важные из них в плане возможности их социальной трактовки.

Трансцендирование в сфере теоретической деятельности разума обнаруживается в *превосхождении границ опыта* (понимаемого в данном случае не в основном кантовском значении единства чувственных впечатлений и деятельности познавательных способностей, а в значении первичных ощущений, чувственно данного¹⁶⁷) *по направлению к трансцендентальному*. Наличие данного трансцензуса отмечают, например, Н. Хинске, Х. Хаймзёт, С. Л. Катречко. Согласно Хинске в этом случае трансцензус у Канта реализует служебную функцию в отличие от Фомы Аквинского, в подходе которого *выход за пределы категорий к трансценденталиям* реализует функцию

¹⁶³ Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Т. 4. С. 88 – 89.

¹⁶⁴ Он же. Критика чистого разума. Т. 3. С. 292.

¹⁶⁵ Там же. С. 482.

¹⁶⁶ Жаров С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки. С. 27 ; См. также: Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М. : Мысль, 1979. С. 66 – 67.

¹⁶⁷ Об этом и других значениях термина «опыт» в философии И. Канта см.: Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 23 – 24, 28 – 31, 36 – 37, 40, 137, 149 – 150, 168 – 169, 189, 224 – 225, 561 ; Круглов А. Н. Трансцендентализм в философии. С. 69 – 70.

освобождения человека¹⁶⁸. Хаймзёт усматривает в кантовском термине «трансцендентальный» «легитимное и необходимое» (Хаймзёт) трансцендирование опыта «не в направлении к бытию, а в обращении к лежащим в сущности самого понимания априорным элементам и их валентности»¹⁶⁹. С. Л. Катречко отмечает, что термин «трансцендентальный» в общем своем значении противопоставляется термину «эмпирический» и обозначает «превосхождение эмпирического», отнесенное к эпистемологической сфере¹⁷⁰.

Трансцендирование разума, стремящегося расширить знания за пределы потенциального опыта¹⁷¹, находит своё выражение уже не в теоретической, а в практической сфере через творение интеллигентного мира (мира нравственности, моральной религии, социального общения). Трансцендирование в сфере способности суждения преодолевает границы природы и сообразовывает её с высшей причиной мира; суждение вкуса превосходит как понятие, так и созерцание, «добавляя к созерцанию ... чувство удовольствия» (Кант). Трансцендирование в данной сфере может иметь как теоретическую, так и нетеоретическую направленность, как объективный, так и субъективный характер и осуществляется согласно телеологическому принципу. В этом случае понятие может переходить в образ, а образ, наоборот, терять свои очертания, обращаясь назад к понятию¹⁷².

Одним из движущих механизмов таких трансцензусов представит, на наш взгляд, творческая активность сознания как его свободная неэмпирическая синтетическая деятельность, имеющая априорные основания и принципы (априорные формы чувственности, рассудка, способности суждения, разума, трансцендентальный синтез воображения, апперцепция и др.). Причем исследователи отмечают, что активность сознания, или *принцип действия*, пронизывает всю кантов-

¹⁶⁸ Hinske N. Verschiedenheit und Einheit der transzendenten Philosophien // Archiv für Begriffsgeschichte. Vol. 14. Bonn, 1970. S. 66.

¹⁶⁹ Heimsoeth H. Transzendente Dialektik: ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin : Walter de Gruyter, 1966. Bd. 1. S. 13.

¹⁷⁰ Катречко С. Л. О понимании термина «трансцендентальный» в кантовской философии. URL: <http://www.hse.ru/data/2014/12/14/1104499112/katr...РГНФ.pdf> (дата обращения: 25.01.2016).

¹⁷¹ Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 152.

¹⁷² Длугач Т. Б. От Канта к Фихте: сравнительно-исторический анализ. М. : Канон+РООИ «Реабилитация», 2010. С. 271 – 273.

скую философию, реализуясь как в теоретической философии, так и философии морали, религии, права, истории¹⁷³.

Фундируют эту деятельность обоюдная и синхронная работа априорных форм чувственности (пространство и время) и рассудка (категории). Пространство и время сообщают соответственно внешнюю и внутреннюю оформленность чувственности. Рассудок же как конституирующая мир спонтанность мышления и в то же время как способность учреждать правила осуществляет связь многообразного, данного в созерцании и во всевозможных эмпирических понятиях, т. е. приводит синтез представлений к чистым рассудочным понятиям (категориям). Однако, как отмечает Кант, само понятие связи возможно только на основе априорного единства, существующего до этого понятия, т. е. на основе чистой первоначальной апперцепции как отнесения всех представлений к суждению «я мыслю» и трансцендентального единства апперцепции, при условии существования которого возможно априорное познание¹⁷⁴. Высшим принципом использования рассудка поэтому является первоначально-синтетическое (трансцендентальное) единство апперцепции¹⁷⁵. Интересно, что Р. А. Бурханов, отмечая, что рассудок обладает трансцендирующей способностью, усматривает её проявление в переходе от изучения Кантом чувственности в трансцендентальной эстетике к изучению рассудка в трансцендентальной логике¹⁷⁶.

Принципиальную значимость в трансцендировании представляют также действия продуктивной способности воображения, которая имеет и чувственное, и рассудочное измерения. Воображение, действующее как априорное определение чувственности, порождает чистое представление – «медиум», которое имеет нечто общее как с чистым понятием, так и с явлением и потому позволяет применить категории к явлениям. Это трансцендентальная схема, «трансцендентальное временное определение»¹⁷⁷, так как именно время является по-

¹⁷³ См., например: *Kaulbach F.* Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants. Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 1978. XV. 338 s.

¹⁷⁴ *Кант И.* Критика чистого разума. Т. 3. С.125 – 131.

¹⁷⁵ Там же. С.129 – 131.

¹⁷⁶ *Бурханов Р. А.* Проблема трансцендентального, имманентного и трансцендентного в философии И. Канта : С. 26.

¹⁷⁷ *Кант И.* Критика чистого разума. Т. 3. С. 157.

средником между чувственностью и рассудком. С помощью трансцендентальной схемы реализуется синтез многообразия и единства; сознание выводится на новый уровень трансцендентальной субъективности: устанавливается связь категорий и объектов, явления становятся «пригодными для полного соединения в опыте»¹⁷⁸.

Отмеченная выше активность сознания побуждает разум не ограничиваться своим приложением к эмпирической сфере и перейти к чистому применению, т. е. «отважиться дойти до самых крайних пределов всякого познания посредством одних лишь идей и обрести покой, лишь замкнув круг в некотором самостоятельно существующем систематическом целом»¹⁷⁹. Разум как «способность давать принципы» и образовывать посредством умозаключений целостность правил рассудка согласно принципам¹⁸⁰, при этом действует с целью укоренения в безусловном, выступающим основанием для обусловленного – знания, полученного на уровне рассудка, – и его синтеза. Иными словами, чистый разум осуществляет свой трансцензус в форме категориального синтеза рассудка, приводя его (категориальный синтез) к уровню, превосходящему «всякий возможный опыт» (Кант), т. е. к творению чистых понятий разума, трансцендентальных (априорных) идей – идей о существовании мыслящего субъекта, мира, Бога.

Однако, продвигаясь с помощью регрессивных синтезов к абсолютным идеям и пытаясь сформировать знание на основе этих идей, разум может порождать иллюзии, так как опирается только на трансцендентальную видимость и исключает эмпирические основания. Так он создает диалектические (умствующие) умозаключения – паралогизмы, антиномии и идеал чистого разума, свидетельствующие в конечном счете о непознаваемости трансцендентных вещей в себе, невозможности какого бы то ни было синтетического познания «чистого разума в его спекулятивном применении»¹⁸¹, о неприемлемости догматических утверждений относительно предметов, находящихся в пределах опыта. Другими словами, согласно Канту идеи чистого разума не предполагают конститутивного, вырабатывающего формы предметов опыта, применения, но в то же время имеют применение

¹⁷⁸ Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 162.

¹⁷⁹ Там же. С. 583.

¹⁸⁰ Там же. С. 274, 276.

¹⁸¹ Там же. С. 582.

регулятивное, укореняющее рассудок в идее систематического единства целокупного знания, подчиненного общему принципу; способствующее выведению рассудочных знаний за границы наличного опыта, и тем самым расширению рассудка до максимума¹⁸².

Однако применительно к индивидуальной и общественной жизни трансцендентальные идеи, раскрывающие человеку важнейшие экзистенциальные и социальные смыслы его бытия, сообщающие упорядоченность и цельность его мировоззрению, выступают не только её регулятивами, но и выполняют конституирующую функцию. Трансцендентальные идеи позволяют сформировать в системе ценностных ориентаций человека и общества целокупный социальный идеал, порождая желание бесконечного приближения к нему, самосовершенствования, самоактуализации. В этой связи справедливы слова М. В. Силантьевой о том, что освоение ценностного знания – морального, эстетического и религиозного – всегда сопровождается осознанием необходимости соотносить себя поначалу с регулятивным, а в результате и конститутивным воздействием абсолютных ценностей¹⁸³.

Социальный идеал в контексте кантовской философии зиждется, в частности, на идеях человека как цели самой по себе, личности, свободы каждого и свободы всех, высшего блага, морального закона, бытия Бога, всеобщего правового закона, учреждения публичного права народов, вечного мира, совершенства человека и человечества и др. Он реализуется в политике, экономике, праве, морали, воспитании, искусстве, религии, личностных исканиях. Трансцендентальные идеи тем самым выступают необходимым элементом конституирования как духовной, так и иных сфер социальной реальности, представляя в этом смысле одними из онтологических оснований последней. Иходя из того, какая система ценностей выбирается обществом, группой людей или конкретным индивидом, какие именно идеалы, ценности и нормы формируются и воспроизводятся, и складывается «портрет» общества. Вспомним в связи с этим, например, сартровскую идею о свободе выбора себя, ценностей и ответственности за это¹⁸⁴.

¹⁸² Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 483 – 484.

¹⁸³ Силантьева М. В. Проблема «культурных границ» в современном мире: ценностный аспект // Вестник МГИМО (Университета). 2014. № 2 (35). С. 236.

¹⁸⁴ Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М. : Изд-во полит. лит. 1990. С. 323 – 327 и др.

Важно отметить, что анализ всех аспектов перманентного продвижения человека и общества на пути к свободе и совершенству «каждого» и «всех», несомненно, позволяющий раскрыть дополнительные грани кантовского понимания трансцендирования, рассмотрение необходимых для постижения этого «продвижения» проблем философии права, политики, истории, религии, воспитания и др., должны являться, на наш взгляд, предметом отдельного научного исследования. Это объясняется, во-первых, масштабностью этой темы, во-вторых, наличием обширной литературы по данной проблематике как у самого Канта, так и у кантоведов¹⁸⁵, в-третьих, более узкой и конкретной направленностью настоящего учебного пособия. Рассмотрим поэтому далее то, что, по нашему мнению, работает на реализацию именно этой направленности.

Трансцендентальные идеи согласно Канту делают возможными выход за пределы феноменальной сферы естественной (природной) необходимости и вхождение в ноуменальную сферу практической свободы. Чистый разум, будучи, в первую очередь, практической способностью, имеет «право расширить последовательный ряд целей ... и наше собственное существование за пределы опыта и жизни»¹⁸⁶ и тем самым перейти от своего теоретического применения к практическому.

Практическое использование разума состоит в «определении оснований воли» как способности образовывать предметы согласно представлениям или как самоопределения воли в целях такого образования¹⁸⁷. При этом главной формальной основой чистого практического разума, всех максим выступает автономия воли, свобода, а

¹⁸⁵ См., например: *Кант И.* Критика чистого разума. Т. 3. С. 277 – 296, 429 – 439 ; *Его же.* Критика практического разума. Т. 4. С. 486 – 491 ; *Его же.* Критика способности суждения. Т. 5. С. 88, 93 ; *Его же.* Метафизика нравов. Т. 6. С. 224 – 543 ; *Его же.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение. Т. 8. С. 29 – 37 ; *Его же.* К вечному миру. Т. 7. С. 5 – 56 ; *Его же.* Спор факультетов. Т. 7. С. 57 – 136 и др., а также: *Калинников Л. А.* И. Кант – прыжок из мира Просвещения // Кантовский сборник. 2014. № 2. С. 38 – 45 ; *Его же.* Философская система Канта и принципы её интерпретации // Там же. № 3. С. 7 – 18 ; *Колпаков В. А.* Философия и наука в пространстве рождающейся современности // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 54 – 64 ; *Круглов А. Н.* Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления // Кантовский сборник. 2014. № 3. С. 19 – 39 ; *Судаков А. К.* Этико-философская антиномия оснований кантовской теории семейного права // Там же. 2013. № 2. С. 7 – 18 и др.

¹⁸⁶ *Кант И.* Критика чистого разума. Т. 3. С. 318.

¹⁸⁷ *Он же.* Критика практического разума. Т. 4. С. 388, 411.

определяющим основанием воли предстает форма всеобщего законодательства¹⁸⁸. Своим существованием объективный моральный закон раскрывает чистую интеллигибельную сферу, являющуюся как бы первой природой, прообразом мира эмпирического. Переход из интеллигибельной в чувственную природу, если бы чистый разум обладал возможностью материализовать свои идеи, мог бы увенчаться созданием в соответствии с моральным законом высшего блага. Но даже при отсутствии такой материализующей потенции моральный закон, перенесенный в эмпирическую действительность, направляет волю человека к оформлению данной действительности как целокупности разумных созданий¹⁸⁹, как «царства целей» (в котором каждый человек есть цель для себя и для других), выступающего нравственным условием общественного согласия и справедливости.

И. А. Эннс в этой связи считает, что понимание Кантом «“Я” и “Другого” в качестве “personalitas moralis” есть тематизация их как ... всеобщего “Я” и ведет к снятию интерсубъективности, реальной множественности сознаний»¹⁹⁰, когда не нужны не только взаимоотношения с «Другими», но даже и существование последних. С одной стороны, действительно, философия в лице Канта, вплотную занимаясь теорией трансцендентального субъекта, исторически еще не «созрела» до этапа экспликации интерсубъективности (хотя усилиями Канта заготовила подходы и фундаментальные основы такой разработки). С другой стороны, неверным было бы столь категорично утверждать, что моральное «Я» в трактовке кёнигсбергского мыслителя не нуждается в существовании Других, ведь именно оттого, что есть Другие, и существуют моральный закон и сфера нравственности, именно человек предстает не средством, а целью для себя и Других.

И. А. Эннс неправомерно в данном конкретном случае акцентирует внимание на несоизмеримости феноменального и ноуменального миров и на понимании человеческого действия как локализованного только в мире феноменальном. Согласно Канту человек относится как к миру феноменов, так и к миру ноуменов, отсюда и его действия могут разворачиваться то в одном, то в другом мире. Автономное мо-

¹⁸⁸ Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 412 – 414.

¹⁸⁹ Там же. С. 425.

¹⁹⁰ Эннс И. А. Проблема интерсубъективности в философии И. Канта // Вестник Томского государственного университета. 2005. Вып. № 287. С. 90.

ральное действие сознания поэтому всегда переступает границы природной необходимости и оно, как правильно считает О. Г. Дробницкий, «постоянно выходит за пределы внутренних механизмов собственной психики»¹⁹¹, что невозможно, разумеется, без направленности сознающего субъекта и к миру природы, и к миру свободы (в частности, к миру Других). Однако специфика таких трансцензусов заключается в том, что происходят они в «Я» через конституирующую и конструирующую его деятельность, так как, по верному замечанию Г. Зиммеля, «Я самосознания живет только в мире, принимающем его форму, подобно тому как Бог пантеизма живет в мире, в котором он изливает себя как его смысл и подлинное бытие и вне которого он также не есть что-либо, как мир вне его»¹⁹².

И. А. Эннс, кроме того, утверждает, что «Я» трактуется Кантом исключительно как налично данное, как субстанция, монада. «Свою задачу, – пишет Эннс, – Кант видит прежде всего в экспликации “Я” как уже конституированной наличной данности, для которой уже не имеет значение собственно ни субъективное, ни интерсубъективное измерение»¹⁹³. Но для нас в связи с выявленной выше трансцендирующей природой разума представляется необходимым дополнить эту точку зрения такой трактовкой кантовской концепции «Я», которая раскрывает функциональность и процессуальность последнего. Указывая на две эти особенности, Г. Зиммель писал, что «Я» – это функция произведения мира, характера объектов, единства, постижимости вещей; «Я» представляет собой деятельность и, так же как и окружающий его мир, является только становлением и развитием¹⁹⁴.

В связи с этим можно предположить, что в качестве социально значимого идеала *постоянного развития, нравственного совершенствования*, неосуществимого, по нашему мнению, без направленного в бесконечность трансцендирования, а точнее, *самотрансцендирования*, предстает *святость* воли, исключающая возможность максим, входящих в противоречие с моральным законом¹⁹⁵. Однако реальным

¹⁹¹ Дробницкий О. Г. Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность / под общ. ред. Т. И. Ойзермана. М. : Мысль, 1974. С. 123.

¹⁹² Зиммель Г. Кант. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Избранное. В 2 т. Т. 1. Философия культуры. М. : Юрист, 1996. С. 46.

¹⁹³ Эннс И. А. Проблема интесубъективности в философии И. Канта. С. 90.

¹⁹⁴ Зиммель Г. Кант. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 47.

¹⁹⁵ Кант И. Критика практического разума. Т. 4. С. 411 – 412, 519.

высшим результатом, которого сможет достичь на этом нескончаемом пути конечный практический разум, будет *добродетель* – убежденность в постоянном прогрессе субъективных принципов воления и в их устойчивости для дальнейшего продвижения¹⁹⁶.

Таким образом, действия человека в эмпирическом мире детерминированы не только необходимостью этого мира, но и выхождением за её пределы. Реальность моральных и в целом социальных отношений связана, прежде всего, с творением и существованием интеллигибельного мира как мира свободы и моральных установлений, сферы познания «Я» своей сущности, общения. Именно ноуменальное измерение мира позволяет субъекту открыть себя как субъекта социального, действующего на основе чистой воли разума и априорного нравственного принципа. Как считает В. Е. Семёнов, в этом случае «понимание и самопонимание субъекта как общественного, морального существа выходит на уровень *диалога* с другим субъектом и с самим собой. Это понимание не имеет теоретического характера, в его основе – *социальная общительность* как вид мышления и социального действия»¹⁹⁷.

Для обоснования применимости морального закона Кант формулирует постулаты практического разума (бессмертия человеческой души, свободы или автономии воли и бытия Божьего)¹⁹⁸. Дедукция их в качестве необходимых условий для осуществления в мире всеобщего блага является реализацией намеченной немецким мыслителем еще в «Критике чистого разума» задачи обоснования и экспликации этикотеологии, моральной религии, понимаемой как «убеждение в существовании высшей сущности, основывающееся на нравственных законах»¹⁹⁹. В соответствии с этой аргументацией религия предстает как постижение всех обязанностей человека в форме заповедей Бога. Заповеди порождаются законами, присущими любой свободной воле самой по себе, и предполагают существование самого источника высшего блага – «святой», «благой» и «всемогущей воли» (Кант), ибо только в соответствии с ней и возможно всеобщее благо.

¹⁹⁶ Кант И. Критика практического разума. Т. 4. С. 412.

¹⁹⁷ Семёнов В. Е. Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2008. С. 137.

¹⁹⁸ Кант И. Критика практического разума. Т. 4. С. 519 – 532.

¹⁹⁹ Он же. Критика чистого разума. Т. 3. С. 475.

Кант при этом противопоставляет этикотеологию статутарной религии, а истинное служение лжеслужению. Моральная религия как «чистая религия разума», «публичная религиозная вера», «всеобщая» (общезначимая) и «всеобщесообщаемая» (Кант) основана на идее невидимой церкви; она не нуждается в церковной организации, так как верховный законодатель повелевает своими верующими напрямую. При этом именно исполняя все свои обязанности, понимаемые как божественные заповеди, верующие выступают в качестве служителей Господа (но не слуг церкви)²⁰⁰. Статутарная религия сама устанавливает для своих надобностей предписания, которые следует считать божественными, т. е. вводит статуты. Она зиждется на повиновении, рабском исполнении внешних церковных обязанностей; вместо *служения* согласно принципу всеобщего человеческого разума создает *господство* в смысле «единственно правильного» понимания догм и священных текстов и др.²⁰¹ Иными словами, учреждение статутов как религиозное заблуждение ведет к лжеслужению, представляющему собой в целом «мнимое богопочитание, прямо противодействующее тому истинному служению, какого Бог от нас требует»²⁰².

Трансцендирование в сфере религии в этом свете предстает «вплетенным» в *практическую* деятельность человека – свободного разумного субъекта, имеющего «чистосердечные моральные убеждения» (Кант), терпимого и благодетельного, устремленного к высшему благу и опирающегося на понятие Бога как «морального творца мира» (Кант). Трансцендирование, следовательно, невозможно без исполнения собственного долга, мотивированного только лишь уважением к последнему, т. е. невозможно без любви к Богу. Другими необходимыми условиями трансцендирования являются любовь к людям, как к самому себе, а также добрая воля субъекта, только в рамках которых возможны бескорыстные действия и во имя блага каждого человека, и во имя совершенствования мира. Иными словами, важна добродетельность мыслей и добродетельность действий, настроенность на достижение морального совершенства в себе самом, нужен не связанный с ожиданием никакого рода награды «добрый образ жизни» (Кант) в целом.

²⁰⁰ Кант И. Религия в пределах только разума. Т. 6. С. 162 – 163, 166, 168.

²⁰¹ Там же. С. 169, 170, 176 – 181.

²⁰² Там же. С. 181.

В то же время необходимо отметить, что трансцендирование представляется практически невозможным в той ситуации, когда верующие руководствуются только статутарными догматами и истинами сохраненного исторической традицией откровения. Слепое следование догматам и исполнение подкрепляющих откровение церковных обрядов, предшествующее естественным – морально-разумным – проявлениям религиозной веры или игнорирующее их, проистекает из страха и мотива «богоугождения» (Кант) и тем самым перекрывает «каналы» свободной разумной практической моральной деятельности. Это порождает религиозные заблуждения, суеверия, самообольщения, поклонения фетишам²⁰³, т. е. в конце концов оборачивается против совести как «долга самого по себе» (Кант). Только изначальная и постоянная устремленность к добру, только уверенность в собственной духовной силе, укрепляемые благочестием, могут быть основой пробуждения разума, а значит, и позитивных трансцендирующих действий последнего. Справедливо это потому, что именно в добродетели *человечности* и её предназначении «лежит нечто столь возвышающее душу и ведущее её к божеству, ... что человек, если даже он еще слишком далек от того чтобы признать силу влияния этого понятия на свои максимы, тем не менее принимает его без всякой неохоты, чувствуя себя уже в известной степени облагороженным этой идеей»²⁰⁴.

Интересно заметить, что выработанное на основе анализа некоторых кантовских построений представление о религиозном трансцендировании как включенном в практическую деятельность, как поступков человека согласуется с концепцией перформативных речевых актов Дж. Л. Остина и Дж. Р. Сёрла²⁰⁵ и идеей лингвистически понятого трансцендентного²⁰⁶. Перформативными высказываниями (перформативами) являются такие утвердительные высказывания, которые не идентифицируются как истинные или ложные (как это проис-

²⁰³ Кант И. Религия в пределах только разума. Т. 6. С. 186 – 196.

²⁰⁴ Там же. С. 199.

²⁰⁵ Остин Дж. Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17 : Теория речевых актов / сост. и вступ. ст. И. М. Кобзевой и В. З. Демьянкова ; общ. ред. Б. Ю. Городецкого. М. : Прогресс, 1986. С. 22 – 130 ; Searle J. R. How Performatives Work? // Linguistics and Philosophy. 1989. Vol. 12. P. 535 – 558.

²⁰⁶ Павлов И. И. Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного // Трансцендентное в современной философии: направления и методы. СПб. : Алетей, 2013. С. 205 – 236.

ходит с констативными высказываниями), а выражают конкретные действия их автора. Лингвистически трактуемое трансцендентное – это то, что выходит за пределы логической оформленности языка, неизъяснимо в границах этой оформленности²⁰⁷. Именно перформативы, как справедливо полагает И. И. Павлов, обладают трансцендирующей потенцией, так как прорывают «обозначающую сетку» денотативных высказываний и позволяют «подняться» к трансцендентному. И именно лингвистически интерпретируемое трансцендентное превосходит категории Канта²⁰⁸. В этом свете перформативный «способ» трансцендирования обнаруживается в святоотеческих текстах (например, у Дионисия Ареопагита), в схоластическом *via eminentiae*, соответствует практическому применению разума в кантовской философии²⁰⁹. Так, Е. Г. Драгилина-Черная отмечает, что, несмотря на то что кантовские трансцендентальные идеи не есть инструмент познания Бога, они ведут к преодолению мышления в понятиях в ходе практического расширения чистого разума, направляя последний на внепонятийное приближение к трансцендентному²¹⁰. Однако здесь нужно подчеркнуть, что Кант реализует светский, внецерковный и внерелигиозный путь саморазвития, «самопревосхождения» человека как переход от норм гетерономной (и легитимной) этики к нормам автономной этики и подлинной морали на основе учения о категорическом императиве и преобразовании общества в правовом, политическом и образовательном отношениях.

Трансцензусы разума, проявляющиеся как в ходе продвижения к знанию, так и в устремленности к святости своей воли, наличествуют также в области перехода от теоретического к практическому применению разума – области способности суждения. Способность суждения являет собой «способность мыслить особенное как подчиненное

²⁰⁷ Павлов И. И. Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного. С. 213.

²⁰⁸ Там же. С. 222.

²⁰⁹ Там же. С. 220 – 231.

²¹⁰ Драгилина-Черная Е. Г. Тяжба о «ста талерах»: *via eminentiae* // Кантовский сборник. 2009. № 2 (30). С. 99 ; См. также: Бычков В. В. Образно-символическая основа мышления автора «Ареопагитик» // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 120 – 133 ; Драгилина-Черная Е. Г. Онтологии для Убеляра и Элоизы. М. : Издат. дом Высш. шк. экономики, 2012. С. 155 ; Неретина С. С., Огурцов А. П. Реабилитация вещи. СПб. : Мирь, 2010. С. 130 ; Павлов И. И. Когда молчит Витгенштейн... С. 220.

общему»²¹¹ и в этом качестве выполняет определяющие и рефлексивные функции. Определяет она тогда, когда подводит под общие правила рассудка особенное, рефлектирует – когда, напротив, для особенного ищет общее. При этом единственно применимым для человека способом рефлексии должен считаться, по мнению основоположника немецкой классической философии, субъективный принцип формальной целесообразности природы, принимаемый как «трансцендентальный принцип познания» (Кант).

Принцип формальной целесообразности необходим потому, что познание произведенного природой происходит не только согласно объяснению устройства всего природного как механизма. Человеческий разум не может постичь глубинную основу, самодостаточный принцип «бесконечного многообразия частных законов природы, случайных для нас»²¹². Становится востребованным поэтому принцип предумышленной каузальности, подразумевающий существование высшей разумной причины мира. Именно благодаря этому принципу человеческий разум получает возможность, как уже указывалось ранее, *выходить за пределы природы и согласовывать, соотносить её с этой последней причиной*, представляя всё так, как если бы «архитектонический рассудок» (Кант) основополагал в себе единство всего эмпирического многообразия.

Рефлектирующая способность суждения проявляет себя двояко: эстетически, когда относит целесообразность к субъекту, и телеологически, когда относит целесообразность к объекту. В первом случае формальная целесообразность выявляется с помощью чувств удовольствия или неудовольствия, во втором – посредством рассудка и разума.

Чистое суждение вкуса «беспристрастно», т. е. незаинтересовано в существовании той вещи, о красоте которой судит²¹³. Трансцендирование в вынесении эстетического суждения не связано с целями познания, хотя реализуется в синтезе познавательных способностей воображения и рассудка. Механизм трансцендирования основан, по нашему мнению, на принципе подведения воображения под условия возможности деятельности рассудка, что проявляется в ощущении их

²¹¹ Кант И. Критика способности суждения. Т. 5. С. 19.

²¹² Там же. С. 229.

²¹³ Там же. С. 42.

взаимной активности, игре свободы (воображения) и закономерности (рассудка)²¹⁴. Иными словами, суждения вкуса, как уже отмечалось, выходят за пределы как понятия, так и созерцания, «добавляя к созерцанию в качестве предиката нечто, что вообще даже не есть познание, а именно чувство удовольствия (неудовольствия)»²¹⁵. При этом условием возможности трансцендирования в эстетической сфере выступает понятие сверхчувственного – неясная, смутная идея умопостигаемого, присутствующая в субъекте и возносящая его душу над обычными чувственными впечатлениями во время восприятия прекрасного и возвышенного; обнаруживающаяся в ходе решения проблемы антиномии суждения вкуса²¹⁶. Более того, здесь необходимо согласиться с мыслью В. А. Жучкова о том, что согласно Канту именно «сверхчувственная сущность человека» выступает и предпосылкой, и высшей целью всякой деятельности человека как творца культуры, что именно с ней должны соотноситься все иные человеческие цели и что только она раскрывает истину, сущность и гуманизм культуры²¹⁷. Совершенно с мнением В. А. Жучкова позицию занимает Д. Н. Разеев²¹⁸.

Важно отметить, что трансцендусы сознания, осуществляющего суждения вкуса, имеют и социальные характеристики. Так, Кант говорит об общезначимости и всеобщности чувства удовольствия, возникающего в результате синтетической деятельности. Именно априорно-синтетический характер действий сознания служит источником социальной значимости произведенного субъектом суждения вкуса, так как именно чистые синтезы, а не эмпирические взаимосвязи придают этому суждению всеобщность.

И. Кант, кроме того, считает, что эстетическое чувство как «субъективная целесообразность», «благоволение к объекту» обладает свойством всеобщей сообщаемости²¹⁹. Гарант всеобщей сообщаемости – «*sensus communis*» – общее всем чувство как априорное условие способности суждения. Это чувство, учитывая «способ представления каждого» (Кант), действует так, *как если бы* суждение вкуса от-

²¹⁴ Кант И. Критика способности суждения. Т. 5. С. 127.

²¹⁵ Там же. С. 129.

²¹⁶ Там же. С. 132, 180 – 183, 195 – 196.

²¹⁷ Жучков В. А. «Коперниканский переворот» и понятие культуры у Канта // История философии. М. : ИФ РАН, 1998. Вып. 3. С. 53.

²¹⁸ Разеев Д. Н. Телеология Иммануила Канта. СПб. : Наука, 2010. С. 130 – 138.

²¹⁹ Кант И. Критика способности суждения. Т. 5. С. 133.

правлялось от всеобщего человеческого разума, позволяя тем самым соотносить собственное суждение с суждениями (прежде всего потенциальными) других, ставить себя на место остальных и др.²²⁰ Максимумы человеческого рассудка – мыслить автономно (1), ставя себя при этом на место других (2) и быть в своем мышлении в согласии с собой (3) – показывают естественность и необходимость подобной рефлексии эстетического суждения и еще более четко демонстрируют её трансцендирующий характер и социальную направленность. Так, вторая максима подчеркивает способность человека «выйти за пределы субъективных частных условий суждения... и, исходя из *общей точки зрения* (которую он может определить, только становясь на точку зрения других)»²²¹, рефлексировать о своем личном суждении.

Суждение вкуса, применяемое эмпирически, предстает действенным способом реализации естественного стремления людей к общению, средством выражения ими своих чувств, т. е. характеристикой человеческой общительности. Вместе с тем рассмотренное как априорное суждение вкуса вскрывает еще один трансцензус – переход от чувственного удовольствия к моральному чувству, так как именно суждение вкуса предстает способностью судить о чувственной репрезентации моральных идей.

Трансцендирование в эстетической сфере тесно связано с духом, активизирующим силы души согласно принципу целесообразности, т. е. с духовным умением изображать эстетические идеи²²². Эстетические идеи – это представления воображения, не имеющие полного и адекватного выражения в понятии, следовательно, не доступные ясному пониманию. Но именно создание эстетических идей воображением преобразует естественную природу в природу иного рода; творит то, что выходит за пределы естества и опыта. (Отметим при этом, что создание эстетических идей во всеобще сообщаемой форме под силу согласно Канту только гению). Продукт этого творчества эстетически воспринимается в такой полноте, которая не существует в природе и не охватывается понятием, а достигается только через бесконечное расширение, трансцендирование последнего.

²²⁰ См. подробнее: *Кант И.* Критика способности суждения. Т. 5. С. 134.

²²¹ Там же. С. 135 – 136.

²²² Там же. С. 155.

Наиболее полно указанные возможности эстетического творчества реализуются, как считает Кант, в поэзии, произведения которой почти целиком порождаются даром и усилиями гения. Трансцензус при восприятии поэзии – это не только раздвижение границ души путем возведения её к идеям, но и усиление душевной прочности с помощью высвобождения способности постигать природу согласно сверхчувственным принципам, применять её как схему для сверхчувственного²²³. Трансцензус в музыке совершается через аффект, который поднимает слушателя до эстетической идеи: музыкальный «язык ощущений» (Кант), используя принцип ассоциации, предоставляет возможность довести для всех людей «эстетическую идею целого неизреченного богатства мыслей в соответствии с определенной темой, составляющей господствующий в музыкальном произведении аффект»²²⁴.

Важно отметить, что трансцензусы в сфере способности суждения приобретают символическое выражение, т. е. связаны с символической гипотипозой как с таким наглядным изображением понятия, которое использует опосредованное представление о нём с помощью аналогии²²⁵.

Если эстетическое (субъективное) телеологическое суждение является неявным суждением разума о найденном в *форме* объекта совершенстве, т. е. суждением о внешней целесообразности вещи, то неэстетическое (объективное) телеологическое суждение судит о *внутренней* целесообразности в организмах. Согласно принципу (максиме) второго из указанных суждений в организме все его органы выступают друг для друга и целью, и средством²²⁶. Именно эта максима, именно сообразывание мышления с положением о целесообразной деятельности природы преодолевает механистический порядок последней, возводя в основание возможности организмов идею. Именно телеологический принцип позволяет рассматривать организованную материю в качестве цели природы и продвигает далее субъективную рефлексию к пониманию природы как систематического единства, образованного согласно её целям. В телеологическом ключе и красота природы может предстать «объективной целесообразно-

²²³ Кант И. Критика способности суждения. Т. 5. С. 168.

²²⁴ Там же. С. 170.

²²⁵ Там же. С. 193 – 197.

²²⁶ Там же. С. 217.

стью природы» (Кант) как системы, частью которой является и человек. Иными словами, способность человека мыслить продукты природы, связывая их с идеей последней причины, позволяет ему преодолевать границы чувственно-воспринимаемой действительности и позиционировать сверхчувственный принцип как имеющий силу в рефлексии о всех вещах природы²²⁷.

Таким образом, трансцендирование обнаруживается в творческой активности трансцендентального сознания, а именно в его теоретической, духовно-практической деятельности и в деятельности по вынесению суждения. Теоретическое познание при этом зиждется на априорном законодательстве рассудка и понятиях природы, практическая деятельность – на априорном законодательстве практического разума и понятии свободы, деятельность по вынесению суждений основывается на установлениях рассудка, но, будучи «скрытым суждением разума» (Кант), производится в соответствии с априорным законодательством целесообразности. Важно подчеркнуть, что основные социальные проявления и социокультурная значимость трансцендирования связаны не с областью теоретической активности разума, где, как было показано выше, трансцензус выполняет «служебные», вспомогательные функции. Глубина кантовского понимания трансцендирования раскрывается, в первую очередь, в сфере духовно-практической деятельности, когда трансцензусы предстают самотрансцендированием будучи «встроенными» в саморазвитие, самосовершенствование человека как преобразование не только самого себя, но и общества. Самосовершенствование в этом плане предстает как переход от одних духовно-социальных и этических ориентиров и регулятивов (идей, идеалов, норм, ценностей, установок) к другим. Происходит же это под воздействием различных духовных и социальных практик, в частности, религиозных и художественно-эстетических.

Основные термины и понятия

- Трансцендентальная парадигма трансцендирования; трансцендентальные идеи;
- теоретический и практический разум, способность суждения;
- этикотеология (моральная религия), статутарная религия;

²²⁷ Кант И. Критика способности суждения. Т. 5. С. 218 – 222.

- эстетическое (субъективное) телеологическое суждение;
- не эстетическое (объективное) телеологическое суждение.

Контрольные вопросы

1. Какие особенности трансценденталистской парадигмы трансцендирования вы можете назвать?
2. Перечислите сущностные характеристики трансцендентализма И. Канта.
3. Как И. Кант понимал трансцендентальное и трансцендентное?
4. Приведите основные значения трансцендирования в кантовской философии. Каковы движущие механизмы трансцендирования в контексте кантовского трансцендентализма?
5. В чем состоит практическое применение разума по Канту?
6. В чем сущность моральной религии в понимании И. Канта?
7. В чем сущность и каковы особенности трансцендирования в сфере религии?
8. Что такое «чистое суждение вкуса» по мнению И. Канта?
9. Охарактеризуйте трансцендирование в области суждения вкуса и эстетической сфере. Выделите его социальные особенности.
10. Каким образом раскрывается глубина кантовского понимания трансцендирования?

Творчески-дидактические задания

1. Дополните, пользуясь монографиями известных кантоведов, характеристики кантовских понятий априорного, трансцендентного, трансцендентального.
2. Объясните следующую позицию И. Канта: «Все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные ситетические суждения как принципы».
3. Как вы понимаете следующее высказывание И. Канта: «Сама природа разума побуждает его выйти за пределы своего эмпирического применения, в своем чистом применении отважиться дойти до самых крайних пределов всякого познания посредством одних лишь идей и обрести покой, лишь замкнув круг в некотором самостоятельно существующем систематическом целом». Ваши размышления оформите в виде эссе.

4. Дайте объяснение следующей цитаты И. Канта: «... разум как практическая способность сама по себе, не ограниченная условиями природы, имеет право расширить последовательный ряд целей и вместе с тем и наше собственное существование за пределы опыта и жизни». Свои размышления и аргументы оформите в виде эссе.
5. Опираясь на соответствующие работы И. Канта и исследования кантоведов, дайте характеристику моральной религии.
6. Докажите, опираясь на работу И. Канта «Религия в пределах только разума», что трансцендирование в сфере религии предстает «вплетенным» в *практическую* деятельность человека – свободного разумного субъекта, имеющего «чистосердечные моральные убеждения», устремленного к высшему благу и опирающегося на понятие Бога как «морального творца мира».
7. Согласны ли вы со следующим мнением И. Канта: «Итак, я утверждаю, что все попытки спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии...»? Почему? Обоснуйте.
8. Прокомментируйте следующую фразу И. Канта: «... мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его *непостижимость*; больше этого уже нельзя по справедливости требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума».

1.3. Интенциональная, темпоральная и редуктивная составляющие трансценденталистской трактовки трансцендирования как предпосылки социального отношения

После Канта проблемы сознания и трансцендентального разрабатывались Г. Риккертом, В. Виндельбандом, С. Л. Франком и многими другими философами²²⁸. Э. Кассирер, кроме того, развивал учение о символе и символическом. П. Наторп, Г. Д. Гурвич, С. И. Гессен

²²⁸ См. более подробно, например: *Круглов А. Н. Трансцендентализм в философии.* С. 91 – 184.

рассматривали проблему социального идеала и соотношение права и морали. Тема этикотеологии была близка М. И. Кагану.

Значимую в контексте настоящего исследования трактовку кантовского трансцендентализма мы встречаем у Г. Когена, который интерпретирует работы кенигсбергского мыслителя на *социально-этической*, а не индивидуальной основе «автономного» субъекта²²⁹.

Коген переосмысливает кантовскую вещь в себе, которая понимается основателем Марбургской школы неокантианства на основе убеждения о нетождественности бытия и мышления, независимости первого, произведенности его вторым²³⁰. Вещь в себе обнаруживается, когда все казуальное, имеющееся в целостности предметов опыта, возводится к безусловному. При этом безусловное не выходит за пределы опыта (как у Канта), а «вмещает» в себя опыт, очерчивает его границы²³¹, которые, впрочем, непрестанно перемещаются в процессе обретения нового знания. Вещь в себе выступает, таким образом, как недостижимая полнота, идеал научного знания о бытии и предстает бесконечной по времени реализации задач познательного процесса²³².

Изменяется у Когена и понимание трансцендентального субъекта. Как отмечает З. А. Сокулер, трансцендентальный субъект, будучи вещью в себе, есть согласно марбургскому мыслителю не нечто состоявшееся, действительное (как вещь в себе и трансцендентальный субъект у Канта), но представляет собой уходящее в бесконечность задание, незавершаемый путь развития субъекта²³³. Тем самым, в чем можно согласиться с В. Н. Беловым, «субстанциальная характеристика субъекта меняется на экзистенциальную»²³⁴.

²²⁹ Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. М. : Прогресс-Традиция, 2008. С. 37 – 133 ; Рец. на кн.: Белов В. Н., Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога // Кантовский сборник. 2010. Вып. 4 (34). С. 104 ; Бертолино Л. Человек – «гражданин двух миров»: развитие Розенцвейгом кантовских тем : пер. с итал. ; предисл. к пер. В. Н. Белова // Кантовский сборник. 2014. Вып. 4 (50). С. 82 – 87.

²³⁰ Коген Г. Теория опыта Канта : пер. с нем. В. Н. Белова. М. : Академ. Проект, 2012. С. 523.

²³¹ Там же. С. 514, 525.

²³² Там же. С. 523 – 524 ; См. подробнее о значениях и коннотациях понятия «вещь в себе» в подходе Г. Когена там же. С. 509 – 530 и др. ; Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. С. 48 – 54 и др. ; Семёнов В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2012. С. 547 – 551.

²³³ См.: Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. С. 59 – 61.

²³⁴ Рец. на кн.: Белов В. Н., Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. С. 104.

В подобном же плане Коген трактует и этического субъекта, который является этическим не изначально, а *становится* им, когда учреждает над собой по собственной воле моральный закон. При этом как трансцендентальное, так и этическое «Я» – это не специфические образования самосознания или психические способности конкретного индивида, а исторически формирующиеся и развивающиеся социокультурные (научно-методологические, этические) структуры, не локализующиеся в отдельно взятом сознании, а захватывающие все человеческое общество.

Понимание трансцендентального и этического субъекта (человечества в целом, всеобщего «Я») как наиндивидуального, единообразного сближает Когена с Кантом. В то же время для Канта субъект является вполне состоявшейся данностью, тогда как для неокантианца – чем-то принципиально незавершенным, ищущим, перманентно продвигающимся к исчерпывающей полноте знания и нравственному совершенству. Немаловажно, что последняя позиция марбургского философа находит свое продолжение и подкрепление в развиваемой им философии религии.

Религия, в чем Коген солидаризируется с Кантом, должна быть доказана разумом, а содержательной основой такой аргументации может выступать только этика. Как раз такой религией – религией разума на этическом фундаменте – является, по его мнению, иудаизм. Признавая, что религией разума может быть не только иудейская вера, Коген, тем не менее, считает, что начала других религий разума заложил именно иудаизм как исторически первая их форма.

Нужно при этом заметить, что если философия религии (этико-теология) Канта служит продолжением его же этики, то для главы марбургского неокантианства философское осмысление религии вырастает в отдельную область исследования, приобретающую собственный специфический предмет. Это становится возможным потому, что именно религия, а не этика позволяет рассматривать человека не как абстрактное, несущее высшие моральные установления существо, а как конкретную самобытность, единственное «Ты», лишь узнав которое «Я» постигает и свою уникальность²³⁵. «Религиозный человек» Когена в отличие от «субъекта религии» Канта не «защи-

²³⁵ Пома А. Критическая философия Германа Когена : пер. с итал. О. А. Поповой. М. : Академ. Проект, 2012. С. 256.

щен» необходимым и всеобщим моральным императивом, он не является «обобщенным образом» всего человечества и постигает религиозные истины только в индивидуальном поиске.

Таким образом, при выявленных различиях между Кантом и Когеном в трактовке основных понятий трансцендентальной философии и предметных областей исследования Когеном не отбрасываются, а высвечиваются и творчески развиваются (как уже отмечалось, в социально-этическом контексте) *основополагающие, показанные нами в предыдущем параграфе интенции кантовского понимания трансцендирования в духовно-практической сфере*. Вместе с тем в подходе Когена обретает самостоятельность и легитимность *когитативный* трансцензус как постоянное расширение границ знания, устремленное к полноте последнего.

Наиболее весомый вклад в послекантовскую разработку проблем трансцендирования, развертывающегося в трансцендентальной сфере субъективности, был сделан основоположником феноменологии Эдмундом Гуссерлем. Именно Гуссерль сосредоточился на поиске подлинных истоков, первоначал человеческого опыта и именно он в 20-е годы XX века решительно и фундаментально переориентировал внимание философии на субъективные процессы, полагая их главным фокусом трансцендентальных исследований.

Общеизвестно, что Гуссерль высоко чтит трансцендентальный идеализм Канта как такой тип философствования, который прокладывает дорогу трансцендентальной феноменологии – универсальной научной философии новой генерации²³⁶. Не удивительно поэтому, что некоторые исходные установки феноменологии, например поворот к чистой субъективности и трансцендентальной проблематике, близки кантовской философии. В частности, интересно кантовско-гуссерлевское понимание трансцендентализма как *метода*, развитие Гуссерлем кантовского принципа априорного, но уже трактуемого не как строго всеобщее и необходимое знание, а как принцип сущностного анализа²³⁷, сближение их позиций по вопросу методологического сужения,

²³⁶ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология : пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб. : «Владимир Даль», 2004. С. 139 – 140.

²³⁷ Интересное рассмотрение некоторых позиций понимания кантовского понятия априори в феноменологической философии дано Е. В. Золотухиной-Аболиной: Золотухина-Аболина Е. В. Судьба «априори» после Канта: М. Шелер и М. Дюфрен // Кант, классика и современность : материалы конф. «Европейская философия: до и после Канта». М. ; Берлин : Директ-Медиа, 2015. С. 23 – 33.

редукции естественной многомерности, полифонии сознания и изучение всеобщих форм последнего. Интересно в то же время, что существует достаточно большое количество расхождений между мыслителями²³⁸. Важно в свете проводимого исследования и то, что у обоих философов можно обнаружить тесные связи между понятиями и сферами трансцендентального и трансцендентного, причем в характеристике этих связей имеются как различающие, так и сближающие их моменты. Так, в частности, у Канта деятельность разума в трех её основных ипостасях опирается на трансцендентные основания (идею сверхчувственного, трансцендентальные идеи, синтетические основоположения и др.), в силу чего вся трансцендентальная философия Кёнигсбержца предстает, в чем мы согласны с С. Н. Жаровым, как «открытое пространство рациональной тематизации трансцендентного»²³⁹. У Гуссерля же трансцендентальное и трансцендентное коррелятивны друг другу. Но как у Канта, так и у Гуссерля пространством всякой работы сознания с трансцендентным, включая возникающие в ходе этой работы трансцензусы, является именно сфера трансцендентального²⁴⁰.

Гуссерль вместе с установлением специфической корреляции между трансцендентным и трансцендентальным открывает трансцендентное в имманентном. Имманентной трансцендентностью показывает себя ноэматически нераскрытое чистое «Я», в том числе и входящее в целокупность «Я» «многообразие предметностей возможного опыта»²⁴¹ (природы, мира и в нём других «Я»). Термин «трансцендентальный» также относится к «Я» и именно трансцендентальное «Я» коррелирует с трансцендентностью, «ирреальной включенностью в «Я»²⁴² объективного мира, знаменуя собой источник его смыслового наполнения. У Гуссерля, таким образом, отношение трансценден-

²³⁸ Мотрошилова Н. В. Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии» // Философия Канта и современность / под общ. ред. Т. И. Ойзермана. М. : Мысль, 1974. С. 329 – 377.

²³⁹ Жаров С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки. С. 222.

²⁴⁰ Латышева Ж. В. Проблема трансцендирования в перспективе трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. № 9. С. 10 – 16.

²⁴¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления : пер. с нем. Д. В. Складнева ; вступ. ст. Я. А. Слинина. СПб. : Наука : Ювента, 1998. С. 206.

²⁴² Там же. С. 86.

тального и трансцендентного (нетрансцендентного и трансцендентного) выражается через противопоставление реального и ирреального, а трансцендирование реализуется в конститутивных процессах сознания.

Нужно обратить внимание на то, что трансцендентальная феноменология изучает «чисто психическое», чистое (трансцендентальное) сознание, свободное от натуралистических предрассудков и наслоений. И поскольку Гуссерль утверждает абсолютность и автономность бытия сознания, а также первичность этого бытия по отношению к сфере трансцендентных вещей (прежде всего пространственно-временного мира, который есть не более чем интенционально постигаемое сознанием бытие), постольку областью трансцендирования может быть только бытие сознания в его чистоте и абсолютности. При этом все трансценденции, конституирующиеся активностью сознания – природные, аксиологические, практические, эстетико-культурные и иные, – не представляют собой некой непознаваемой реальности, не оказываются чем-то вроде кантовской «вещи в себе»²⁴³. Они, будучи «интенциональным коррелятом» (Гуссерль) разума, с полным на то основанием могут быть постигнуты в когитативных актах. Немецкий феноменолог здесь остается верным утверждению им принципу самоданности, согласно которому «любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и всё, что предлагается нам в “интуиции” из самого первоисточника ..., нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает»²⁴⁴. Феноменология, иными словами, отталкивается от непосредственного, первичного психического опыта и, по справедливому мнению американского философа образования Дж. Г. Чемберлина, «оспаривает дедуктивную процедуру»²⁴⁵.

В феноменологическом контексте фундаментальным основанием трансцендирования, его базовым принципом предстает *интенцио-*

²⁴³ Гуссерль наряду с конститутивным способом данности трансцендентного выделяет еще и интуитивный способ его данности (См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 : пер. с нем. А. В. Михайлова ; вступ. ст. В. А. Куренного. М. : Академ. Проект, 2009. С. 157).

²⁴⁴ Там же. С. 80.

²⁴⁵ Chamberlin J. G. Phenomenological Methodology and Understanding Education // Existentialism and Phenomenology in education. Coll. essays. N.-Y. ; L. : Teachers college press, 1974. P. 119.

нальность. Действительно, сознание, а точнее, определенные его переживания потому изначально имеют трансцендирующую установку, что обладают «свойством быть “сознанием чего-либо”»²⁴⁶. Интенциональность согласно создателю феноменологического метода – это основное онтологическое свойство сознания. Она представляет собой активно-пассивную, действенно-созерцательную направленность сознания на предмет, нацеленность на смысловое конституирование являющегося индивиду в субъективном опыте. Как верно отмечает В. Е. Семёнов, «...Гуссерль описывает интенцию как феноменологический (а не психологический) процесс направления внимания на предмет и одновременной экспликации чистого смысла этого предмета»²⁴⁷. И если в трансцендентальной феноменологии Гуссерля речь идет об интенциональном трансцендировании как конституировании чистого, трансцендентального Его в пределах самого же трансцендентального Его, то в его феноменологии жизненного мира и интерсубъективности, а также в последующих вариантах развития идеи интенциональности (например, у Сартра, Мерло-Понти, Шпета, Шюца) Его помещается в мир и утрачивает свою трансцендентальность. Именно интенциональность поэтому позволяет понять человека не как замкнутого в своем внутреннем мире, а как существо, желающее конституировать мир вокруг себя, существовать в мире социума и культуры.

Необходимо, кроме того, подчеркнуть, что специфика трансцендирования, взятого в трансцендентальном аспекте, может быть более полно раскрыта посредством прояснения таких понятий Гуссерлевой феноменологии, как ноэзис и ноэма, темпоральность, рефлексия, очевидность, эпохе, феноменологическая редукция, а взятого в нетрансцендентальном аспекте – с помощью понятий жизненного мира, интерсубъективности и др. К рассмотрению данных и иных понятий в обозначенных аспектах мы будем обращаться далее в ходе предметного анализа.

²⁴⁶ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 112.

²⁴⁷ Семёнов В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западно-европейской философии : дис. ... д-ра филос. наук. С. 455. Подробнее об интенциональности см., например: Там же. С. 455 – 463.

Интенциональные, темпоральные и редуктивные особенности трансцензусов обнаруживаются посредством анализа некоторых аспектов трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля. Раскрывая, как трансцендирование предстает в подходе немецкого философа, необходимо принять во внимание в первую очередь различие между имманентными и трансцендентальными интенциональными переживаниями, проводимое им в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). Имманентными по своей направленности являются те акты, интенциональные предметы которых относятся к одному и тому же потоку интенциональных переживаний (например, находятся в рамках одного и того же «Я»). Трансцендентальными же, напротив, признаются интенциональные акты, выводящие сознание за пределы предметностей имманентной сферы – к другим «Я», вещам или иным реальностям. В соответствии с этим в имманентном восприятии создается непосредственная целостность собственно рецепции и воспринятого объекта, возникает органичная включенность второго в первое. В трансцендентном восприятии (и иных интенциональных переживаниях, основанных на взаимосвязях с трансцендентным), напротив, подобного единства не возникает, воспринятый объект не входит в структуру восприятия²⁴⁸.

Трансцендентным, «инопородным» (Гуссерль), с которым могут быть связаны интенциональные переживания, показывает себя, прежде всего, материальный мир как основополагающий уровень всего природного мира. Вместе с тем, как отмечает основоположник феноменологии, материальность («вещность») и сознание связываются воедино в конкретных «живых» психофизических целостностях, и скрепляет эту нераздельность имеющаяся целокупность мира. Вещь, которая предстает в восприятии во всей полноте своей живой сущностной неделимости при этом есть только явление, подлинной же вещью выступает трансцендентная данному явлению «вещь физической науки» (Гуссерль)²⁴⁹.

Вторым, кроме материального, кластером трансцендентного по отношению к онтологическим структурам восприятия предстает субъективная сфера – вся совокупность явлений. В процессе восприя-

²⁴⁸ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 116 – 118.

²⁴⁹ Там же. С. 118 – 121.

тия вещи как «интенционального единства» (Гуссерль) все её качества не «отпечатываются» с неизменностью в сознании, а *являются* в непрерывающемся потоке разнообразных оттенков и проекций.

Есть и еще одна трансцендентность – это дающаяся в конституции целостность индивидуального измерения человеческого сознания, укорененная в телесности. Иными словами, оставаясь абсолютным, сознание в то же время оказывается частью трансцендентности материального мира, присоединяясь к ней путем *трансцендирующей апперцепции*. С помощью последней сознание и постигает свою спаянность с телом, а телесность становится слоем сознания.

Наконец, в числе элиминируемых с помощью феноменологической установки и последовательно проводимой феноменологической редукции трансцендентностей объективных (мир неживой и живой природы, люди) и субъективных (всеобъемлющий мир духовной культуры) оказывается и трансцендентность иного рода – чистое «Я». Оно всегда включено в поток переживаний, сопутствует всем полаганиям сознания, но в то же время выказывает свою обязательность и неизменность, т. е. не изъясняет себя как элемент меняющихся *cogitationes*. Именно в этом качестве чистое «Я» предстает как «трансценденция в пределах имманентности» (Гуссерль), причем как трансценденция, не подлежащая исключению.

Принципиальное значение для понимания трансцендирования имеет утверждение Гуссерля о том, что трансцендентность вещи не означает полной изолированности вещи от сознания и Его. Трансценденция, напротив, предполагает связь с последними, *возможность быть доступной опыту*, т. е. выступает частью пока неактуализированного горизонта действительного и действующего «Я». Соответственно трансцендирование предстает как актуализация, определение данного горизонта и в этом качестве как преодоление трансцендентных моментов вещности.

Так, в трансцендентном восприятии, в котором вещь никогда не презентруется во всей своей полноте (как это происходит в имманентном восприятии), «ядро “действительно репрезентируемого” окружено ... горизонтом не собственно данной “соприданности” и более или менее туманной *неопределенности*»²⁵⁰. Именно эти «сопри-

²⁵⁰ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 132.

данность» и «неопределенность» актуализируются и проясняются в ходе образующих единое русло множества перманентных восприятий, переходят в состояние действительности и отчетливости²⁵¹. Причем, важно отметить, что ход такой актуализации хотя и свободный, но не беспорядочный, так как реализуется согласно предуготовленным самой сущностью непроясненных компонентов путям. Немаловажно также и то, что до конца превзойти все трансцендентные аспекты вещи оказывается невозможным, так как по мере трансформации имеющегося горизонта в нечто ясно воспринимаемое возникает горизонт новых неопределенностей.

Процесс подобного трансцендирования дополнительно конкретизируется, на наш взгляд, в описании Гуссерлем способа доступа к восприятию вещи. Суть этого способа сводится к следующему: от локализованного в точке «здесь» восприятия, окруженного фоном вещного, возможного для рецепции, исходят «мотивируемые континуумом взаимосогласной непрерывности»²⁵² последовательности всё новых и новых восприятий и их фоновых полей. Это движение результируется в формировании таких взаимосогласований в рецепции, с помощью которых вещь обретает явленность и схватывание²⁵³. Весьма существенно при этом, что описанный способ действует как в отношении отдельного «Я», так и в отношении целой множественности «Я», в силу чего и при условии взаимопонимания возможно трансцендирование в *социальном аспекте*, способствующее приумножению опыта Ego.

Развитие рассматриваемой темы мы находим у Гуссерля в размышлении пятом «Картезианских размышлений». В нём немецкий мыслитель выделяет два рода трансцендентности: имманентную трансцендентность (трансцендентность первого порядка) и трансцендентность объективного мира (трансцендентность второго порядка), при этом трансцендентностью как таковой выступает *отсутствие конституции предметности*, её нозматическая неявленность. К первопорядковой трансцендентности относятся чистое «Я» (его чувственные данные и хабитуальности) и «*трансцендентные*» предме-

²⁵¹ Стоит заметить вместе с тем, что, наоборот, уже имевшее определенность в восприятии «уходит» в состояние неопределенности.

²⁵² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 138.

²⁵³ Там же. С. 138.

ты, например, предметы *внешней чувственности*, единства, принадлежащие многообразиям чувственных способов явлений...»²⁵⁴. Аподиктическое (хотя бы по форме) толкование трансцендентности «Я», таким образом, предполагает конституирующее трансцендирование, происходящее в потоке интенциональных переживаний. При этом, как совершенно правильно пишет по этому поводу Е. В. Борисов, «...каждое переживание как бы интерферирует с другими, и актуальное исполнение того или иного переживания всегда оказывается и трансцендированием сознания за рамки актуального “теперь” и актуальной данности. Коррелятивно этому и бытие всякого предмета представляет собой трансцендирование в смысле горизонтного становления, направленного к абсолютной полноте его предметного бытия»²⁵⁵. Иными словами, именно трансцендентность первого порядка – имманентная – выступает условием конститутивного по своей сути и форме трансцендирования в ноэтическом и ноэматическом аспектах.

Трансцендирование к *объективному* миру проходит согласно Э. Гуссерлю ряд этапов. Заметим, что анализ этих этапов показывает их важность для осмысления *социальных механизмов* трансцендирования. Вначале конституируются другой или другие Его, с помощью чего происходит всеобъемлющая семантическая надстройка над собственным первопорядковым миром Его²⁵⁶, и этот первопорядковый мир делается феноменом единственного и общего для всех Его мира. Установление другого «Я» как «первого другого» задает перспективу перманентной конституции сфер иного по отношению к «Я» (объективных природы и мира), такой конституции, когда в первую очередь формируется «сообщество монад», создающих идентичный для всех членов этого сообщества мир. «Сообщество монад» как «трансцендентальное “Мы”» создает затем объективный мир, представая уже в качестве субъективности, субъективности как для конституируемого объективного мира, так и для человеческого мира. И на данном этапе интересубъективное Его и область интересубъективности *не трансцендируются* объективным миром, последний показывает себя по отношению к ним как «имманентная трансцендентность», как их «идеаль-

²⁵⁴ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 205 – 206.

²⁵⁵ Борисов Е. В. Эволюция трансцендентально-феноменологических оснований онтологии в работах Э. Гуссерля и М. Хайдеггера : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09. 00.03. М., 1997. С. 11.

²⁵⁶ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 210.

ный коррелят». Отсюда «конституция объективного мира существенным образом заключает в себе ... гармоническую конституцию, по отдельности совершающуюся в отдельных монадах, и в соответствии с этим заключает в себе также гармонически протекающий в отдельных монадах генезис»²⁵⁷.

Таким образом, необходимо отметить, во-первых, что трансцендирование, представляющее в рамках гуссерлевской трансцендентальной феноменологии, является неотъемлемым компонентом конституирования предметности, непосредственно вытекает из интенциональной природы сознания, имеет своими основными аспектами темпоральность и горизонтность. Во-вторых, анализ некоторых построений Гуссерля позволяет выделить, по крайней мере, три положения, которые можно понять в качестве базовых принципов, делающих возможным трансцендирование в социуме (трансцендирование от «Я» к Другому, в том числе к произведениям искусства и субъектам религиозного отношения как Другому). Это, прежде всего, уже указанный выше принцип доступности трансцендентности для познания любому «Я». Реализация его связана с функционированием второго принципа – принципа аналогии, когда «мой» мир и доступное ему нужно считать принципиально доступным миру Другого и наоборот. Проявляется этот принцип, например, в возможности каждого «Я» удостоверять себя в Другом «Я», через Другое «Я». Он позволяет также сущностную редукцию бытия человека применять и по отношению к бытию всех иных людей, в результате чего открывается «множественность чистых “я”» (Гуссерль).

Третий принцип – принцип возможности находить взаимопонимание, наличия шанса установления эмпатии. Именно на основе взаимопонимания автономные сферы опыта могут образовывать единую интерсубъективную среду, что универсальным образом раздвигает общечеловеческое пространство в аспекте бытия чистых сознаний и их полюсов «Я».

Учение Эдмунда Гуссерля предстает полноценной методологией анализа восприятия и понимания искусства, выявления связанных с ними трансцензусов. Именно посредством феноменологического метода может быть раскрыта живая целостность художественного творения.

²⁵⁷ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 212.

В феноменологическом усмотрении процесс трансцендирования в искусстве предстает 1) развертывающимся в логике поэтапного обнаружения сущности, 2) «превосхождением» всего не относящегося к сути эстетической предметности, 3) *стремлением к высшим смыслам человеческого бытия и их обретением*. Трансцензус, кроме того, предстает и как преодоление трансцендентальной установки сознания, 4) *как выход за пределы сферы чистого Ego и вхождение в сферу социального*.

Феноменология убедительно демонстрирует, как отмечалось выше, что сознание изначально имеет трансцендирующую установку, так как обладает интенциональностью. Именно интенциональность позволяет обнаружить открытость человеческого сознания миру, увидеть в человеке существо, нацеленное на конституирование реальности, на существование в ней, в том числе и существование в реальности художественных образов и смыслов²⁵⁸.

Интенциональность применительно к искусству предстает, на наш взгляд, как мотивационно-целевая и образно-смысловая избирательность человека. Интенциональный анализ, т. е. анализ сознанием самого себя, обращен к предметности художественных смыслов и значений и выглядит как самобытное освоение, со-творение, возрождение произведения искусства. Кроме того, как справедливо считают Р. А. Куренкова, Е. А. Плеханов, Е. Ю. Рогачева, «смысл интенционального анализа состоит в “подключении” ресурсов интеллекта к критической работе над произведением, данным на уровне “коллективного субъективного”»²⁵⁹.

Все интенциональные переживания имеют временную специфику, поэтому темпоральность сознания является основой конститутивных процессов. Однако, как отмечает Гуссерль, феноменологическое время не связано с объективными временными характеристиками, а выступает внутренним временем сознания и именно в последнем происходит восприятие художественной композиции как «обобщенной модели произведения, развернутой в идеальном композиционном

²⁵⁸ Латышева Ж. В. Учение Э. Гуссерля как методология трансцендирования в искусстве // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 4. С. 220 – 226.

²⁵⁹ Куренкова Р. А., Плеханов Е. А., Рогачева Е. Ю. Феноменология в практике художественного образования // Феноменологические исследования. Обзор основных идей и тенденций. Ежегодник. Владимир ; Белмонт, 1998. № 2. С. 146.

времени»²⁶⁰. Поэтому темпоральность как внутренняя временность является условием существования художественного предмета (условием его восприятия, оценки, запоминания, репродукции, интерпретации).

Темпоральность как характеристика бытия сознания по-иному раскрывает феномен интерпретации искусства. Интерпретация – это сложный процесс, предстающий открытой возможностью формирования все новых и новых смыслов. Темпоральность в нем является одним из оснований личностного смыслотворчества, благодаря которому продуцируются не статические сущности – образы, рядоположенные друг другу, а образуется многомерное развивающееся единство «мерцания» и «перетекания», синтеза и дифференциации смыслов, значений, образов, ассоциаций и т. д. Рассмотрение Э. Гуссерлем темпоральных структур сознания убедительно подтверждает известную в философской литературе позицию, согласно которой функционирование человеческого сознания не сводимо к отражению окружающего мира, а выступает подлинно творческим процессом.

Другим не менее важным проявлением трансцендирующего сознания выступает рефлексия, которая в феноменологии трактуется и как характеристика сознания, и как метод феноменологического анализа. Рефлексия, по Гуссерлю, – это описание смысла, являющегося в различных модусах. Акты рефлексии – те, в которых поток переживаний схватывается и анализируется в пространстве очевидности. Для трансцендирования в ходе восприятия и анализа художественного произведения важно, что основным качеством рефлексии выступает не ретроспективность, а конституитивность, направленная на сам процесс формирования и связи сущностей переживания художественных образов и истин.

Рефлексия разворачивается на основе установки «поворота» от рассмотрения предметного мира к наблюдению психической жизни, «погружения» в мир жизни сознания и временного приостановления естественной веры в окружающий мир. Это отчетливо обнаруживает трансцендирующую специфику деятельности сознания, попеременно то выходящего за пределы потока своих непосредственных переживаний к их рефлексии, то преодолевающего рефлексивный анализ. При этом владение техникой и навыками «погружения» в мир жизни

²⁶⁰ Назайкинский Е. В. Логика музыкальной композиции. М. : Музыка, 1982. С. 7.

собственного сознания и сознания Другого (в этом случае функционирование рефлексии тесно связано с функционированием эмпатии) обеспечивает более тонкий, дифференцированный подход к пониманию художественных смыслов, ведет к обретению непосредственной очевидности воспринимаемого произведения искусства, что способствует, в свою очередь, органичному внутреннему «присвоению», переживанию художественно-эстетического предмета и, следовательно, его познанию.

Еще одной характеристикой художественного сознания выступает художественная очевидность. Очевидность, согласно Гуссерлю, – это непосредственное усмотрение феномена, или чистая интуиция: «ничто не должно считаться действительно научным, если оно не обосновано полной очевидностью, то есть не может быть удостоверено через возвращение к самим вещам или обстоятельствам вещей в изначальном опыте и усмотрении»²⁶¹. Деятельность интуиции разворачивается, на наш взгляд, на всех этапах феноменологического анализа художественного текста – психологическом, эйдетическом, трансцендентальном, интересубъективном. Однако на каждом из них складываются свои определенные особенности и характер самоочевидности интуиции. При этом достижение определенного этапа очевидности можно, по нашему мнению, рассматривать, как результат трансцендирования в аспекте актуализации определенных горизонтов, стремления к «освоению» всей целостности многоуровневой художественно-эстетической предметности. Психологическая очевидность проявляется в форме индивидуально-субъективных реакций на воспринятое произведение, в которых преобладают чувственные, эмоционально-моторные элементы. Данные реакции пока не являются интерпретацией, т. е. осмысленной и пережитой трактовкой содержательно-структурной ткани, идейного и интересубъективного поля художественного феномена. На этой ступени восприятия сознание использует свой внутренний потенциал, базируется на имеющихся к этому моменту жизненном опыте, ценностных установках и психофизическом состоянии человека.

Эйдетическая очевидность заключена в данных рациональной рефлексии. Это интеллектуальная интуиция сущностной формы произведения искусства. Данный тип очевидности элиминирует «фактичность», эмпирические характеристики психологического созерцания.

²⁶¹ Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 8.

Трансцендентальная очевидность – та степень очевидности, которую можно назвать абсолютной самоочевидностью. Трансцендентальное усмотрение сущности – усмотрение идеального, а не реального содержания, развертывание внутреннего, интенционального видения, осуществляемого трансцендентальным Ego, освобожденным от всего мирского, материального, внешнего.

Интерсубъективная очевидность достигается посредством апперцепции по аналогии. В поле созерцания – феномен произведения искусства во всеохватывающем контексте жизни, культуры и социального, когда «сложная и многоуровневая смысловая структура художественного произведения... становится возможной потому, что произведение вплетено в универсальную смысловую ткань исторической эпохи, общественных и культурных событий, общего художественного процесса»²⁶².

Таким образом, феноменологическая чистая интуиция становится абсолютной истинностью поэтапно, приходя к самоочевидности трансцендентальной субъективности и трансцендентальной интерсубъективности.

Следующим критерием и механизмом социального трансцендирования в ходе художественно-эстетического восприятия и интерпретации выступает эмпатия (или вчувствование) – созерцательное «вхождение» в жизнь души Другого. Данный механизм раскрывает возможности понимания идей, желаний, поведения Alter ego. Во многих философско-эстетических источниках указывается, что термин «эмпатия» очень часто употребляется в связи с процессом эстетического переживания. Кроме того, исследователи подразделяют данный феномен на два вида – когнитивный и эмоциональный. Однако на практике, как мы считаем, эмпатия действует как единство указанных сторон при возможных вариантах их соотношения (акцентирование либо на эмоциональных, либо на интеллектуальных моментах, что зависит от конкретных целей и обстоятельств). Эмпатия, функционирующая в рамках художественно-эстетического восприятия, выступает важным элементом духовности и неотъемлемым критерием интерпретаторской культуры личности.

²⁶² Куренкова Р. А., Плеханов Е. А., Рогачева Е. Ю. Феноменология в практике художественного образования. С. 155.

Итак, методологические основания классически-феноменологического подхода к пониманию трансцендирования в искусстве таковы: интенциональность, темпоральность, самоочевидность, эмпатия, творчество. Но все же основным методом и процессом, включающим в себя процесс трансцендирования (причем во всех его аспектах, выявленных в данном параграфе²⁶³) в свете концепции Э. Гуссерля, выступает феноменологическая редукция: «... если произведение есть действительность “сознания в модусе текста”, то феноменологическая редукция как “метод раскрывающегося опыта” (Гуссерль), выступает наиболее адекватным способом движения к различным, все более глубоким смысловым уровням художественного произведения»²⁶⁴.

Условием функционирования феноменологической редукции является наличие феноменологического эпохэ как отказа от всех суждений относительно объективного мира, заключения последнего в скобки (отказа от естественной веры в мир и принятия феноменологической установки). Эпохэ выступает важнейшим приемом феноменологически понятого трансцендирования посредством искусства. Этот прием позволяет сосредоточиться на изучении не столько особенностей и характеристик самого произведения, сколько художественного сознания, так как все компоненты художественной целостности даны в качестве феноменов²⁶⁵. Эпохэ служит тому, чтобы на время «убрать» всякий предшествующий художественный опыт, затрудняющий феноменологическую редукцию.

Феноменологическая редукция выступает у Гуссерля как последовательное, проходящее ряд стадий очищение сознания от идей, точек зрения, психологических наслоений, не относящихся к сущности исследуемого предмета. Для этого необходимо, как уже было сказано, совершить эпохэ. Затем, собственно, и производится поэтапное феноменологическое редуцирование, включающее психологическую, эйдетическую и трансцендентальную ступени²⁶⁶. Как же проходят дан-

²⁶³ См., например, Куренкова Р. А., Плеханов Е. А., Рогачева Е. Ю. Феноменология в практике художественного образования. С. 96, 98 – 99.

²⁶⁴ Там же. С. 148.

²⁶⁵ Тельчарова Р. А. Введение в феноменологию музыки. М. : ИФРАН, 1991. С. 114 – 115.

²⁶⁶ Латышева Ж. В. Трансцендирование в искусстве и феноменологическая редукция Гуссерля // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 5. С. 22 – 27.

ные операции в трансцендирующем пространстве художественного восприятия и интерпретации?

Психологическая редукция предусматривает выявление чистого художественно-психического опыта. На данной ступени психическое дано в своей первоначальной конкретности. Это процедура, благодаря которой мы можем зафиксировать восприятия сознания, субъективные индивидуальные переживания и таким образом выявить собственную сущность, *самость психического* с целью творческого познания потока сознания во всех составляющих и горизонтах.

Гуссерль, начиная процедуру феноменологического очищения сознания с психологической редукции, показывает, как мы считаем, очевидный, но зачастую не понимаемый в качестве основополагающего момент. Он связан с поиском индивидуально-психического слоя сознания и осуществления всей дальнейшей работы личности на базе собственной сущности психического. Таким образом, перенося данную идею в художественно-эстетическую область, можно утверждать, что первоосновой, на которой располагается многоуровневая система трансцендирования в искусстве, должна быть субъективная установка сознания. Только произведение, «вовлеченное» в субъективность, ставшее частью психического, присвоенное внутренним миром человека, может в дальнейшем «раскрыть» свои смыслы.

Психологическая редукция имеет своей целью отделить восприятие произведения искусства от художественно-эстетического явления как предметности. Следует создать условия для такого непосредственного восприятия. Для этого необходимо изолировать его от внешних сопровождающих обстоятельств: сосредоточившись на «потоке» собственного сознания, важно ощутить чувства новизны, странности, непривычности от общения с ярким художественным произведением. Однако надо учесть, что при повторных восприятиях может произойти привыкание к произведению. Поэтому, согласуясь с задачей психологической редукции, новое в субъективных переживаниях необходимо выявить и запомнить при первом же опыте восприятия. Психологический уровень трансцендирования в искусстве раскрывается, на наш взгляд, в виде игры-идентификации, «скачков» и «переходов», совершающихся внутри самого субъекта в форме отождествления реципиента с героем, автором, художественным образом; имеет также следующие составляющие и особенности: «схватывание»

субъективных характеристик самого произведения; первичность чувств и переживаний личности (а не анализа) при восприятии произведения; наличие опыта очевидности переживаний; фундирование восприятия на творческой фантазии и творческом воображении; ассоциативные связи с жизненным опытом.

Находясь в пределах психического опыта, свободного от всего физического, психического и предрассудков, появляется возможность дальнейшего снятия эмпирического и изучения *сущностной* точки зрения, т. е. следующий этап «самовоспитания» сознания – эйдетическая редукция.

На данном уровне необходимо достичь путем аподиктического усмотрения сферы чистых всеобщностей. С помощью приема вариаций происходят свободные и бесконечные по объему пробы в фантазии всевозможных жизненных опытов. В разнообразии вариантов проявляется некая всеобщность, сущностная структура. Этот инвариант всех вариаций и есть эйдос. Важно подчеркнуть, что в момент проб в фантазии варьируется не только феноменологическая объективность, но и феноменологическая субъективность. Отсюда следует, что инвариант феноменологической субъективности – инвариант чистого «Я» и интерсубъективный инвариант Другого.

В ситуации восприятия и интерпретации художественного произведения эйдетическая редукция знаменует собой рационально-понятийный, сущностный, содержательный уровень познания произведения. Уровень идейного содержания характеризуется с точки зрения тех рациональных целей, которые ставят герои, с точки зрения той логики развития смысла, которая заложена в структуре художественно-эстетического предмета. Анализируя, например, эйдетику произведения музыки важно рассмотреть связь формы и содержания, смыслов и средств их выражения, композиционную логику, динамику восприятия музыки. Итак, трансцендирование в рамках эйдетического анализа произведения связано с «выходами за пределы», переходами (на основе воображения и фантазии) между различными компонентами и уровнями художественного содержания и художественной формы и предстает редуцированием к чистым сущностям художественных переживаний, нахождением смыслов и значений, заложенных в единстве художественного феномена. Однако внимание сознания, принявшего феноменологическую установку, направлено и на

то, каким образом структура художественного предмета обнаруживает себя в различных модусах его переживаний.

Подобная аналитическая двойственность открывает плодотворный путь приближения феноменолога к основным формально-выразительным характеристикам произведения искусства (светотень, композиция, мелодия, ритм, темп, динамика, интонационные комплексы, ладогармоническое строение, фактура и т. д.) и ведет к познанию индивидуальных особенностей восприятия и смыслотворчества. Понимание специфики «моего» восприятия обеспечивает, в свою очередь, осознание потенциального существования иных восприятий и интерпретаций произведения.

Важно обратить внимание и на то обстоятельство, что эйдетический анализ художественной ткани проходит в определенном эмоциональном поле, которое создается потоком собственных доаналитических ощущений и переживаний, причем переживаний в ракурсе именно «своего» сознания. Без соответствующего субъективно-психологического измерения, без «приведения в готовность» всех сенсорно-мыслительных способностей и ресурсов личности (ощущений, чувств, воображения, фантазии, памяти и т. д.) достижение неких инвариантных структур – эйдосов – будет невозможно.

Рассмотренный момент позволяет заключить, что процедуры психологической и эйдетической редукции отражают специфику целостности одновременно воспринимающего и анализирующе-интерпретирующего художественного сознания, что дает возможность раскрыть и индивидуальное, неповторимое пространство осмысления, и логос развертывающегося смысла произведения искусства.

Тем не менее Гуссерль замечает, что эйдетическое описание есть статическое описание сущностей, которое ведет к исследованию проблем универсального генезиса. Данный генезис управляет жизнью и в том числе жизнью «Я» в соответствии с эйдетическими законами. Соотношение жизни мира и жизни субъективности может быть, по мнению философа, выявлено путем трансцендентальной редукции. Задача трансцендентальной редукции заключается в рассмотрении того, как сознание, которое находится внутри мира, само конституирует мир, каким образом реальность предстает перед сознанием не только как имманентная ему, но и как трансцендентная, существующая независимо от него. Чтобы решить эту проблему, необходимо, по мнению

ученого, найти такое основание субъективности, в которой возможный мир будет конституироваться как данный. Таким основанием является, с точки зрения философа, трансцендентальное Его «не как голый пустой полюс, но именно как постоянное и устойчивое Я оставшихся убеждений, привычек, в изменении которых впервые конституируется единство личностного Я и его личностного характера»²⁶⁷. Так, в результате трансцендентальной редукции исчезает всякая определенность мира – как реального, так и возможного (которая еще присутствовала в результате эйдетической редукции). Реальность трансформируется в феномен мира, который осознается как единство – единство многоуровневого синтеза, в котором и происходят конститутивные процессы сознания. Субъективность, т. е. «Я» феноменолога также становится феноменом трансцендентальной субъективности.

Иными словами, феноменолого-трансцендентальная редукция – это трансцендентальное эпохэ, которое касается ранее исследованных предметов и сущностей. Результатом ее является то, что трансцендентальная субъективность становится подлинным источником созерцаемых сущностей и приобретает статус абсолютного, беспредпосылочного бытия, тогда как мир таким бытием не обладает.

Итак, на этапе трансцендентальной редукции трансцендирующее художественное сознание выступает пространством общезначимых истин, поднимается на уровень свободного духовного видения феноменов мира. В данный момент личность восходит на ступень философского обобщения смыслов, выявленных в процессе эйдетического редуцирования, и воплощает данные смыслы в таких понятиях, как Бог, судьба, добро, зло, любовь, ненависть, жизнь, смерть, война, мир и т. д. Посредством подобного трансцендирования человек «вырывается» из опыта естественного мира, снимает актуальность психологического и эйдетического опыта сознания, творит, созерцая и улавливая «волны» смысла, разлитые во Вселенной Искусства, отбрасывая необходимое для выражения взволновавших его «вечных вопросов». При этом важно учитывать, что именно выявление трансцендентальной идеи произведения помогает ярче осознать и интериоризировать социальные общечеловеческие идеалы и гуманистические ценности.

²⁶⁷ Гуссерль Э. Парижские доклады. С. 21.

Однако, прикасаясь к ценностям мира человеческой культуры, представленным в лучших произведениях искусства, трансцендентальный субъект, тем не менее, имеет дело только с собственным опытом их переживания. На данном этапе ему недоступен опыт другого человека, других сознаний. Также он не составил пока представления об intersубъективной трактовке содержания произведения, сложившейся в определенную эпоху, в определенной социокультурной среде. Дело в том, что трансцендентальное Его, как показал Гуссерль, не производит различие между собственным интенциональным и интенциональным, в которое проецируется Другое Я. Поэтому, на наш взгляд, требуется дальнейшее редуцирование, которое поможет достижению трансцендентальной intersубъективности.

Известно, что Гуссерль видит феноменологическую редукцию как проходящую три ступени – психологическую, эйдетическую и трансцендентальную. Однако Российским Центром феноменологии образования и эстетики (г. Владимир) под руководством профессора, доктора философских наук Р. А. Куренковой был предложен несколько иной концептуально-методологический подход. Согласно ему для разработки основ методологии феноменологического восприятия и интерпретации произведения искусства целесообразно дополнить три этапа редуцирования четвертой – intersубъективной – ступенью. Поэтому, следуя указанной логике, предпримем анализ завершающего этапа феноменологического очищения сознания – intersубъективной редукции.

Подняться до конституирования intersубъективных природы и мира возможно, как считает основоположник феноменологии, путем эмпатии, вчувствования. Вчувствование – это способ апперцепции по аналогии, которая в «Я» испытывается, последовательно определяется (индицируется) и подтверждается. Представляя собой заключительную ступень социального художественно-символического трансцендирования, intersубъективная редукция есть выход, как мы считаем, на уровень укоренившегося архетипа, уровень коллективного бессознательного начала. Все искусство можно интерпретировать как многообразие глубинных форм коллективного бессознательного, данного в символической форме. Символ, как и образ, представляет конкретную предметность. Но в отличие от чувственных образов символическое есть беспредельно широкое, уходящее в бесконечность со-

держание. Кроме того, важно заметить, что интерсубъективная редукция как завершающий этап трансцендирования может преодолеть и трансцендентальную установку сознания, не превосходя при этом трансцендентально явленную идею художественного произведения.

В ходе интерсубъективного трансцендирования личность обретает прочный социокультурный фундамент своей смыслотворческой (конститутивной) деятельности, а общение человека с произведением происходит по принципу «субъект-субъект», когда субъектами выступают и отдельный человек, и целая нация, и целая культура. Именно таким путем в интенциональное пространство «Я» возвращаются природа, жизненный мир, культурно-исторические эпохи и события, ступени становления и развития духовности человека в модусах искусства, философии, религии, экономики, политики и т. д. На данном этапе отдельный индивид и общество в целом выступают членами «системы межсубъектных взаимосвязей и отношений»²⁶⁸. Поэтому в художественном произведении каждый структурно-содержательный элемент, каждый художественный образ рассматриваются сквозь призму диалога и полилога культур, обществ, сознаний. Широта и непредвзятость эстетических суждений, глубина охвата контекста произведения и оригинальность его интерпретации, взаимные переходы трансцендентального опыта и опыта мира «естественной установки» – вот те критерии, которые определяют специфику трансцендирования во время интерсубъективного анализа произведения искусства.

Пройдя все этапы трансцендирования, человек приходит к качественно новому осознанию своего «Я», когда во всей своей полноте начинает «играть» гармоничное созвучие таких сторон человеческого духа, как внутренний опыт, содержательно-сущностные моменты бытия, культурно-исторический опыт человечества и полилогическое взаимодействие внутри интерсубъективного мира. Кроме того, именно в процессе трансцендирования происходит выявление первоисточников опыта, т. е., используя терминологию позднего Гуссерля, возвращение к первоначальному жизненному опыту (жизненному миру). Жизненный опыт фундирует и наполняет смыслами, образами, ассоциациями процесс конституирования художественной реальности. Он

²⁶⁸ Куренкова Р. А., Плеханов Е. А., Рогачева Е. Ю. Феноменология в практике художественного образования. С. 155.

как сфера первоначальных очевидностей позволяет рассматривать феномен произведения искусства одновременно и как художественное единство, сложившееся в конкретном социокультурном пространстве, и как источник бесконечного по разнообразию рождения смыслов и интерпретаций. Итак, экстраполяция некоторых идей Гуссерля в сферу трансцендирования в искусстве показала, что данный процесс предстает как единство многоуровневых аналитически-синтезирующих интенциональных актов сознания, обеспечивающих становление художественно-эстетической предметности, обретение целостности всех её содержательно-формальных моментов, достижение и приобщение к основополагающим смыслам и символам человеческого социума и культуры. Трансцендирующая специфика, способность конституирования и онтологические характеристики сознания обеспечивают человеку возможность постигать суть вещей и творить новые смыслы благодаря деятельности трансцендентального Ego. И деятельность эта осуществляется на «улицах» и «переулках» собственной индивидуальности, собственного «Я», когда мир сначала выносится за скобки, а затем вновь становится доступным для всесторонней интерпретации.

Феноменология Гуссерля предоставляет также весь свой солидный концептуальный и методологический багаж для изучения религии. Мерло-Понти, в частности, писал: «Феноменология – это изучение сущностей и все проблемы соответственно сводятся к определению сущностей Но ведь феноменология – это также философия, которая помещает сущности в экзистенцию и полагает, что человек и мир могут быть поняты лишь исходя из их “фактичности”. Это – трансцендентальная философия, которая, чтобы понять положения естественной установки, удерживает их в подвешенном состоянии, но это также философия, для которой мир всегда “уже тут”, до рефлексии, как некое неустранимое присутствие, и все её усилия, следовательно, направлены на то, чтобы отыскать наивный контакт с миром, чтобы придать ему наконец философский статус. Это – притязание философии, которая мнит себя «строгой наукой», и отчет о “проживаемых” пространстве, времени, мире. Это – попытка прямого описания нашего опыта таким, каков он есть...»²⁶⁹. Перечисленные предпочтения и возможности феноменологии, а также продемонстрированные

²⁶⁹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб. : Ювента : Наука, 1999. С. 5.

на примере искусства методологические основания, принципы, процедуры и логика феноменологически понятого трансцендирования применимы, на наш взгляд, и к религиозной сфере (в частности, к восприятию и интерпретации религиозного некультового искусства).

Исходным и одним из важнейших моментов в феноменологическом усмотрении религиозных феноменов и понимании их значений является, на наш взгляд, религиозное переживание. Так как, как уже указывалось, феноменология отдает приоритет непосредственному целостному «проживанию» явлений, то природе постижения религиозных смыслов и их субъективных значений соответствует не рационально-объясняющий тип познания, а познание как переживание и понимание. При этом *смысл*, как верно трактует его Ж. Ваарденбург, соответствует объективному аспекту значения, а термин «обозначение» направляет на то, что реферирует со смыслом и чье *значение* как раз и относится к обозначаемой реальности²⁷⁰.

Переживание – это эйдетический процесс, развертывающийся при условии принятия установки эпохэ и вмещающий всю полноту творчества, интуицию, сознательное и бессознательное. Как отмечает Ю. А. Кимелев, «эйдетическое видение» задействует эмпатию и личный религиозный опыт и реализуется в основном как интуитивно-созерцательное усмотрение сущностей религиозных феноменов²⁷¹.

Как известно, Гуссерль подразделяет все переживания на акты и не-акты, т. е. смыслообразующие переживания и переживания-ощущения. Смыслообразующие переживания – это всегда сознание о чем-то, например, о предмете, решении, целях и т. д. Сознание имеет различные модусы: восприятие, воспоминание, представление, надежда, фантазия, мечта, болезнь, стремление и т. п. Уже отмечалось, что именно такое бытие сознания Гуссерль называет интенциональным. Исследуя структуру интенционального переживания, основатель феноменологии выделяет три его составляющие: ноэзу (*cogito*), ноэму (*cogitatum*), гиле. Гиле – это пассивное интенциональное действие, которое несет в себе полагание предмета (смысла) – ноэмы в модусе

²⁷⁰ Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе о работах Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология : пер. с англ. / под общ. ред. Е. И. Аринина. Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. С. 113.

²⁷¹ Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии : монография. М. : Мысль, 1989. С. 163.

конкретно данной ноэзы. Ноэма и ноэза многослойны, находятся в неразрывной взаимосвязи (ноэмо-ноэтической корреляции).

Разнообразие (порой и смешение) модусов полагания предмета в их взаимодействии с различными ноэматическими слоями (например, воли, желания, суждения) показывают сложную и богатую конститутивную деятельность сознания. Содержательные моменты религиозной интенциональности – это желание верить и надеяться, стремление любить, уверенность в истине и добре. Важнейшие модусы религиозных переживаний – вера, надежда, любовь, красота. Подобная ноэмо-ноэтическая структура, по нашему мнению, способствует формированию толерантности как культуры понимания и свидетельствует о социокультурной и аксиологической доминантах в постижении религии, о необычайной важности индивидуального аутентичного конституирования смыслов и значений, накладывающего отпечаток неповторимости на «устоявшиеся» религиозные истины и ценности.

Таким образом, феноменология доказывает, что сознание (в том числе, религиозное и художественное) обладает трансцендирующей спецификой. Характеристиками и конституэнтами трансцендирования выступают интенционально-темпоральные и рефлексивные свойства сознания, метод эмпатии, прием эпохэ, принципы психологической, эйдетической, трансцендентальной, интересубъективной очевидности. При этом стержнем трансцендентально-феноменологически понятого трансцендирования выступает метод феноменологической редукции.

Трансцендентально-феноменологический метод, кроме того, раскрывает (как и кантовская философия) путь саморазвития и самосовершенствования человека, его духовного самовозрастания, выражающегося в переходах к новым, более высоким уровням смыслов и социокультурных ориентиров.

Основные выводы по первой главе

Итак, трансцендирование демонстрирует «вплетенность» в социальные контексты, идентифицируется как социокультурный феномен, начиная с философских интуиций античных авторов и далее в философско-теологических размышлениях средневековых мыслителей, учениях эпохи Возрождения, философских теориях Нового и Новейшего времени. При этом важнейшими состояниями, характери-

ками и процессами, которые воплощают социокультурные аспекты трансцендирования, выступают, на наш взгляд, стремление к высшим духовным универсалиям (любви, благу, бессмертию, Богу, истине, мудрости, красоте); восхождение по этапам эстетического и этического постижения Абсолюта; разностороннее творческое самосовершенствование; интенсивная научно-исследовательская деятельность; открытое развертывание и развитие своей личностной позиции; конституирование и конструирование социально-нравственной гармонии; преодоление человеком «заброшенности» и страха, осуществление заботы; эк-статические выходы за пределы собственной субъективности по направлению к Другому, самоосуществление человека как экзистенции, трансцендирование в пограничной ситуации, коммуникации, историчности, свободе и др.

Феномен трансцендирования в целостности своих проявлений выступает, кроме того, *сопряжением контрастных и даже противоположных моментов*, что позволяет понять данную черту в качестве функционального принципа трансцендирования. Действительно, в трансцендировании сопрягаются динамическое и медитативное, диссонансное и гармоническое, рационально-систематическое и интуитивное, трансцендентальное и трансцендентное, индивидуальное и всеобщее, экзистенциальное и социальное, обращенное вовнутрь и вовне, устремленное к целостности и оперирующее целостностью.

Выявление и осмысление характеристик трансцендирования, некоторых условий его возможности, того, как оно существует и на что направлено, позволяет сделать вывод о его социальной природе; констатировать, что оно выступает одним из важнейших принципов обретения и творения культуры общества в различных её аспектах, позиционировать его как один из важнейших механизмов социокультурного развития.

Трансцендирование сознания в его трансцендентальной установке показало себя базовым уровнем в структуре «превосходящего», «преодолевающего» и «восходящего» бытия человека. Трансценденталистский подход раскрывает подъем человека к всеобщим ясным рациональным структурам постижения действительности, позволяет выявить фундаментальные условия, формы и характеристики деятельности сознания, в которых и с помощью которых происходят трансцензусы, имеющие социальную ценность. Кроме того, только на

основе самосознания и самопонимания, «в процессе саморазвития разума, его самообретения»²⁷², возможно возникновение социального отношения в форме выхода к Другому, Его открытия через раскрытие себя.

Высшим ориентиром для трансцендирования в его социальной перспективе в русле кантовской философии является идея сверхчувственного (трансцендентного), выступающая в таких модификациях, как «принцип субъективной целесообразности», «принцип целей свободы» и «принцип их соответствия свободе в нравственной сфере»²⁷³. К числу фундаментальных оснований социально значимых трансцензусов относятся трансцендентальное единство апперцепции, принцип действия, идея продуктивного воображения. Важна в социальном плане темпоральность конституирующих действий сознания, указывающая на неразрывную связь таких действий с процессами общественно-исторических изменений.

В сфере чистого разума коренится очень важный трансцензус регулятивного плана, состоящий в преодолении законодательства рассудка, выведении последнего за пределы всякого опыта и творении наиболее общих, трансцендентальных идей. Применительно к социальной жизни трансцендентальные идеи выступают не только её регулятивами, но и конститутивами: они способствуют выработке целостного социального идеала и пробуждают желание перманентного приближения к нему.

Практический разум выходит за границы эмпирического мира и творит интеллигибельный мир морали, моральной религии и общения. Он, другими словами, не только выполняет регулятивную функцию направления познания к идеалу высшего систематического единства, но и восходит к уровню конституирования интерсубъективного, социокультурного пространства, опираясь в этом на идеи высшего блага, человечности, благодеяния, благочестия, терпимости, долга. Прежде всего, именно при условии существования интеллигибельного мира как мира свободы и морали, самопознания и общения социальные отношения обретают свою действительность. Именно ноуменальное измерение мира позволяет субъекту открыть себя как субъек-

²⁷² Суркова Н. А. Гносеологическая и экзистенциальная функции понятия «трансцендентальный субъект». С. 159.

²⁷³ Кант И. Критика способности суждения. С. 188.

та социального, действующего на основе чистой воли разума и априорного нравственного принципа.

Духовно-практическая, а не теоретическая сфера деятельности человека предстает «ареной» подлинного самотрансцендирования как одного из неотъемлемых механизмов совершенствования личности и социума. Не столько в словах, сколько в *практических* действиях человека – свободного и разумного социального субъекта – воплощаются направленные к высшему благу и невозможные без идеи Бога трансцензусы моральной религии.

Немаловажное значение для самосовершенствования и преобразования общества имеют и регулятивные трансцензусы способности суждения. Вынесение эстетического и телеологического суждений, которые характеризуются *всеобщей сообщаемостью* и *общезначимостью*, выступают принципиально необходимыми актами, превращающими субъекта суждения в неотъемлемую часть континуума знаний, ценностей, норм, идеалов, идей, художественных образов и делающими его творцом, реципиентом и интерпретатором символических репрезентаций мира культуры. Трансцензусы эстетической способности суждения состоят в преодолении посредством искусства границ человеческого естества и опыта, связаны с духовным воплощением эстетических идей в intersубъективно значимой и доступной форме, возведением в процессе художественно-эстетического восприятия души к этим идеям. При этом охват восприятием воплощенной в искусстве художественно-эстетической идеи выходит за рамки охвата обычного, естественного восприятия, превосходит полноту природы и полноту понятия.

Социальная значимость трансцендирования, эксплицированного в трансцендентальной феноменологии Гуссерля, обусловлена интенционально-темпоральной природой сознания, связана со всем спектром его онтологических характеристик и механизмов деятельности. С постижения Другого как «первого другого» начинается конституирование природного и социального миров, первым этапом чего выступает формирование «сообщества монад» – единой и тождественной для всех участников этого сообщества реальности.

С помощью гуссерлевского трансценденталистского подхода выявляются основополагающие для межличностных и иных социальных отношений принципы: *доступности трансцендентности*

для познания любому Я; аналогии; возможности находить взаимопонимание.

В качестве одного из важнейших методов трансцендирования в его социальном аспекте предстает метод феноменологической редукции. Он связан с возвращением к исходным первоначалам – к имманентным актам чистого сознания, посредством которых и происходит поступательное восхождение от индивидуального внутреннего опыта «Я» к опыту иного. Именно психологический, эйдетический, трансцендентальный, intersубъективный этапы деятельности сознания обеспечивают, на наш взгляд, целостное раскрытие глубинных идей и символических значений художественного творения и религиозного феномена, конституируют содержательно-формальное единство их понимания, политетически формируют художественно-эстетическое и религиозное сознание путем приобретения навыков самоанализа и самопознания. При этом формой феноменологического понимания религиозных и художественных смыслов и значений выступает переживание – эйдетический процесс, в структуру которого входят установка эпохэ, эмпатия, творчество, интуиция, сознательное и бессознательное.

Основные термины и понятия

- Феномен, интенциональность, темпоральность;
- интенциональное переживание, структура интенционального переживания; рефлексия, очевидность и ее степени;
- эпохэ, феноменологическая редукция и ее виды; intersубъективность; жизненный мир.

Контрольные вопросы

1. В чем специфика трактовки кантовского трансцендентализма Г. Когеном? Как понимал Коген кантовскую вещь в себе, трансцендентального субъекта, этического субъекта, религию разума?
2. Назовите особенности трансценденталистского подхода Э. Гуссерля в сравнении с И. Кантом. В чем сходство и различие трансцендентальной философии Канта и Гуссерля?

3. Что такое интенциональность и темпоральность?
4. Что такое феноменологическая редукция, каковы ее виды?
5. Каковы смысловые комплексы трансцендентного в трансцендентализме Э. Гуссерля?
6. Назовите и охарактеризуйте виды трансцендирования, по Гуссерлю.
7. Каковы социально-философские аспекты трансцендирования в феноменологии Гуссерля?
8. Какие основы феноменологии Гуссерля как методологии трансцендирования в искусстве вы можете изложить?
9. В чем значимость основных понятий и концепций феноменологии Гуссерля для понимания процессов трансцендирования в религии?

Творчески-дидактические задания

1. Приведите примеры трансцендирования в искусстве как
 - разворачивания в логике поэтапного обнаружения сущности;
 - «превосхождения» всего, не относящегося к сути эстетической предметности;
 - стремления к высшим смыслам человеческого бытия и их обретения;
 - преодоления трансцендентальной установки сознания;
 - выхода за пределы сферы чистого Его и вхождение в сферу социального.
2. В чем, по-вашему, заключается процедура «эпохэ» в ситуации восприятия художественного произведения?
3. Каковы особенности психологической, эйдетической, трансцендентальной, «интерсубъективной» редукций в ходе восприятия и анализа художественного произведения? Покажите их на примере анализа любого художественного произведения.
4. Раскройте на конкретных примерах из жизни или произведений религиозного искусства 1) содержательные моменты религиозной интенциональности, 2) важнейшие модусы религиозных переживаний (вера, надежда, любовь, красота).

Глава 2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКАЯ И ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМЫ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ

2.1. Трансцендирование как сущностное проявление экзистенции

Подход М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж. П. Сартра, Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова объединяет прояснение исключительно человеческого рода бытия – экзистенциального – бытия не абсолютного, не самодостаточного, не изолированного, но постоянно становящегося во времени, становящегося через соотнесение с самим собой и с чем-то иным, творящего себя через выход вовне, через свободную устремленность к иному (Богу, трансценденции, миру, иному себе, Другому, Другим), его истолкование. Сущностью экзистенции, иными словами, показывает себя трансцендирование.

В экзистенциалистской парадигме концепт экзистенции, по сути, противопоставлен концепту трансцендентальной субъективности в его гуссерлевском, восходящем к Декарту понимании. Согласно Гуссерлю трансцендентальная субъективность – это «*абсолютное его*», данное как сущее «в себе» и «для себя» (и рассмотренное вне аспекта существования), а феноменология – не что иное, как самоизучение, самоистолкование, самоконституция этого Его, которая, будучи проведена коренным образом, может дать исчерпывающий результат. Иными словами, трансцендирование трансцендентального Его осуществляется в конституирующей самотождественности сознания, в совпадении и *как* совпадение с самим собой (когда, например, обнаруживается, что трансцендентное бытие мира неотторжимо от трансцендентальной субъективности, а истиной становится «... некое структурное разделение, проводимое внутри бесконечных многообразий действительных и возможных *cogitationes*...»²⁷⁴. Экзистенция, напротив, – это сущее, *отнесенное* к своему существованию, это поэтому постоянное становление, несовпадение с собой, связь с иным, поиск нетождественного²⁷⁵.

²⁷⁴ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 141. См. подробнее: Там же. С. 139 – 150.

²⁷⁵ Латышева Ж. В. Экзистенциалистская парадигма трансцендирования в социальной философии // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2016. № 1. С. 16.

Важно отметить также, что показанная Гуссерлем «самотождественность», самореферентность деятельности сознания в определенной степени сохраняется и в подходе А. Шюца, так как социальные отношения, согласно основателю социальной феноменологии, воплощаются так же, как и у Гуссерля, в форме *действий сознания субъекта, интерпретации когитаций Другого*, однако не на уровне трансцендентального конституирования, а на уровне повседневного мышления в общем для многих жизненном пространстве.

Еще одной, по нашему мнению, существенной чертой, разводящей рассматриваемые парадигмы, выступает эпистемологически-герменевтическая направленность первой и онтологически-герменевтическая направленность второй. Не только Гуссерль, но и Шпет, и Шюц развивают свою проблематику в рамках так или иначе трактуемого процесса познания и знания, но познания и знания, в своей сущности направленного на истолкование, уразумение, интерпретацию. Вместе с тем отметим, что к числу основных сближающих эти парадигмы тенденций относятся внимание к проблематике времени (например, в аспектах темпоральности сознания, временности существования, историчности)²⁷⁶ и интерес к личности, проявляющийся в раскрытии различных аспектов подлинного человеческого бытия.

Предприятие более полного сравнительного анализа двух подходов увело бы в сторону от рассмотрения предмета учебного пособия. Ограничимся здесь поэтому указанием только на эти принципиальные расхождения между ними. Конкретизируя некоторые позиции представителей экзистенциалистского подхода, обратим внимание и на их взаимосвязи с трансценденталистским подходом.

Для фундаментальной онтологии М. Хайдеггера характерна неразделимость трансцендентного, трансцендентального и трансцендирующего. Бытие – «transcendens» (Хайдеггер) – находится над сущим, над «всякой возможной сущей определенностью сущего»²⁷⁷. Трансцендентальным по своей сути выступает исследование форм бытия, предпринимаемое для установления бытийной структуры сущего. Сфера трансцендентального познания при этом зиждется на

²⁷⁶ См. об этом подробнее: *Достал Р.* Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера // Мартин Хайдеггер : сб. ст. / сост. Д. Ю. Дорофеев. СПб. : РХГИ, 2004. С. 186 – 217 ; *Слинин Я. А.* Возникновение философии Хайдеггера из феноменологии Гуссерля // Там же. С. 83 – 129.

²⁷⁷ *Хайдеггер М.* Бытие и время : пер. В. В. Бибихина. М. : Ad Marginem, 1997. С. 38.

фундаменте синтезирующей деятельности трансцендентальной способности воображения, а само познание является вопрошанием о «трансценденции разумения бытия»²⁷⁸. Осуществление данной трансценденции предполагает наличие Dasein (Вот-бытия), Присутствия, «*актуально сущего*» (термин Е. В. Борисова)²⁷⁹, которое, исполняя «разумение», трансцендирует к бытию, превосходящему в своей открытости Вот-бытие.

Нужно отметить, что такая трансцендентальная онтология формировалась в процессе свободного творческого осмысления Хайдеггером Аристотеля, Дунса Скота, Канта и Гуссерля²⁸⁰. Кантовскую «Критику чистого разума», в частности, он интерпретирует как обоснование метафизики, постигая через данную интерпретацию идею фундаментальной онтологии. Более того, основные философские позиции Хайдеггера обнаруживают непосредственную корреляцию с кантовскими учениями о трансцендентальных основаниях и трансцендентальном схематизме («трансцендентальном временном определении»), дефиницией бытия, пониманием человека (личности, трансцендентальной субъективности), проблемами априорного синтеза и трансцендентальной способности воображения и др.²⁸¹ Касаясь влияния Э. Гуссерля, укажем лишь, что Хайдеггер поддерживает его учение о категориальном созерцании (ясно изложенное во втором томе «Логических исследований»), посредством которого в сознании возникает созерцаемый объект во всей его целокупности; солидарен в целом и с идеей интенциональности как онтологической характеристики сознания, но не принимает Гуссерлевых эпистемологической направленности в интерпретации интенциональных переживаний, абсолютизации имманентности феноменов сознанию, понимания познающего «Я» как надындивидуального трансцендентального Его, не вовлеченного в события жизни. По Хайдеггеру, познание совершается в контексте *существования* постигающего субъекта, мысль которого

²⁷⁸ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики : пер. и послесл. О. В. Никифорова. М. : Рус. феноменолог. о-во : Логос, 1997. С. 9.

²⁷⁹ Борисов Е. В. Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // История философии. № 1. М. : ИФРАН, 1997. С. 82.

²⁸⁰ Дорофеев Д. Ю. Понимание Хайдеггером Канта в перспективе проблемы воображения. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/kant/kant_i2.htm (дата обращения: 5.08.2015).

²⁸¹ См., например: Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления : пер. с нем. М. : Республика, 1993. С. 361 – 381 и др.

«решительно отпускает себя в событие, чтобы Его, из него и ради него – сказать»²⁸².

Такой способ бытия «Я» – Dasein – сущностно устанавливается экзистенцией, понимаемой Хайдеггером как «стояние в просвете бытия»²⁸³, «экстатическое выступление в истину бытия»²⁸⁴. Экзистенция есть не только возможность становиться собой, но и актуализация этой возможности. Экзистирование Вот-бытия заключается в осуществлении понимания собственного бытия в горизонте времени. Именно экзистенциальным пониманием открывается бытие и в его смысловом, экзистенциально-онтологическом, непредметном измерении, и в измерении онтическом, предметном. Иными словами, Dasein – это топос истолкования бытия, «“место”, где бытие раскрывает себя сущему»²⁸⁵, и раскрытие это происходит не в оторванности от бытия, не в «самодостаточной» изолированности от него, а в перманентном соотношении с данным бытием, в постоянном «перехлестывании через себя» (Хайдеггер), в «бытии снаружи» (Хайдеггер), в прорыве к истине как характеристике бытия. При этом способы существования Вот-бытия, его «бытийные черты» (Хайдеггер), априорные структуры мыслитель называет экзистенциалами.

Рассматриваемое в познавательном аспекте, такое трансцендирующее понимание предстает как постановка вопросов и проблем, их постижение, так как то, что выглядит само собой разумеющимся, что дано в традиции, в завершенном виде, то скрыто от человека. Нужно задаваться вопросами, уметь по-новому видеть привычное, т. е. во всем усматривать волнующее, личностно актуальное. Сформулировать же вопрос, как точно поясняет позицию Хайдеггера П. П. Гайденоко, «...значит обнаружить целое гнездо возможностей, из которых только одна реализовалась в учении того или иного философа, физика или математика»²⁸⁶. Только таким способом, творчески мысля, осуществляя трансцендентальное познание, можно согласно Хайдеггеру «распахнуть» истину.

²⁸² Хайдеггер М. Время и бытие // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления : пер. с нем. М. : Республика, 1993. С. 406.

²⁸³ Он же. Письмо о гуманизме // Там же. С. 198.

²⁸⁴ Там же. С. 199.

²⁸⁵ Ставцев С. Н. Введение в философию Хайдеггера. СПб. : Лань, 2000. С. 51.

²⁸⁶ Гайденоко П. П. Экзистенциализм и проблемы культуры (критика философии Мартина Хайдеггера). М. : Высш. шк., 1963. С. 66.

В социальном аспекте условием трансцендирования выступает экзистенциал «сосуществование» (Mitsein) с другими. При этом исходным пунктом в процессе движения Dasein к своей самости предстает «несобственное» бытие, погруженное в повседневное пространство das Man. С помощью экзистенциала das Man Хайдеггером раскрывается неподлинность и отчужденность существования человека, когда тот вынужден ориентироваться на ту обыденную заурядную жизнь, которую ведут «все люди». Das Man – это обезличивающее, нивелирующее начало, под действием которого индивидуальность и личность лишаются своих уникальных и значимых характеристик. Но именно на основе такого «несобственного» бытия, равно как и повседневности в целом, возможно нахождение Dasein «собственного» модуса бытия.

Таким образом, бытие Dasein является трансцендированием, в котором заключена «возможность и необходимость радикальнейшей индивидуации»²⁸⁷. Трансцендируя, Dasein, с одной стороны, сливается в своем повседневном существовании с миром, встраиваясь в него, а с другой – конституирует и раскрывает внутри мира бытие сущего как свою сущность, творчески «освещая» бытие человеческими смыслами и значениями. Происходит это благодаря непредметности, открытости Dasein, через расположенное понимание, выказанное в речи. Подобная деятельность предполагает в качестве цели преодоление человеком своей «заброшенности», страха, осуществление заботы. Она реализуется как превосходство неподлинного бытия (несмотря на конечность, временность человеческого существования) и выражается в актах совести и решимости исполнить собственное жизненное предназначение.

К. Ясперс считает, что причиной возникновения трансценденции является экзистенция. Он вслед за С. Кьеркегором определяет способ бытия экзистенциального существования следующим образом: «Экзистенция – это то, что никогда не становится объектом, *исток*, из которого я мыслю и действую, ... экзистенция есть то, что относится к себе самому, а в этом – к своей трансценденции»²⁸⁸. Именно Ясперс определил особое экзистенциальное движение к трансценден-

²⁸⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 38.

²⁸⁸ Ясперс К. Философия. Кн. 1. Философское ориентирование в мире. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. С. 36.

ции (абсолютному бытию), форму связи с ней как трансцендирование (das «Transzendieren»).

Немецкий философ признает существование трансцендентной реальности. Однако трансцендентное – это не потусторонний мир. Это, скорее, символическое бытие, бытие неких символов²⁸⁹. Трансцендентное проявляется в языке, мифах, религии, метафизических объектах и постигается как конец, граница эмпирического мира, так как основой мира является не сам мир, а что-то находящееся за его пределами²⁹⁰. Именно наличие сферы трансцендентного обуславливает, согласно Ясперсу, существование и активность трансцендирования²⁹¹.

Ясперс выделяет такие роды бытия, как «бытие-объектом» (предметное существование, Dasein), «бытие-для-себя-самого» (бытие как экзистенция), «в-себе-бытие» (бытие как трансценденция)²⁹². Они выступают крайними точками сущего и не составляют единого бытия. Вообще, как считает немецкий философ, мир изначально не является цельным, а всегда предстает в виде глубоких трещин, разломов, руин, тотального крушения. Подобная разорванность еще более, как мы считаем, подчеркивается Ясперсом, когда он говорит о несоизмеримости непостижимого в мышлении *объемлющего* (бытия самого по себе, вне его какого бы то ни было, в том числе феноменального, субъект-объектного разделения)²⁹³ и *объемлемого*.

Необходимо отметить, что Ясперсово понятие объемлющего является стержневым для его философии. Своей нерасчлененностью

²⁸⁹ Латышева Ж. В. О некоторых особенностях понимания трансцендирования в экзистенциально-феноменологической традиции // Ученые записки Орловского государственного университета. 2012. № 4 (48). С. 384 – 386.

²⁹⁰ Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М. : Политиздат, 1991. С. 426.

²⁹¹ В этой связи интересно мнение Е. В. Золотухиной-Аболиной о том, что Ясперс и Хайдеггер хотя и иносказательно, аллегорически, но ведут в своей философии поиски Бога: Золотухина-Аболина Е. В. М. Хайдеггер и К. Ясперс: иносказание о Боге // Экзистенциальная философия: вчера и сегодня : материалы конф. М. : Директ-Медиа, 2014. С. 24 – 35.

²⁹² Ясперс К. Философия. Кн. 1. С. 25 – 27.

²⁹³ Ясперс характеризует объемлющее следующим образом: «Объемлющее есть либо бытие само по себе, которое нас объемлет, либо оно бытие, которое есть мы. Бытие, объемлющее нас, называется миром и трансценденцией. Бытие, которое есть мы, называется существованием, сознанием вообще, духом или же экзистенцией» (Ясперс К. Философская вера. С. 425).

на субъект и объект, несводимостью к феноменальному миру, объемлющее соответствует, в чем мы солидарны с П. П. Гайденко, кантовскому понятию вещи самой по себе (вещи в себе)²⁹⁴. Однако в отличие от Канта, согласно которому вещь сама по себе непознаваема и перешагнуть за границы предметного познания невозможно, Ясперс полагает, что объемлющее все-таки присутствует в разделенной объект-субъектной оппозиции феноменального бытия, вызывая в ней ностальгию по утраченной самодостаточности (единству), порождая намерение приблизиться к собственным рубежам и перешагнуть их в направлении к чему-то другому. И именно эту тягу призвано раскрыть философское мышление, именно в ощущении несопоставимости объемлющего и объемлемого вскрывается мощь философского трансцендирования, позволяющего совершать «перешагивание» и касаться тайны объемлющего. Можно согласиться поэтому с мнением К. Эминга, который, рассуждая о философском трансцендировании у Ясперса, отмечает: «Преодоление обнаруживаемых или проведенных границ мироориентации и экзистенции получается потому, что трансцендирование “пробивает” или “отменяет” эти границы и осознает их в рефлексии на своей основе»²⁹⁵.

Философское трансцендирование согласно Ясперсу может реализовываться тремя взаимосвязанными способами: мироориентацией, просветлением экзистенции и метафизикой.

Посредством философской мироориентации преодолеваются ограниченность в мышлении о мире, необоснованность суждений о нём. Причем это совершается во всех областях реальности мира, в частности, в таких проявлениях, как наука, политика, воспитание, мировоззрение, философия. Перед лицом выявленных недостаточности и неопределенности возникают согласно Ясперсу два потенциальных альтернативных способа их превосходения – возврат к религии и движение к философской суверенности.

Просветление экзистенции, показывающей себя как «...прорыв мирового бытия, прорыв, находящийся все время в действии»²⁹⁶, но-

²⁹⁴ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 278.

²⁹⁵ Эминг К. Философия как трансцендирующее познание // Философия и психопатология: научное наследие К. Ясперса. М.: Изд-во РГСУ, 2006. С. 446.

²⁹⁶ Бохенский Ю.М. Современная европейская философия (первой половины XX века). URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/fil/index.htm (дата обращения: 12.10. 2011).

сит характер мыслительного подтверждения экзистенции. Ясперс, считая, что просветление экзистенции воплощается в принципе в любом философствовании, особо выделяет понимание просветляющего мышления как «отбрасывания» (Ясперс) к себе самому, как знакового выражения собственных первоначал и собственного потенциала, посредством чего выявляются безусловное и непредметное, свобода и безграничность возможной экзистенции²⁹⁷. Способы просветления должны быть поэтому адекватны указанной специфике «прорыва мирового бытия». Тем не менее пути просветления экзистенции, в числе которых формирование всеобщего в его особенностях, способствуют вырабатыванию только формальной экзистенциальной схемы, пригодной в качестве примерной предварительной инструкции взаимодействия с экзистенцией²⁹⁸.

Метафизика возводит человека к трансценденции. Метафизическое мышление вплотную приближается к абсолютному бытию, представляющему в символически-зашифрованном виде и требующему только экзистенциальной дешифровки. Именно в ходе метафизического философствования, необходимо соприкасающегося с экзистенциальными основаниями абсолютной предметности, свершаются систематический анализ, интериоризация и сотворение последней.

Экзистенция, как и трансценденция, являясь необъективируемой и непостижимой для разума, раскрывается только через подлинное трансцендирование, которое есть «исход за пределы всего предметного в непредметное»²⁹⁹, и сущность этого исхода состоит в «*совершении*» (Ясперс), в самом процессе, а не результате. Истоком экзистенции является коммуникация, в состав же экзистенции входят пограничная ситуация и историчность.

В экзистенциальной коммуникации выявляется и обретает действительность самость «Я», обоюдно создаются самости участвующих в коммуникации сторон. Это реализуется как «любящая борьба», сражение за абсолютно откровенную, «прозрачную» экзистенцию, за преодоление позиции всяческого возвышения или доминирования над другими, за признание бытия иной экзистенции, её самоценности, иными словами, «за обретение себя... через борющееся предание се-

²⁹⁷ Ясперс К. Философия. Кн. 1. С. 53 – 54.

²⁹⁸ Там же. Кн. 2. Просветление экзистенции. С. 18.

²⁹⁹ Он же. Философия. Кн. 1. С. 59.

бя»³⁰⁰. Именно в коммуникации осуществляются добро, верность, ответственность и философствование.

Пограничные ситуации – это нечто нисходящее в мир в виде особых представлений, знаков, шифров. Шифрами Ясперс называет метафизическую предметность, функционирующую как «язык трансценденции»³⁰¹, и полагает, что всё в мире, в том числе и человек, может быть шифром. К сфере шифров, например, относятся природа, история, эротика, единство человека с его миром, свобода, смерть, крушение. Понять шифры трансцендентного помогают, по мнению Ясперса, искусство и философия. Зыбкость бытия побуждает человека к поискам вечного, постоянного, к стремлению и попыткам обнаружить его приметы в окружающей природной и социальной действительности. Переживание указанных ситуаций, прочтение шифров предстает именно как трансцендирование, открывающее человеку лишь присутствие трансцендентного, но не его понимание и выступает глубинным процессом осуществления полноты экзистенциального бытия.

Интересно отметить, что исследовательница из Ижевска И. А. Семакина, анализируя проблему пограничной ситуации в философии Ясперса, приходит к следующему заключению: «Из высказывания К. Ясперса о том, что трансцендирование представляет собой выход за пределы социального порядка и обнаруживается в пограничных ситуациях, можно сделать вывод о том, что трансцендирование понимается им как “социальное трансцендирование”, и оно, означая выход на границу социума, характеризуется определенным ситуативным положением человека. Пограничная ситуация открывает истинное “самобытие” (категория К. Ясперса) человека, то есть приводит к обнаружению человеком своего бытия»³⁰². Однако, по нашему мнению, выход за пределы социального порядка не означает выхода за пределы социального как такового, ведь шифры трансцендентного интерпретируются человеком во многом с опорой на социокультурные образцы, закрепленные в искусстве, философии, религии и т. д. Иными словами, важно учитывать, что *социальное трансцендирование* не есть выход за пределы социума, не есть *трансцендирование социального*.

³⁰⁰ Ясперс К. Философия. Кн. 2. С. 69.

³⁰¹ Там же. Кн. 3. Метафизика. С. 161.

³⁰² Семакина И. А. Социальное трансцендирование и экзистенциальное общение. Ч. 1. С. 192.

Еще одну сущностную сторону экзистенции и её трансцендирования представляет собой историчность. Стремящееся к целостности, т. е. трансцендирующее бытие экзистенции всегда исторично. Историчность предстает как нераздельность экзистенции и существования как явления, возможность свободы, обнаруживаемая в необходимости, наконец, целокупность конечного (временного) и бесконечного, отраженного в мгновении³⁰³.

Экзистенция – глубинное ядро личности, она есть свобода. Понимая себя как свободу, человек тем самым постигает свою трансценденцию, явлением которой он и оказывается через свободу. Важно при этом, что в своих рассуждениях о свободе Ясперс во многом опирается на кантовские установления и идеи, подчеркивая, в частности, спонтанность, непредметность, невыразимость свободы в теоретических понятиях. Свобода-экзистенция, по Ясперсу, не коренится в отличие от Хайдеггера в повседневности, а, напротив, противостоит ей, опираясь на не обусловливаемое утилитарными мотивами сознание ничто. Устремляясь к трансценденции, экзистенция имеет множество возможностей и путей, погружена в антиномии «упрямства» и «преданности», «падения» и «подъема», «разума дня» и «страсти к ночи»³⁰⁴. В «упрямстве», например, проявляется человеческая свобода, которая устремляет человека к познанию и самопознанию. Этот порыв определяет только человеку присущее разнообразие путей духовного роста. Он, предстающий как свободное самосознание, «свободная воля», вырывает человека из природы, отделяет его от божества и противопоставляет как природе, так и божеству. Однако в своем стремлении к трансцендентному, проявляющемуся в поисках истины, одной свободной воли недостаточно. Важно совершить скачок от противостояния, свободного отрицания к полной самоотдаче, так как божество не ждет преданности пассивной, бездеятельной, а желает свободы, вырастающей из упрямства³⁰⁵. Таким образом, человек обретает себя через свою свободу и такое антиномическое напряжение, такое диалектическое трансцендирование.

Итак, если для Хайдеггера трансцендирование как разумение бытия осуществляется Dasein в онтико-онтологическом зазоре, в раз-

³⁰³ Ясперс К. *Философия*. Кн. 2. С. 120 – 131.

³⁰⁴ *Он же*. *Философия*. Кн. 3. С. 88 – 89.

³⁰⁵ Там же. С. 102.

личии первого и второго³⁰⁶, то для Ясперса трансцендирование движимо ощущением несамодостаточности субъекта, сопряжено с ностальгией по подлинному бытию, реализуется как собирание отдельных родов бытия посредством выхода за их пределы и совершается «не через конструкции существования, но с их помощью через некий скачок»³⁰⁷. Соприкосновение экзистенции с трансцендентным объемлющим возможно только посредством трансцендирования, и сущность последнего как раз и коренится в невыразимом существе экзистенции и её неизбывном тяготении к абсолютному бытию. Трансцендирование ставит человека перед альтернативой принятия либо религиозных, либо философских истин. Оно принимает форму свободного и решительного выбора вечных, непреходящих ценностей человеческого бытия, отрицающих пустоту и бессмысленность «повседневного сна», излечивающих слепоту духовного ока. Так понятое трансцендирование включает в себе, на наш взгляд, момент внутренней борьбы, борьбы духа с обыденностью, низменностью и трагизмом человеческой жизни, борьбы как прорыва от Dasein к истинному, экзистенциальному существованию.

Ж. П. Сартр, воспринявший как Хайдеггер и Ясперс ряд важных позиций философии И. Канта (например, теорию продуктивного воображения³⁰⁸), а также феноменологию Э. Гуссерля, утверждает, что все сущее, т. е. бытие-в-себе, представляет собой полностью актуализированное и стабилизированное бытие, «застывшее в-себе» (Сартр), и исключает как иное бытие, так и какие-либо возможности его возникновения. Человек представляет собой иной род бытия – бытие-для-себя, которое в своей сущности выступает как ничто (le neant) и является источником потенциального. Как сущее-для-себя человек осуществляет несколько эк-стазов – эк-стаз к ничто, эк-стаз к другому и эк-стаз к бытию. Их необходимость вызвана тем, что человек ощу-

³⁰⁶ Отметим, что Хайдеггер в позднем периоде своего творчества признает существование трансцендентной реальности, отсюда его внимание к языку, мифу, поэтическому мышлению.

³⁰⁷ Ясперс К. Философия. Кн. 1. С. 33.

³⁰⁸ См. об этом подробнее, например: *Великотный А. М.* И. Кант и проблема творческого воображения в экзистенциально-герменевтической философии : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03. Тверь, 2005. С. 77 – 137. Отметим также, что мы стремимся высветить только те философские влияния на рассматриваемых авторов, которые выявляют связи между анализируемыми парадигмами.

щает неполноту своего бытия и поэтому перманентно стремится искать себя, совпасть с собой, т. е. трансцендировать³⁰⁹.

Эк-стаз к ничто – это переход к сознанию и свободе. Сознание, по Сартру, наличествует лишь как сознание ничтожения, оно осуществляет раздел в психике между прошлым и настоящим и именно этот раздел выступает как ничто. Свобода проявляет себя как тождество бытия-для-себя, она «...и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне действия, выделяя свое собственное ничто»³¹⁰. Формой сознания свободы французский экзистенциалист считает тревогу. Именно в тревоге человек осознает собственную свободу, именно тревогой человек по сути и является. Стремясь «ничтожить» (Сартр) тревогу, индивид убегает от нее и в этом бегстве аннулирует свои же возможности неантизации. Таким образом, он не в состоянии избавиться от тревоги. В его силах – только поддаться невольному обману, неантизируемому индивидом ничто, и сделать это для того, чтобы наполнить то ничто, которым он предстает для самого себя.

Эк-стаз к другому – это восприятие и феноменологическое описание другого не как абстрактного субъекта, а как субъекта конкретного, воображающего, зримого. Именно зримого, так как структурой связи между целостностями «Я» и Другого выступает условие видимости, созерцания «Я» другим: «... если другой-объект определяется в связи с миром как объект, который *видит* то, что вижу я, то моя существенная связь с другим-субъектом должна приводиться к моей постоянной возможности *быть увиденным другим*»³¹¹.

Однако взгляд другого, в сущности, направляет бытие-для-себя к себе же самому. Этот взгляд воспринимается «Я» как то, что превращает его в объект, в «трансцендированную трансцендентность» (Сартр), как то, что отчуждает «Я» как совокупность возможностей. Иными словами, другой создает для себя в качестве объекта того, кого он видит, и преобладающим отношением между людьми, как считает Сартр, выступает стремление сделать другого своим объектом. Причем ими руководит желание обладать этим объектом и обладать не только как вещью, но и как свободой.

³⁰⁹ Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М. : Республика, 2000. С. 121 – 122.

³¹⁰ Там же. С. 65.

³¹¹ Там же. С. 279 – 280.

Итак, движение к ничто и к другому не ведет к желанной цели – восполнить свое неполное бытие, создать самого себя. Человек поэтому постоянно алчет бытия, стремится стать Абсолютным бытием-в-себе-и-для-себя. Но этот «фундаментальный проект» (Сартр) неосуществим, и исходным основанием конституирования реальности должен стать согласно французскому мыслителю свободный выбор человека.

Какой же характер приобретает семантика трансцендирования в философии Ж. П. Сартра? Во-первых, автор опирается на самое широкое, инвариантное значение данного понятия как выхода за пределы чего-либо. Именно в этом ключе он пишет о трансцендировании настоящего, трансцендировании расстояния, о трансцендировании сознания к миру, к будущему, к прошлому, о трансцендированной трансцендентности и т. д. Согласно именно с этим значением, мыслитель обнаруживает наличие трех фундаментальных актов трансцендирования человека, выходов за пределы своей субъективности – экстазов к ничто, к другому и к бытию, отражающих стремление субъекта стать единством бытия-в-себе и бытия-для-себя, что внутренне противоречиво и потому приводит к фиаско.

Во-вторых, выстраивая экзистенциализм в его атеистическом варианте, философ не усматривает в трансцендирующей деятельности человека аспектов духовного возвышения, восхождения по духовной вертикали через преодоление, через прорыв. Трансцендирование, по Сартру, в частности, трансцендирование трансцендентности бытия-для-себя посредством взгляда другого, – это деятельность вширь, в горизонтальном направлении (в этом мы согласны с Ю. Бохенским), не приводящая по сути ни к какому определенному результату. Хотя в этой деятельности по-своему и проявляется тяга к высшему и совершенному, но это высшее – не Бог, а бытие-в-себе-и-для-себя. Поэтому трансцендирующая активность, интерпретированная в пространстве Сартровой философии, – это, по нашему мнению, совокупность различных и неудачных попыток-процессов «совпадения с собой», попыток самоосуществления человека как «фундаментального проекта», как экзистенции.

Позиция Н. А. Бердяева – это, по его собственному признанию, принципиальный выбор такой философии, в которой устанавливается «примат свободы надъ бытіємъ, приматъ екзистенціального субъекта

надъ объективированнымъ міромъ, дуализмъ, волюнтаризмъ, динамизмъ, творческій активизмъ, персонализмъ, антропологизмъ, философія духа»³¹². И во многом такая философская программа реализовалась благодаря Канту и Шопенгауэру. Сам Бердяев отмечает, что, в частности, у Канта ему импонируют именно дуализм и волюнтаризм, различение мира свободы и мира необходимости, теория свободы, наконец, разделение мира явлений и истинного мира (вещей в себе). В то же время русский мыслитель сетует, что великий кёнигсбергский философ перекрыл возможность постижения «подлинного мира существования», а также практически не использует категорию духа³¹³.

Бердяев в отличие от Хайдеггера и Сартра уверен в наличии трансцендентного, которое считает, однако, не внешним по отношению к человеку, а имманентным его существованию, *внутренним опытом тайны*, так как человек, будучи изначально *единством*, укоренен в бытии, погружен в его таинственность. Интересно отметить, что загадочность бытия подчеркивает и Л. И. Шестов, согласно которому быстрое развитие науки, прирастание знаний не только не способно рассеять завесу «первозданной тайны», но еще больше уплотняет её. Люди навечно погружены в таинственность бытия, «навсегда отрезаны от истоков и начал жизни»³¹⁴.

Но, возвращаясь к Бердяеву, человек и сам изначально есть «бытие в себе», внутреннее существование, *экзистенциальность*. Реальность же его как объекта природы или социума вторична. В сравнении с Хайдеггером, рассматривающим человека сквозь призму повседневности, Бердяев высвечивает в нем в первую очередь высшие характеристики – божественность, духовность, огромные творческие возможности, экстатичность, напряженную устремленность к свету, смыслу, свободе. Познавательная активность человека как экзистенциального субъекта есть согласно Бердяеву трансцендирование «внутри бытия и с бытием», есть выход за пределы наличного бытия во все большие его глубины. Это возможно, только если понимать познание не как *объективацию*, движение к объекту, общему и общественному, а как *субъективацию*, стремление к субъекту, к личности,

³¹² Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж : Умка-Press, 1934. С. 25.

³¹³ Он же. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Царство Духа и Царство Кесаря. М. : Республика. 1995. С. 7.

³¹⁴ Шестов Л. И. Афины и Иерусалим // Соч. В 2 т. Т. 1. М. : Наука, 1993. С. 339.

к «Ты», как общение. В этой позиции Бердяев оказывается более близким С. Л. Франку, М. Буберу, К. Ясперсу, Г. Марселю (говорящих об отношениях «Я» – «Ты», экзистенциальной коммуникации), чем М. Хайдеггеру, который изначально направляет своё внимание на бытие снаружи, бытие-в-мире, а не на внутреннее «бытие в себе».

Важно, что в качестве экзистенциального ядра человека русский философ полагает личность. Выдвижением личности в центр философии, признанием её единичности, неповторимости Бердяев подчеркивает антропологичность своего подхода, обнажает генетические связи с русской философией. Вместе с тем в этом он разнится с Хайдеггером, который дистанцируется от ориентации на личность, от создания антропологического учения³¹⁵. Личность, по Бердяеву, через субъективацию прорывается к транссубъективному, к сверхличному, к истине³¹⁶, и этот прорыв творит свободу, создает возможность общения с Богом, с другими, с миром. Личность как орган трансцендирования при этом сохраняет свою целостность, независимость, самоценность, дух, творческую активность; она созидает смыслы и постигает бытие³¹⁷.

Именно антропологизм и персонализм, а также религиозность мировоззрения позволили русскому философу проникнуть в глубины личностного бытия, дать ему достаточно полные характеристики. Так, личность, являющаяся инстанцией духа, многогранна и противоречива: она организует душу и тело, творит надличностные ценности и коренится в бессознательном, страдает и радуется, стремится к самореализации и общению, но важнейшее в её бытии согласно Бердяеву – это свобода и готовность идти наперекор обстоятельствам, смелость быть собой³¹⁸. Только свободная, дерзновенная, творческая личность противостоит объективации, только она может преодолеть предметное, вещественное, разрозненное мира.

³¹⁵ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. С. 200. В то же время Р. М. Алейник отмечает, что фундаментальная онтология М. Хайдеггера выступает философской антропологией. (Алейник Р. М. Фундаментальная онтология как антропология // Философская антропология. 2015. Т. 1. № 1. С. 141.

³¹⁶ Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и Царство Кесаря. С. 188 – 189.

³¹⁷ Он же. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Там же. С. 11 – 35 ; Его же. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Там же. С. 145 – 187.

³¹⁸ Он же. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Там же. С. 149.

Объективированный мир – это мир не только природы и общества, но и, хотя и в меньшей степени, культуры. Философия, наука, искусство, мораль, право, теология есть, по Бердяеву, господство «закона», а не «благодати». В полной мере это относится и к исторической религии, религии как социальному институту. Но в то же время субъективное религиозное отношение, как отношение творческое, прорывает объективированный мир, освобождает от него, приобщает к тайне; религия, так же как и искусство, не может существовать без творчества личности.

У Л. И. Шестова мы наблюдаем схожее с бердяевской оппозицией объективного-субъективного противопоставление «необходимости» и «произвола». Под «необходимостью» мыслитель понимает понуждающую власть, засилье научной истины, якобы объективно существующей закономерности, а под произволом – прорыв через данную несомненность и обязательность, пробуждение от догматических грёз, переживание того, что мир не так однозначен, что в нем возможно всё. И переживание это, так же как у Бердяева, неотделимо от веры и от творчества как скачка к неизведанному³¹⁹.

Творчество как Шестовым, так и Бердяевым истолковывается как одно из проявлений подлинного человеческого существования. Бердяев видит в творчестве трансцендирование, активный «прорыв в бесконечность», обращение к высшему, к Богу, когда Творец сосредоточивается в первую очередь не на предметно-эстетическом или ином выражении своих идей, а на «преображении» существующего³²⁰. Широта, универсальность творческого отношения к миру превосходит конечную форму художественных произведений и других культурных артефактов, замысел творца никогда не может быть воплощен сполна³²¹.

³¹⁹ Шестов Л. И. Апостроф беспочвенности // Соч. В 2 т. Т. 2. Томск : Водолей, 1996. С. 22, 41 ; *Его же*. Философия трагедии. М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2001. С. 361 ; *Его же*. На весах Иова. М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2001. С. 158, 160 ; См. также: Сенчихина Ю. Б. Апология неизвестности: концепция творчества Льва Шестова // Вестник МГУ. Серия : Философия. 2009. № 3. С. 26 – 37 ; Кувакин В. А., Ковалева В. П. Неизвестность. М. ; Ижевск : Регулярная и хаотическая динамика, 2006. С. 66, 94.

³²⁰ Силантьева М. В. Экзистенциальные проблемы этики творчества Николая Бердяева : монография. М. : Гос. акад. славян. культуры, 2002. С. 99 – 112.

³²¹ Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991. С. 208 – 223 ; *Его же*. Философия свободы. М. : Моск. филиал «Интерпартнер-МКС» : МКС Плюс, 1990. С. 251 – 252.

Своеобразие подхода Н. А. Бердяева в сравнении с позициями Хайдеггера, Сартра и даже Ясперса состоит, таким образом, в том, что он выстраивает свою экзистенциальную метафизику не по канонам систематической философии, не в рамках «отвлеченных начал» (В. С. Соловьев), а в их преодолении, исходя из собственных интуиций, переживания духовного, ощущения истины, тяготения к свободе. Именно благодаря нежеланию создавать и множить рационализированные мыслительные конструкции он оказывается как бы внутри, по эту сторону существования и познает бытие собственной экзистенциальностью. Это дает неожиданный положительный эффект, когда экзистенция вдруг обнажает свою подлинность, когда проливается свет на её невыразимые глубины.

Итак, если линия развития трансцендентализма, идущая от трансцендентальной философии Канта к философии Гуссерля и от него к не-трансцендентальной социальной феноменологии Шюца, Бергера и Лукмана, открывает всеобщие базовые характеристики трансцендирующего сознания в его трансцендентальной и естественной установках, то экзистенциальная философия сосредоточивается на рассмотрении индивидуально-личностных характеристик трансцензуса, выявляя глубокий уровень такового – экзистенциальный. Экзистенция как сфера аутентичного бытия человека понимается в данной философии как источник и центр трансцендирующего стремления.

Обнаруживаются, кроме того, тесные связи между рассматриваемыми версиями экзистенциалистской и трансценденталистской парадигм. Они проявляются в самостоятельном творческом осмыслении, критике и развитии экзистенциальными мыслителями целого спектра установок, идей и теорий кантовской философии. Отчетливо видно, кроме того, влияние Гуссерля, выражающееся в продуктивном использовании аппарата феноменологической теории и методологии Хайдеггером, Сартром, Ясперсом (Ясперсом – в психиатрии); в выработке собственной интерпретации многих феноменологических концептов и смене гносеологической ориентации гуссерлевского подхода на онтологическую и антропологическую (Хайдеггер, Сартр); наконец, в неприятии Шестовым и Бердяевым «строгости» и универсальности гуссерлевского рационализма, избрании ими отрицающего «догматичность» и «внечеловечность» философского пути, связанного, однако, (у Бердяева), с решением общей с основоположником феноменологии проблемы – построения метода, позволяющего раскрыть

единство, неразделимость сознания³²². Таким образом, один из основных моментов, который, на наш взгляд, раскрывает отчетливую преемственность в разработке анализируемой нами проблематики как между предложенными вариантами трансцендентальной и экзистенциальной трактовки трансцендирования, так и между трансценденталистской и экзистенциалистской парадигмами трансцендирования в целом, – это особый вклад экзистенциальной философии, который заключается, в чем мы согласны с Н. А. Бердяевым, в «очеловечивании» разума, соединении с человеком оторванных от него рациональных начал, понимании того, что акт трансцендирования захватывает всю «просветленную человечность»³²³.

Основные термины и понятия

- Экзистенциальная парадигма трансцендирования;
- экзистенция;
- фундаментальная онтология, Dasein;
- объемлющее, философское трансцендирование, пограничная ситуация, шифры трансцендентного;
- экстаз к ничто, экстаз к другому, взгляд другого;
- объективация, субъективация, личность, творчество.

Контрольные вопросы

1. В чем особенности экзистенциалистской парадигмы трансцендирования? Сравните экзистенциалистскую и трансценденталистскую парадигмы трансцендирования.

³²² Бердяев Н. А. Истина и откровение: Прологомены к критике откровения.. URL: [http:// rumagic.com/ru_zar/religion/berdyaev/0/j1.html](http://rumagic.com/ru_zar/religion/berdyaev/0/j1.html) (дата обращения : 18.08.2015) ; См. также: Силантьева М. В. Философия культуры Н. А. Бердяева и актуальные проблемы современности. М. : Гос. акад. славян. культуры, 2005. С. 6 – 39 ; *Ее же*. Феноменологическая редукция Э. Гуссерля и экзистенциальная диалектика Н. Бердяева как историко-философская параллель // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации : материалы науч. конф. / под ред. проф. А. С. Колесникова. СПб., 2001. С. 136 – 138 ; *Ее же* Экзистенциальная диалектика Н. Бердяева как метод современной философии. М. : Гос. акад. славян. культуры, 2004. С. 127 – 213.

³²³ Бердяев Н. А. Истина и откровение: Прологомены к критике откровения.

2. Какие основные моменты фундаментальной онтологии М. Хайдеггера вы можете изложить? Сравните их с подходами Канта и Гуссерля.
3. В чем суть трансцендирования в контексте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера?
4. Каково понимание трансцендентного и трансцендирования в философии К. Ясперса?
5. Каково понимание трансцендирования у Ж. П. Сартра?
6. В чем суть трактовки творчества Н. А. Бердяевым и Л. И. Шестовым?
7. В чем особенности позиции Н. А. Бердяева в сравнении с позициями М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра, К. Ясперса?
8. Каков вклад экзистенциалистской парадигмы трансцендирования в понимании последнего?
9. В чем состоит преемственность между трансценденталистской и экзистенциалистской парадигмами трансцендирования?

Творчески-дидактические задания

1. Какова, по М. Хайдеггеру, природа возможности понимания бытия? Каков горизонт, в контексте которого вероятно разумение бытия? Как Хайдеггер трактует бытие? Ответьте на эти вопросы, опираясь на текст книги М. Хайдеггера «Бытие и время», а также на работы известных исследователей философии Хайдеггера.
2. Проинтерпретируйте следующие высказывания М. Хайдеггера
 - «Бытие – пустейшее и одновременно оно сокровище, из которого все сущее, известное и испытанное, неведомое и лишь испытываемое одаривается каждый раз сущностным способом своего бытия».
 - «Бытие – общайшее, встречаемое в любом сущем, а потому обобщеннейшее, утратившее всякую отличительность или никогда таковой не имевшее. Одновременно бытие – уникальнейшее, чья уникальность никогда не достигается одним сущим. Ибо всякому сущему, претендующему возвыситься, всегда противостоит еще что-то ему подобное, т. е. всегда сущее, сколь бы разнообразным оно ни оказывалось. Бытие

же себе равного ничего не имеет. Противостоит бытию ничто, и, возможно, даже оно по сути отражено бытием и только им».

3. Сравните на основе изучения соответствующей литературы жизненные, социальные и философские позиции М. Хайдеггера и К. Ясперса. Результаты обобщите в форме эссе.

2.2. Трансцендирование как диалогическое отношение

Кроме трансцендентального и экзистенциального измерений, феномен трансцендирования, как уже указывалось, обнаруживает еще одно не менее важное измерение – диалогическое. Оно раскрывается, в частности, в некоторых аспектах подхода Г. Когена, экзистенциально-феноменологической философии Ф. Розенцвейга, М. Бубера, Э. Левинаса, С. Л. Франка и близких к ним рассуждениям Б. П. Вышеславцева. Одной из важнейших для диалогической философии предстаёт идея о том, что «Я» обретает свою аутентичность в *устремленности* к «не-Я».

Диалог предполагает «межсубъектное общение, единение сознаний на метафизическом уровне взамен гносеологической структуры «субъект-объект»³²⁴. Диалогичность в данном контексте – это прежде всего *экзистенциальное отношение к Другому не как к безличному «Оно», а как к значимому, неповторимому «Ты»*. И именно это отношение является особой средой, в которой рождается и развёртывается подлинное человеческое бытие.

В целом исследователи отмечают, что философия диалога содержит в себе определенный набор направлений, что обусловлено как культурно-мировоззренческими различиями её представителей, так и тем, какие «срезы» и «планы» диалога раскрываются³²⁵. В Новое время зачинателем разработки интересующего нас *личностного* измерения диалогического общения является Л. Фейербах. Фундаментальный принцип его философии – нерасторжимость взаимосвязи «Я» – «Ты» – оказался востребованным и развитым в трудах, в том числе рассматриваемых в данном параграфе авторов. Основополагающий

³²⁴ Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера. М. : ИФРАН, 1999. С. 3.

³²⁵ Даренский В. «Философия диалога» как неклассическая феноменология // *Δόξα / Докса*. 2009. Вып. 14. С. 41 ; Шикина Т. С. Диалог как категория социальной философии : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. Саранск, 2012. С. 14 – 15.

вклад в концептуальное формирование и становление философии диалога внесли также Г. Коген и Ф. Розенцвейг.

Важно отметить при этом, что диалогическая философия вырабатывается, как это показывают З. А. Сокулер, В. Н. Белов, Л. Бертолино, на основе осмысления, интерпретации и критики всей трансцендентальной системы Канта. Другим источником влияния для «диалогистов» выступил иудаизм, в частности, его обоснование как религии разума. Философия Когена как раз и объединяет эти две тенденции: она основывается не только на системе Канта, как отмечалось ранее, но и на идеях его оппонента Моисея Мендельсона, разрабатывавшего иудаизм как религию разума.

Согласно Когену собственную неповторимость человеческое «Я» познает посредством *корреляции* между Богом и собой³²⁶. Принцип корреляции подразумевает отдельность, инаковость каждого из участников данного взаимоотношения. Бог, сотворив мир и в нем через Откровение создав разумного (обладающего духом) человека, сообщил последнему о Творце и нравственности. В свою очередь, человек благодаря собственному познавательному стремлению и любви обнаруживает Божество, обретает себя как духовное существо. В отношении корреляции происходит затем и открытие другого человека как «Ты» – как равного «Я», ближнего по отношению к нему, заслуживающего любви. Божественная сущность, важно заметить, также раскрывается через корреляцию. Как точно заключает З. А. Сокулер, «философия всегда требовала от эмпирического субъекта совершить акт самотрансцендирования, чтобы стать чистым философским субъектом. В философии Когена (а вслед за ним и Левинаса) этот акт самотрансцендирования состоит в том, чтобы признать «Ты» в человеке иной социальной группы – в чужаке, пришельце, человеке другой национальности, вероисповедания или социального слоя»³²⁷.

Существенно и то, что именно принцип корреляции развивает потом Розенцвейг, характеризующий диалогическое отношение как подлинную связь с чем-то или кем-то Иным³²⁸.

³²⁶ Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden : Fournier Verlag, 1978. S.84, 95, 108, 122, etc.

³²⁷ Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. С. 98 – 99.

³²⁸ Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung: Mit einer Einführung von Bernhard Casper ; Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau : Universitätsbibliothek, 2002. S. 262 – 264, etc.

Возвращаясь к обозначенным выше двум «линиям» влияния на диалогическую философию, нужно отметить, что духовно близким И. Кант оказывается, кроме того, Ф. Розенцвейгу, который в то же время вдохновенно изучает иврит, иудаизм и еврейскую философию. Формируется в русле кантианства и неокантианства философское мировоззрение М. Бубера, который на протяжении всей жизни постигает и истолковывает еврейское религиозно-мистическое учение хасидизма. Испытывают влияние кантовского трансцендентализма С. Л. Франк и Э. Левинас. Франк, будучи православным христианином, сохраняет глубокий интерес к философии и мистике иудаизма, восхищается трудом Розенцвейга «*Der Stern der Erlösung*»³²⁹. Левинас, возвращенный в лоне иудаизма, полагает религиозный опыт той первоосновой, из которой рождается и развивается живое философствование, а саму суть иудаизма видит в опыте Другого, в «отношении и взаимодействии с Другим»³³⁰.

Однако следует добавить, что не менее значительное воздействие на диалогическую традицию оказала феноменология. Как отмечает В. Даренский, анализирующий данную традицию как неклассическую феноменологию, которая вырабатывает собственное понимание интересубъективности, философы диалога активно использовали феноменологические методы исследования; при этом Э. Левинас, критически осмысливая гуссерлевские исследования и споря с ними, стремился к развитию заложенных в них идей³³¹.

Вместе с тем «диалогисты» испытали и другие влияния: М. Хайдеггера (Э. Левинас, «поздний» С. Л. Франк), А. Бергсона (С. Л. Франк, М. Бубер, Э. Левинас), Ф. Ницше (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, С. Л. Франк), В. Дильтея (М. Бубер, Э. Левинас), С. Кьеркегора (М. Бубер, Э. Левинас), Н. А. Бердяева (М. Бубер, Ф. Розенцвейг) и др. Почувствовали они, наконец, воздействие своих же единомышленников – «диалогистов» (Левинас и Франк – Розенцвейга и Бубера, Розенцвейг – Когена и Бубера, Бубер – Розенцвейга).

Одна из самых основательных экспликаций важнейших аспектов «диалогического» трансцендирования, а также, что принципиаль-

³²⁹ Франк С. Мистическая философия Розенцвейга // Путь. 1926. № 2 (январь). С. 139 – 148.

³³⁰ Токранов А. В. Философия религии Э. Левинаса // Религиоведческие исследования. 2010. № 3/4. С. 225 – 227.

³³¹ Даренский В. «Философия диалога» как неклассическая феноменология. С. 40.

но важно в контексте настоящего учебного пособия, прояснение глубинных религиозно-социальных начал трансцендирования содержится в теории С. Л. Франка. Анализ, проводимый в данном параграфе, будет строиться поэтому вокруг именно его теории.

Франка, как справедливо замечает В. В. Зеньковский, «без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, – не только среди близких ему по идеям»³³². Крупнейший представитель философии Серебряного века развертывает целостную философскую систему, органично интегрирующую исследования в областях метафизики, гносеологии, этики, антропологии, религиозной и социальной философии. Истоком его рефлексии, как отмечает сам мыслитель, выступает вечная философия (*philosophia perennis*) платонизма, красной нитью проходящая через всю историю европейских философских исканий. Для стиля отечественного философа характерна «классическая строгость мысли и метода, склонность проводить тончайшие умозрительные различия»³³³. Близкое духу кантовского идеализма созидание концепции металогического единства, развитие интуитивистской апофатической методологии выводят его поэтому на ясное и последовательное изложение проблематики трансцендирования³³⁴.

Онтологическим основанием возникновения трансцендирования, по Франку, является существование *духовного бытия, безусловного, непостижимого*, единственно возможным способом выхода к которому и является трансцензус. При этом Франк, так же как ранее него и Б. П. Вышеславцев, утверждает не только реальность существования непознаваемого, но и изначальную погруженность в него человека, причем человеческое «я» в такой же степени непостижимо и иррационально³³⁵.

Источником (трансцендентальным основанием) трансцендирующей устремленности выступает непосредственное самобытие как

³³² Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ч. 2. // Философское наследие России. Л. : Эго : Союзбланкоиздат, 1991. С. 158.

³³³ Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М. : Моск. шк. полит. исследований, 2001. С. 10.

³³⁴ Латышева Ж. В. Исходные основания и принципы теории трансцендирования Франка // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2012. № 1 (21). С. 238 – 241.

³³⁵ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М. : Республика, 1994. С. 133 ; Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. С. 131.

«отдельное всеединство» (Франк), которое в силу своей условно-всеединой специфики испытывает потребность в превосходении собственных границ, в глубинной обращенности к «Ты», в диалоге с «Ты». Вначале психическое бытие трансцендирует из своей «непосредственности» в «самость», с помощью чего конституирует – устанавливает и «выковывает» самоё себя. Однако дальнейшее разворачивание трансцендирования, состоящее во внутреннем движении к Богу как к своей «родине», характеризуется нивелированием самости, отказом от собственного индивидуально-автономного статуса. И тогда «самость» становится не обособленно-закрытым фрагментом бытия, а корневищем, «через который в меня проникают питательные соки первоосновы (des Urgrundes)»³³⁶.

Трансцендирование, соединенное с интеллектуальной интуицией и напряженным творческим вниманием, предстает в философии Франка особым методом трансцендентального, потенцированного мышления, приближения к рубежам глубинного непостижимого. В этом плане трансцендирование может проявлять себя, по нашему мнению, как часть семантического поля *христианской активности*, рассматриваемой Франком в своей последней работе «Свет во тьме». Христианская активность показывает себя как истинная, сущая активность, которая «истекая из активности внутренней, *духовной*, есть всегда активность *зрячая*, отдающая себе отчет в составе той реальности, на которую она направлена»³³⁷.

Пространством, в котором разворачивается трансцендирование во всех его формах и направлениях, выступает согласно Франку трансцендирование в «*познавательной интенции*», так как именно познавательно-идеальная нацеленность непосредственного самобытия – непременное условие его осуществления.

Религиозный мыслитель выделяет два типа истинного трансцендирования: трансцендирование «*вовне*» и трансцендирование «*вовнутрь*». Первый – это трансцендирование, в котором осуществляется связь «Я» – «Ты», реализуется стремление к родственному иному «Я», иной «самости». Второй – это переход в «чистую *объективность*» (Франк), трансцендирование в подлинную, самодостаточную

³³⁶ Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 340.

³³⁷ Он же. Свет во тьме. М. : Факториал, 1998. С. 252.

и актуальную духовную реальность, фундирующую непосредственное самобытие.

Именно в трансцендировании «Я» – «Ты» раскрывается, как мы считаем, социальный характер рассматриваемого процесса, представляющего как ядро межличностной коммуникации. Такого рода трансцендирование кроме этого обнаруживает свой антиномистически-монодуалистический характер: социальность всегда оказывается нераздельно связанной с индивидуально-личностной стороной. Интересно, что как для С. Л. Франка, так и, например, для К. Ясперса, М. Бубера, Э. Левинаса, реальность подлинного человеческого бытия сопряжена с возможностью коммуникации. Причем у всех этих философов коммуникация, общение являются способом не только своего личностного раскрытия, но и личностного раскрытия второго участника ситуации общения.

Следует подчеркнуть близость воззрений Франка некоторым идеям Бубера. Последний, в частности, считает единственной сферой осуществления подлинного бытия сферу «Я» – «Ты» как сферу «Между» – главную и верховную инстанцию бытия. Т. П. Лифинцева в данной связи отмечает, что «в философии Бубера термины «Я» и «Ты» не имеют иного значения, кроме как по отношению друг к другу. Нет «Я в себе» и «Ты в себе». А истина бытия как раз *между* нами, между «Я» и «Ты»³³⁸. При этом «вечным Ты» и сердцевиной взаимоотношения «Я» – «Ты», что также созвучно подходу отечественного мыслителя, у Бубера предстаёт любящий Бог.

Позиция Франка, кроме того, перекликается с теми рассуждениями Бубера, в которых любовь расценивается как неотъемлемая составляющая отношения «Я» – «Ты». Согласно Франку любовь суть «...актуализированное, завершенное трансцендирование к “ты” как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей *реальности*, открытие и усмотрение “ты” как такого рода реальности и обретение в нем *онтологической опорной точки для меня*»³³⁹. Для Бубера любовь, прежде всего ответственность, взятая «Я» за «Ты», ответственность как нужда друг в друге, интенциональная сосредоточенность в «Ты».

Но в то же время в трактовке Франком и Бубером отношения «Я» – «Ты» есть расхождения. Например, как уже говорилось, Бубер не рас-

³³⁸ Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера. С. 50.

³³⁹ Франк С. Л. Непостижимое... С. 257.

смачивает «Я» «само по себе» (обособленное бытие) как подлинное, ибо для философа изначально *отношение, встреча*; «Я» не существует без своих коррелятов – «Ты» и «Оно»³⁴⁰. Франк же, напротив, видит в «Я» – непосредственном самобытии – определенную автономность, считает его видом непостижимого, особой бытийственной формой, которая одновременно показывает и не показывает себя абсолютной реальностью. Будучи безграничным по содержанию, непосредственное самобытие в то же время предстает пограничем, переходом от небытия к бытию: оно есть «начало, промежуточное между временным потоком эмпирического телесно-предметного мира и актуальной сверхвременностью духовного бытия и в силу этой промежуточности соучаствующее в той и другой сфере бытия»³⁴¹. Отсюда ясно, что это начало не в силах сполна проявить себя без того, чтобы постоянно выходить за собственные рубежи, устремляясь к *подлинной, духовной реальности* как единственному основанию своего раскрытия. Тем самым, расходясь с Бубером в определении онтологических оснований, генезиса «Я», Франк оказывается близким ему (а не Хайдеггеру и Сартру) в том, что, признавая антиномистическую монадуалистичность внутренней реальности, не отгораживает её от Другого, «Ты».

Важно заметить, что не только у Бубера, но и у Когена не идет речь об условной самодостаточности «Я». Коген говорит о *первичности* корреляции человека и Бога, когда есть *непосредственное* отношение Бога к человеку, в котором Он наделяет человека разумом, и *опосредованное* отношение человека к Богу. Человек, открывший для себя Бога и принявший в качестве идеала нравственности святость, имеет возможность восходить к ней не напрямую и изолированно от других, а только через реализацию отношения с другим человеком, через открытие его в качестве «Ты». И только в обретении «Ты», в осознании вины и ответственности перед людьми оформляется индивидуальное «Я»³⁴². Близок к позиции Когена и Розенцвейг: «Я» обретает свое реальное существование только тогда, когда находит свое «Ты», принимает его как нечто внешнее для себя, когда вступает с

³⁴⁰ Бубер М. Я и Ты. М. : Высш. шк., 1993. С. 6 – 24.

³⁴¹ Франк С. Л. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию // Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб. : Наука : С.-Петербург. издат. фирма, 1995. С. 632.

³⁴² Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. S. 122, 170.

ним в диалог и размыкает свою замкнутую самость. Размыкание и преобразование самости, пробуждение души происходят при обращении к ней как к «Ты» любящего Бога, порождает в ней понимание своей греховности и стремление к очищению.

Расхождения между Франком и Бубером обнаруживаются также в вопросе связи «Я» и «Ты». Бубер для обозначения этой связи использует семантически насыщенный термин «Между». «Между» означает, что подлинное отношение двух людей не опосредовано, беспредпосылочно, не утилитарно, беспрепятственно; «между» «Я» и «Ты» живет любовь, «Между» ними, как воздух, присутствует дух³⁴³. Г. Марсель, чья диалогическая философия родственна Буберу, считает, что своей категорией «между» иудео-христианский мыслитель открывает целую область философии – философию интерсубъективности. «Между» подчеркивает не изначальное единство «Я» и «Ты», а, напротив, первично существующую их неидентичность, «разность», то пространство между ними, в котором они и протягивают друг другу нити единения.

У Франка позиция иная. Её отличает не только от Бубера, но и от других ориентированных на иудаизм «диалогистов» то, что внутренним проявлением связи «Я» – «Ты» выступает согласно Франку бытие «Мы» как глубинно-внутреннее откровение бытия, *первичное* по отношению к формам «я есмь» или «ты еси». В бытии «Мы» «Я» обнаруживает свое бытие как соприсутствующее в ином бытии – в бытии «ты еси». Отсюда «Мы», как бы внешне оно ни проявлялось – в виде личного общения или в виде общественной жизни – всегда содержит в себе исконное внутреннее «Мы».

Можно согласиться, исходя из этого, с мнением Франка относительно того, что только на фундаменте подобного понимания бытия «Мы» возможно построение адекватной социальной философии. Действительно, отношением «Я» – «Ты» могут быть объединены не только двое, но и большее количество людей, и из этого, казалось бы, двустороннего отношения вырастает некий третий элемент – *целое*, состоящее из “я” и “ты”, которое как будто обладает неким бытием для себя, *наряду* с двумя единичными человеческими существами, входя-

³⁴³ Бубер М. Я и Ты. С. 11, 13, 20, 23, 26, 47, 49, 51 – 52, 53, 56, 64 – 65, 71.

щими в его состав»³⁴⁴. И в этот момент человек взаимосвязан не столько с единичным «Ты», сколько с этим социальным целым, с «Мы».

Идея социального «Мы» присутствует и у Розенцвейга. У него «Мы» – это свершение Спасения, высшая, завершающая стадия реализации заповеди любви к ближнему, когда возникает такое устройство общества, в котором совмещаются полное раскрытие человеческой индивидуальности, с одной стороны, и социальное единство – с другой.

Согласно же Франку социальное «Мы» не сливается с «Я» в гармонии, а «сгущается в «Оно» (Франк), вырастает в объективную по отношению к «Я» реальность, захватывающую затем «Я» всей своей мощью. Примером подобной силы социального «Мы» являются согласно религиозному мыслителю государственная власть, законы, общественное мнение и т. д. Важно заметить, что Розенцвейг, рассуждая о «Мы» общества, говорит о его формировании не на основе социальных институтов и норм, а на основе библейских заповедей.

Утверждение Франка в плане противопоставления личностного «Я» и общественного «Оно» оказывается близко позициям М. Хайдеггера, К. Ясперса, М. Бубера, Г. Марселя, идее реификации П. Бергера и Т. Лукмана, позициям некоторых других философов XX века.

Ясперс, например, полагает, что человек в современном обществе массового существования, массовых производства и потребления ведет «разложенную на функции» жизнь, сам становится той или иной функцией, утрачивая саму суть, подлинность бытия. Иными словами, именно общество как «господство массы» грозит, согласно немецкому мыслителю, уничтожением экзистенциального бытия³⁴⁵.

У Бубера отношение «Я» – «Оно» – это отношение тотального отчуждения, когда мир природы, человека, общества и даже Бог в восприятии субъекта являют собой что-то вещное, обезличенное, существующее только для обладания, манипуляций, практических нужд.

Для Франка же данное отношение обнаруживается в модусе «сущего-для-меня», т. е. тайного, вызывающего страх, и является необходимым моментом подлинного трансцендирования. Отечественный философ усматривает в социальном «Оно» (социальном «Мы») в

³⁴⁴ Франк С. Л. Непостижимое... С. 266.

³⁴⁵ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории : пер. с нем. М. : Политиздат, 1991. С. 311.

первую очередь трансрациональную мистико-космическую могущественность, его огромную власть над судьбами людей. Однако в отличие от Ясперса, Хайдеггера и Бубера, которые в основном придают «Оно» негативное звучание, Франк склоняется, как мы считаем, к позитивной его оценке (хотя и различает в нём положительный и отрицательный аспекты)³⁴⁶.

Необходимо отметить, что в рамках анализируемой парадигмы происходит отчетливое осознание необходимости смены ракурса рассмотрения связи «Я» и Другого с гносеологического и онтологического на этический и даже на социально-этический. Такая трансформация наблюдается у Когена, Розенцвейга, Бубера, Франка, Марселя, Бахтина (понятия любви, ответственности и др.), но наиболее последовательно и аргументированно, на наш взгляд, проводится Э. Левинасом. Французский философ вслед за Ф. Розенцвейгом выступает с критикой западноевропейской онтологии (в лице, например, Сократа, Беркли, классического идеализма, Гуссерля, Хайдеггера), познающей единичное человеческое бытие не в его уникальности, а в его всеобщности (тотальности). Установка на постижение нивелированного *бытия* сущего, а не самого *сущего* приводит субъекта к доминированию над последним, к обладанию им. Иными словами, формируется «философия несправедливости» и «насилия», в которой господствует свободный, самотождественный, идентифицирующий себя в или вне пространства Другого субъект. Другой же лишается своей принципиальной инаковости. Только радикальное изменение отношения господства («отношения познания») на этическое отношение с Другим как не сводимым к «Я», «оспаривающим» «Я» сущим может положить конец философии насилия и насилию в обществе.

Левинас считает, что этическое отношение к Другому как независимому от «Я», трансцендентному ему, является основополагающим опытом, переживаемым человеком до всякой онтологии. Это отношение – трансценденция, трансцендирование – разворачивается в ситуации лицом-к-лицу посредством говорения. В этом Левинас схож с Бубером и, можно сказать, движется в русле «нового мышления» Розенцвейга, для которого именно говорение, рассказ, речь являются возможностью живого общения, диалога. Ситуация лицом-к-лицу согласно Левинасу представляет собой такую общность «Я» – «Ты», ко-

³⁴⁶ Подробнее см.: Франк С. Л. Непостижимое... С. 269 – 270.

торая образуется без какого-либо третьего посредствующего члена. При этом непохожесть «Ты», Другого не утрачивается, а, наоборот, предстает во всей своей аутентичности: «Он – то, что не есть Я: он слабый, если Я – сильный; он бедный, он “вдова и сирота”»³⁴⁷. Уже в этот момент представления лицом, «живым присутствием» Другой говорит, и его говорение – это не что иное, как выражение себя как смысла, означивание³⁴⁸.

Трансцендирование согласно французскому философу – метафизическое движение к «метафизически желаемому Иному» (Левинас) как к далёкому Другому, победа в этом движении над собственным эгоизмом и фокусирование внимания именно на Другом. Как точно замечает З. А. Сокулер, «метафизическое желание – это желание того, чем я никогда не смогу обладать, что невозможно “ассимилировать”». Здесь отделенность от меня, дистанция входят в сам способ существования желаемого»³⁴⁹. Но в то же время в трансцендировании реализуется не только связь с «отделенной» и отдаленной реальностью, но и особая экзистенциальная диалектика далекого и близкого: «...отдаленность не разрушает отношения, а отношение не разрушает отдаленности, как это происходило бы при сугубо внутренних отношениях Самотождественного; это отношение не становится проникновением в Иное и смешением с ним, оно не наносит ущерба идентичности Тождественного, его самости, не заставляет умолкнуть апологию и не превращается ни в отступничество, ни в испуг»³⁵⁰. Иными словами, в диалогическом трансцендировании Самотождественного и Другого всегда сохраняется *трансцендентность* как *бесконечность*, как *высь*, как *то, что превосходит бытие*.

Изложенным идеям Левинаса созвучны мысли М. М. Бахтина, который тоже настаивает на инаковости Другого («вненаходимости»). Как замечает Поль де Ман, Бахтин как философ – наследник начинающих Гуссерля, Хайдеггера и Левинаса. С Хайдеггером и особенно с Левинасом его сближает «радикальный опыт наделенной голосом

³⁴⁷ Левинас Э. От существования к существующему // Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университет. кн., 2000. С. 60.

³⁴⁸ Он же. Тотальность и Бесконечное // Избранное. Тотальность и Бесконечное. С. 100 – 101.

³⁴⁹ Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. С. 230 – 231.

³⁵⁰ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное. С. 80.

другости как путь к возвращенной близости...»³⁵¹. Как Левинас, так и Бахтин показывают, что во время диалогического общения разворачивается трансцендирование. Согласно Бахтину, существование человека обретает аутентичность только в тот момент, когда он обнаруживает несоответствие с самим собой, когда выходит за рубежи своего поддающегося определению и прогнозированию другими (даже без участия себя самого), «вещного бытия». Такая аутентичность возникает лишь при «диалогическом проникновении» в личность и при условии готовности этой личности к такому диалогу³⁵².

В сравнении как с Левинасом, так и Когеном, Бубером, Розенцвейгом, Бахтиным, которые в отношении «Я» – «Ты» не усматривают достижения их единства, тотальности, Франк интерпретирует взаимодействие «Я» – «Ты» как *целостность* всегда присутствующих вместе раздельности и взаимопроникновения (внутреннего единства). В этой целостности Франк усматривает истинную сущность связи «Я» – «Ты» как *рождения особого бытия* «Я» – «Ты» и подчеркивает, что единство противоположностей «внутри» и «вне» подчиняется принципу антиномистического монодуализма. Именно эти специфические черты позволяют философу расценить бытие, творимое трансцендированием «Я» в «Ты» как *откровение реальности в её внутреннем устройстве*, понять его как «...подлинное конкретное всеединство в его трансрациональном непостижимом существе, именно в качестве живого бытия»³⁵³ и как *подлинную самореализацию* непосредственного самобытия в облике «Я».

Несмотря на то что С. Л. Франк размышляет о трансцендировании в эксплицитном религиозно-социальном контексте, а Э. Левинас ориентирован, как уже говорилось, на раскрытие трансцендирования как этического отношения, оба мыслителя выходят на проблему ответственности. Отметим, что внимание к теме ответственности в целом характерно для представителей философии диалога.

Согласно Левинасу отношение к Другому, реализующееся во встрече с ним, изначально основано на ответственности как «любви

³⁵¹ Ман П. де. Диалог и диалогизм // Михаил Михайлович Бахтин / под ред. В. Л. Махлина. М. : РОССПЭН, 2010. С. 197.

³⁵² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. 3-е изд., стер. М. : Художеств. лит., 1972. С. 100 – 101.

³⁵³ Франк С. Л. Непостижимое... С. 254.

без Эроса», порождающей справедливость; «милосердии», способности любить своего Иного. Причем данное отношение как Встреча с нуждающимся во «мне», уязвимым в своем непосредственном присутствии «Ты», асимметрично: ответственность может исходить только от «Я», который не вправе призывать к взаимной ответственности *абсолютно чуждого ближнего*.

По Франку, беспредельное трансцендирование, создающее, конституирующее «Я»³⁵⁴, приводит не только к обретению Бога, но и к обнаружению глубинных религиозных основ высших ценностей, таких как «бескорыстная и самоотверженная любовь», добро, кротость и смирение, самоотречение, самопожертвование. (Этой позиции созвучна идея Розенцвейга о возникновении в душе человека чувств успокоения, смирения, вызванных нарождающейся у него любовью к Богу). Русский философ именно с идеей самопожертвования связывает понятия индивидуальной, чужой и коллективной ответственностей как ответственностей за личную, чужую или коллективную греховность, понимая жертву при этом как искупление греха страданием³⁵⁵.

В трансцендировании «во-вне», за исключением отношения любви, не происходит, как считает Франк, «врастания» субъективности в объективную реальность. Выход к этой объективности и укоренение в ней осуществляются посредством трансцендирования «во-внутри». Оно возможно благодаря тому, что «душа» не замкнута в себе, а открыта к «духовной реальности». Трансцендирование «во-внутри» поэтому – это интимное движение непосредственного самобытия к духовному основанию, связь с которым сообщает «душе» незыблемость, подлинность, объективность, духовность. Важно отметить, что своим трансцендированием «во-внутри» Франк, если выразиться словами Б. П. Вышеславцева, «твердо держится за основную религиозную антиномию, за переживание и имманентности, и трансцендентности»³⁵⁶, не впадает в крайность предпочтения только трансцендентного (как это происходит в восточной философии) или только имманентного (как это имеет место в западной философии) начала.

³⁵⁴ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С. Л. Франк. С нами Бог. М. : АСТ, 2003. С. 177.

³⁵⁵ Он же. С нами Бог // Там же. С. 644.

³⁵⁶ Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Этика преображенного Эроса / вступ. ст. и коммент. В. В. Сапова. М. : Республика, 1994. С. 260.

Сам Вышеславцев, стоит добавить, также придерживается этой коренящейся в христианских мистических учениях антиномии.

Так же, как и Франк, говорит о духовных началах Левинас. Он понимает этическую связь Я и Другого именно как духовную, считая её «духовным видением», основой метафизики и теологии³⁵⁷. Согласно Марселю открытость личности Другому, диалог с ним, свидетельствуют о Боге, приводят к Нему как к абсолютному «Ты».

Франк утверждает, что проводником духа к безусловной реальности выступает личность, которая образует изначальное субстанциальное единство психической жизни и реализуется в трансцендировании через внутреннюю душевность. В этом погружении вглубь своего имманентного существования личностное «Я» прорывается к духовному бытию, становится ему сопричастным. В то же время личность, будучи высшей ступенью *непосредственного самобытия*, остается все-таки только «представителем» подлинной реальности и, не обладая самодостаточностью и безгрешностью, несет перед ней ответственность. При этом последовательное трансцендирование «*во-внутрь*» всегда увенчивается откровением Божества как истонного всеединства и рождением в нераздельной связи психического бытия и Божества Бога³⁵⁸.

У Левинаса открытие Бога тоже совершается с помощью Лица человека. Однако данное открытие имеет место в условиях справедливости – социальной ситуации лицом-к-лицу, так как явление Божественного возможно только в «близости ближнего». «Другой является местом нахождения метафизической истины, необходимой для моего отношения к Богу. Другой отнюдь не играет роли посредника. Другой не является также и воплощением Бога; но именно его лицо, развоплощенное, являет нам высоту, где открывается Бог»³⁵⁹.

Описание связи «Я» и «Бога» в теории Франка – заключительный этап раскрытия им отношения «Я» – «Ты», тогда как, например,

³⁵⁷ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное. С. 110.

³⁵⁸ Различия между понятиями «Божество» и «Бог» в философии С. Л. Франка хорошо показаны С. Н. Астаповым: Астапов С. Н. Познание Бога как проблема философии религии С. Л. Франка // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2014. Вып. 16. С. 55 – 61 ; См. также: *Его же*. Основные проблемы философии религии в антиномическом дискурсе П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева // Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2010. № 2. С. 46, 55.

³⁵⁹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное. С. 111.

у Когена корреляция человека и Бога, как уже указывалось, предшествует отношению между людьми в модусе «Я» – «Ты». Согласно Франку «Бог» как «Ты» выступает родственной, открывающейся трансцендирующему «Я» реальностью. В то же время Божество не может быть просто частным «Ты», так как не является составной частью какого-либо рода бытия. Бог показывает себя как изначальный «ты»-образец, «ты»-эйдос.

Целостное трансцендирование к Богу осуществляется посредством *любви* как устремленности к Другому в форме самоотдачи, отношения к «ты» как абсолютной ценности. И именно такой ценностью выступает для человека личностное «Ты» Божества, не только творчески создающее человека, но и дарующее себя ему. «Душа» рождается, живет и обретает бессмертие исключительно благодаря обращенному на неё взгляду Божества, благодаря достижению внутреннего *двуединства* «Я» и Бога.

Для *двуединства*, проявляющегося в отношении «Я» и Бога, характерно *единство*, в котором открывается изначальная целокупность двух природ, помещенных в «Я», и составляющая такой глубочайший уровень бытия, как «Бог-во-мне» или «я-в-Боге». Тем самым посредством трансцендирования возникает *богочеловеческое бытие*, известное в восточно-христианской мистике как *обожение (тейосис)*, в котором раскрывается несомненность укорененности «Я» в Боге.

В осмыслении богочеловеческого бытия естественным образом приходит откровение Богочеловечества. Б. П. Вышеславцев отмечал, что именно подъем к Богочеловечеству представляет собой «предельный трансцензус», «абсолютный транс», выхождение за границы «всего бытия и нас самих, вплетенных в это бытие»³⁶⁰ по направлению к Абсолютному. Именно этот высший этап трансцендирования раскрывается Платином, Дионисием Ареопагитом, Кузанским, Фихте³⁶¹, именно о нем размышляют представители русской религиозной философии. Так, Е. Н. Трубецкой говорил о Богочеловечестве как о *мосте*, соединяющем жизнь человека с божественным бытием³⁶². С. Н. Булгаков считал, что «Богочеловечество есть догматический зов как к духовной

³⁶⁰ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 126.

³⁶¹ Он же. Этика Фихте: Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М. : Печ. А. Снегиревой, 1914. XIX. С. 240 – 242.

³⁶² Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М. : Ин-т рус. цивилизации, 2011. С. 288.

аскезе, так и к творчеству, как к спасению от мира, так и к спасению мира»³⁶³; утверждал, что человек изначально имеет возможность стать Богочеловеком, но реализуется эта возможность при единении его творчества («Софией Тварной») с благодатью («Софией Божественной») ³⁶⁴. Н. А. Бердяев полагал, что в идее Богочеловечества содержится «утверждение активности человека, высшего его достоинства, божественного в человеке»³⁶⁵.

Богочеловечество согласно Франку – это основополагающая форма бытия, уходящая своими корнями в изначальную целостность действительности Бога и бытия «я есть» («мы есмы»). Отметим также, что откровение Богочеловечества выступает, как мы считаем, *новым*, раскрывающимся на основе достижения обожения *аспектом единства* социальной и индивидуальной форм религиозного трансцендирования.

Неотъемлемой стороной Богочеловечности, наряду со *свободным служением*, выступает для Франка *святость* как «абсолютная ценность человеческой личности»³⁶⁶. Святость – это еще и атрибут Божества, а человек – «сосуд Божества» и тело его – «храм Божий». Однако осуществление Богочеловечности через святость может состояться только как *самопреодоление, самотрансцендирование* в процессе служения Богу.

Интересно, что самобытный современный отечественный мыслитель, религиовед, этнограф, культуролог Н. М. Теребихин обращает внимание на то, что представления о святости как о фундаменте психологии русского человека воплотились в двух взаимосвязанных, но совершенно разных образах жизни – «скитальца» и «строителя». Н. М. Теребихин подчеркивает, что оба этих образа жизни содержат в себе идею Нового Иерусалима как культурного архетипа России. Но «строитель» воплощает эту идею через труд, переустройство, преобразование земной жизни по образцу божественного мира, а «скиталец» стремится найти эту идею уже в конкретной реализованной форме³⁶⁷.

³⁶³ Булгаков С. Н. Тихие думы. М. : Республика, 1996. С. 270.

³⁶⁴ Он же. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж : YMCA-Press, 1933. С. 180 – 239.

³⁶⁵ Бердяев Н. А. Русская идея. URL: <http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm#par1> (дата обращения: 14.08.2014).

³⁶⁶ Франк С. Л. Непостижимое... С. 599.

³⁶⁷ Теребихин Н. М. Лукоморье (очерки религиозной геософии и маринистики Северной России). Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та, 1999. С. 14.

По справедливому мнению ученого, именно святой-«строитель», воплощающий «труженичество во Христе», представляет собой не только гармоничное согласие, казалось бы, не вполне совместимых направлений деятельности (религиозного и светского), но и предстает наиболее сложным способом воплощения образа Нового Иерусалима, свершающимся на пограничьи двух миров – человеческого (активно-деятельностного, предметного, социально-вовлеченного) и Божественного (духовного, невещественного, монашески-созерцательного). И именно прохождение такой «тесной» подвижнической стезей индицирует, как мы считаем, один из ярчайших образцов религиозного трансцендирования – трансцендирования не *«страннического»* – *плавного-превосходящего*, но сильнейшего по энергетике *активно-преодолевающего, преобразующего и преображающего*.

Целостность социального и индивидуального аспектов трансцендирования, развертывающегося в аспекте Богочеловечности, проявляется, по Франку, как «связь между Богом и соборным единством человечества»³⁶⁸. Личность может состояться как таковая не в самоизоляции, а только осознавая себя частицей этого соборного единства, этого целокупного природно-социального организма. Здесь можно отметить, что концептуализация «Мы» Розенцвейгом оказывается близкой не только Франковой концептуализации «Мы» как первичного единства «Я» – «Ты», но и в целом пониманию соборности русским мыслителем, которое как раз и основывается на изначальности единства «Мы». Действительно, по Розенцвейгу, «Мы» появляется тогда, «когда человек и мир соединяются в хвалебном гимне Богу»³⁶⁹ и жизнь, восславляя Спасение, обретает вечность. По Франку, соборность знаменует собой «богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге»³⁷⁰, такое «духовное многоединство», когда индивидуальность (как это мы видели и у Розенцвейга) не оказывается затерянной в тотальности социального, а представляет собой свободную, уникальную и неповторимую часть целостности общества.

Подобная связь личности и других личностей реализуется посредством церкви, выступающей воплощением соборного «Мы». При

³⁶⁸ Франк С. Л. С нами Бог. С. 687.

³⁶⁹ Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. С. 188.

³⁷⁰ Франк С. Л. Духовные основы общества // С. Л. Франк. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992. С. 92.

этом существенно то, что в церкви Франк усматривает два неделимых и в то же время раздельных начала – «сущностно-мистическое» как «...её богочеловеческое основание, ... в котором её жизнь есть органическое развитие семени, заложенного Христом...»³⁷¹, и «эмпирически-реальное» как сугубо человеческое предприятие, управляемая человеком структура.

Единство социального и индивидуального в трансцендировании достигается, как мы считаем, посредством и «сущностно-мистической», и «эмпирически-реальной» сфер церкви. В этих сферах трансцендирование обнаруживает себя, на наш взгляд, в нескончаемом внутреннем сражении божественного начала против несовершенной человеческой природы. Подобное трансцендирование всегда обуславливается стремлением к недостигаемым с точки зрения рассудка высотам и идеалам, к тому, что доступно только Богу.

Особый способ социального трансцендирования выявляется в *христианском богослужении*. Посредством последнего церковь согласно Франку предоставляет возможность осуществления одной из истинных форм общения с Богом (наряду с интимной молитвой) – «...объединенной, общей, солидарной молитвы, общественного богослужения или общего “всенародного делания”...»³⁷². Ведь религиозная жизнь, как справедливо отмечает С. Л. Франк, имеет как интимно-личностную, так и общинную составляющие, она по сути *социоморфична*, т. е. осуществляется в общении и «духовном единении». Интересно, что и Розенцвейг подчеркивает общинный характер молитвы, утверждает значимость молитвенного действия именно всей общиной, а не отдельным человеком, так как именно благодаря такому коллективному акту открывается возможность прикоснуться к вечности Царства Бога.

Именно в литургических пространстве и времени, как считает Франк, незримо и вместе с тем символически-зримо – в предметах и в самом ходе службы – присутствует Бог как единая для всех действительность. Ощущению Его присутствия активно способствует религиозное искусство – церковная архитектура, иконопись, песнопения и т. д. «Символизированная реальность» Бога проявляется в *таинстве* как высшей точке литургии, как приливе через чувства человека бо-

³⁷¹ Франк С. Л. С нами Бог. С. 692.

³⁷² Там же. С. 673.

жественной энергии. Общая молитва во время богослужения поэтому имеет принципиальное значение – она «...есть живая встреча, через чувственные символы, с реальностью Бога и слияние человеческих душ через совместное, солидарное приобщение к этой реальности»³⁷³. (Известно, что Франк наряду с Бубером, Левинасом, Марселем и другими относится к числу тех философов, которые развивают философию *встречи*). И еще одним результатом последовательного трансцендирования в перспективе «Я» – Бог выступает в философии Франка выявление подлинной сущности мира, которая состоит в безличном характере его бытия, раскрывается как «Оно», как средоточие всего фактического. Возникая как третья сторона связи «Я» и Бога, мир вносит только неясность, трагически затемняет, усложняет постижение человеком и самого себя, и Бога, и подлинной реальности. В то же время *инаковость* мира происходит из Бога и как раз инаковость является тем объединяющим началом, которое свидетельствует о высшей, трансрациональной целостности, о *всеединстве*. Иными словами, антиномистическая монодуалистичность связи Бога и мира выявляют «*богомирность*», т. е. схождение в Божестве непосредственного самобытия и мира. Происходит, таким образом, не установление диалога между автономными Богом, миром и человеком, как это мы видим у Розенцвейга, а раскрытие «*солидарного внутреннего единства*» (Франк) в Боге всего созданного, когда «...все творение становится великим, священным “мы”, “тварным” всеединством, которое все сплошь есть *для-себя-сущее-всеединство*»³⁷⁴.

Таким образом, в анализируемой парадигме трансцендентное преломляется в Другом, предстающим как новое неизвестное измерение бытия; именно в диалоге с «Ты» через духовное отношение, через любовь, просвечивает Абсолютное. Только став на позицию полного принятия самоценности иного «Ты», возможно трансцендирование не только как преодоление собственного эгоистического «Я» и собственной самости, но и как преображение человеческого бытия, как изумленное прикосновение к Божественному Иному. Так, социальные пространство и время, личностное общение, соборное единение, охватывающее не только религиозное, но и этическое, эстетическое, социальное, политическое, экономическое начала общественной жизни,

³⁷³ Франк С. Л. С нами Бог. С. 678.

³⁷⁴ Там же. Непостижимое... С. 467.

становятся локусом и априори трансцензуса, в том числе в самом высшем его проявлении – восхождении к Абсолюту.

Диалогическая парадигма складывается во многом с опорой на подходы, открытия и интуиции трансценденталистской и экзистенциалистской парадигм, несет в себе опыт их освоения и трансформации, подпитывается их «духом», берет на вооружение некоторые их установок, методы, понятия. При этом она демонстрирует новое видение проблем и логику их решения, обнаруживает неисследованные «плоскости» и «пласты» отношения «Я» – «Ты», создает, другими словами, иную парадигмальную конфигурацию.

Основные выводы по второй главе

Рассмотрение экзистенциалистской и диалогической парадигм трансцендирования выступает доказательством того, что в социально-философских исследованиях, особенно связанных с выявлением источников и механизмов социокультурного развития, важно учитывать трансцендирующий характер человеческого бытия. Конструктивное трансцендирование, с одной стороны, укореняет индивида в повседневном, социокультурном мире, а с другой – всегда связано с творением в этом мире значимого для человека содержания, с развитием и обогащением этого содержания посредством созидательной деятельности в различных областях культуры и социума. Трансцендирование формирует широту, ясность и обоснованность мышления и видения мира, выступает универсальным методом реализации человеческой свободы.

Экзистенциальная философия убедительно показывает, что значительную роль в формировании социального мира и развертывании социальной жизни играет экзистенциальный уровень человеческого бытия – экзистенциальные переживания и экзистенциальная коммуникация. Экзистенциальные переживания индивидуального и социокультурного миров предстают причинами и источниками трансцендирования во всех его проявлениях. В экзистенциальной коммуникации не только формируется «Я», но и раскрывается самоценность другой экзистенции, рождаются добро, верность, ответственность, другие ценности Человеческого мира.

Опыт построения диалогической модели трансцендирования С. Л. Франком, интерпретация диалога в работах Г. Когена, Фр. Ро-

зенцвейга и М. Бубера, М. М. Бахтина и Э. Левинаса также весьма ценны для разработки современной социальной философии. Они демонстрируют, что одним из важнейших факторов, стимулирующих не только процессы развития человека и общества, но и процессы социальной интеграции, рассмотренные в аспекте толерантности, уважения и взаимопонимания, выступает осознание трансцендентности и значимости Иного, предстающего в форме другой личности или Абсолюта. И дело не только в том, что существо Другого человека никогда всецело не раскрывается какими-либо мыслительными или образными конструкциями, созданными «Я» относительно этого Другого. Приходит понимание того, что любой Иной (а не только, к примеру, человек, чьи заслуги перед обществом признаны и уважаемы) представляет собой автономную, свободную целеполагающую систему, безотносительно к его этнокультурным особенностям, конфессиональным предпочтениям или социальному статусу. В то же время опыт достижения этих целей, поиска Бога, смыслов, жизненных ориентиров всегда уникален и «окрашен» спецификой вышеуказанных особенностей и предпочтений. Именно на этом фундируется, на наш взгляд, возможность толерантности, уважения и взаимопонимания. Наряду с иными механизмами социальной интеграции, регулируемые юридическими законами, нужно поэтому привлекать и механизмы трансцендирования, имеющие социально-этические регулятивы.

Соответственно и в качестве одного из основных механизмов социокультурного развития предстает преодоление ограниченного собственной самостью индивидуального существования, интенция истолкования Другого, предстающая выходом к трансценденции Другого как новой, ранее неизведанной сфере социальной реальности. Так, трансцендирование субъектов вносит свою лепту в конституирование и конструирование, воспроизводство и модификацию социальной реальности.

Основные термины и понятия

- Диалог, коммуникация, общение; «Я», «Ты», «Другой», «Мы»;
- Бог, корреляция; самотрансцендирование, религия разума, иудаизм, «новое мышление»; эмпирический и философский субъект;
- антиномистический монодуализм, металогическое единство;

- непосредственное самобытие, христианская активность;
- трансцендирование в познавательной интенции, трансцендирование «во-вне», трансцендирование «во-внутри»;
- «Между», личностное «Я», общественное «Оно»;
- этическое отношение к Другому, ситуация лицом-к-лицу;
- ответственность, любовь, Богочеловечество, Церковь, христианское богослужение.

Контрольные вопросы

1. В чем состоят наиболее существенные черты диалогической парадигмы трансцендирования? Что такое диалог?
2. В чем заключается диалогический аспект философии Г. Когена?
3. Охарактеризуйте концепцию трансцендирования С. Л. Франка.
4. Сравните подходы Франка и Бубера на предмет отношения «Я – Ты». Каким философам близка позиция М. Бубера?
5. У каких философов и каким образом представлена идея «социального Мы»? Кто и как рассматривает отношения «личностного Я» и «общественного Оно»?
6. В чем сущность «философии несправедливости» и «насилия»?
7. В чем сущность этического отношения к Другому?
8. Что такое метафизическое желание согласно Э. Левинасу?
9. Сравните подходы Левинаса и Бахтина, Левинаса и Франка.
10. В чем сущность проблемы ответственности? Как С. Л. Франк трактует личность? В чем заключается двуединство «Я» и Бога, по Франку? Что такое Богочеловечество?
11. Почему христианское богослужение понимается как трансцендирование? В чем специфика трактовки трансцендирования в диалогической парадигме? Какова значимость такой трактовки?

Творчески-дидактические задания

1. Проинтерпретируйте рассуждения Э. Левинаса, содержащиеся в работе «Тотальность и бесконечное»: «Отношение к Другому не отменяет отделения. Это отношение возникает не внутри тотальности и, объединяя Я и Другого, не утверждается в ней. Далее, позиция «лицом-к-лицу» не предполагает существования универсальных истин, в

которых могла бы раствориться субъективность и созерцания которых было бы достаточно, чтобы Я и Другой вступили в отношение общности. Что касается последнего, то здесь, скорее, следует утверждать обратное: отношение между Я и Другим начинается там, где существует неравенство субъектов, где один из них трансцендентен по отношению к другому, где инаковость не определяет другого формально как инаковость В по отношению к А, следуя просто из самоидентичности В, отличной от самоидентичности А. Здесь инаковость Другого не является следствием его самоидентичности – она ее конституирует: Другой есть Другой. Другой в качестве «иного» существует в измерении высоты и унижения – блистательного унижения: он имеет облик бедняка, чужестранца, вдовы, сироты, но одновременно и лик господина, призванного жаловать мне свободу и подтверждать ее. Неравенство не обнаруживается третьим лицом, которое бы вело нам счет. Оно как раз означает отсутствие третьего лица, способного объять меня и Другого таким образом, чтобы изначальная множественность была констатирована в самой образующей ее позиции «лицом-к-лицу». Что для Левинаса есть «тотальность» и как он понимает «бесконечность»? Ответы обобщите в виде эссе.

2. Проинтерпретируйте рассуждения С. Л. Франка, содержащиеся в работе «Непостижимое»: «*“Суверенность” моего бытия есть ...суверенность “относительная”: она состоит в том, что я стою в отношении “независимости” к другим мне подобным существам, что я обладаю своим особым – обособленным от них – бытием.... Суверенность “я” в отношении всякого “ты” есть сама, таким образом, некая его реальная связь (хотя и отрицательного содержания) с “ты”*». Сравните позиции Левинаса и Франка относительно степени инаковости и общности (единства) «Я» и Другого. Свое исследование оформите в виде эссе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Трансцендирование показывает себя сущностной константой человеческого бытия, системообразующим принципом формирования, существования и обновления социума. Реализуясь во многих социальных практиках, оно всегда связано с творчеством, будь то продуцирование новых адекватных ответов на глобальные вызовы эпохи или нахождение выхода из трудных жизненных ситуаций. Трансцендирование задает динамику самосовершенствования личности, является одним из важнейших механизмов социокультурного развития. Размыкая и расширяя горизонты индивидуального и социального существования человека, оно представляет собой процесс, коррелирующий с характером социальных и духовных потребностей индивида, способствующий принципиальным позитивным изменениям в личности, культуре и обществе.

Философские интуиции трансцендирования как превосхождения сфер индивидуально-психического и феноменального бытия и устремленности к высшим ноуменальным сферам впервые обретают свое наиболее отчетливое выражение у Платона, сохраняя платонический пафос вплоть до творений И. Канта, И. Г. Фихте, русской метафизики всеединства. В Средневековом богословии трансцендирование фундируется на вере и Божественном откровении, связывается с волевой направленностью, интроспекцией и самоуглублением; проявляется в аналогически-символическом толковании Священного писания, в различных и бесконечных путях Богопознания. Трансцензусы в эпоху Возрождения приобретают формы стремления к целостности и Единству, интеллектуального (в том числе и апофатического) постижения саморазвертывания Абсолюта, этико-эстетического раскрытия Его тварного воплощения и связанного со всем этим творческого личностного и социального становления и самосовершенствования.

В эпоху Нового времени трансцендирование в основном изоморфно научно-исследовательской активности разума, системе трансцендентальной деятельности сознания по превосхождению «всякого возможного опыта» (Кант), но, кроме того, предстает и процессом постижения человеком своего величия через уразумение собственного же ничтожества; обнаруживается в процессах гражданско-социального и профессионально-научного становления. Философское

трансцендирование этой эпохи характеризует человека как незавершенное, вопрошающее, ищущее, метафизическое, устремленное в высшие слои духовности существо. Вместе с тем отражает тяготение личности к созиданию социальной и нравственной целостности и гармонии.

Выявление Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером непредметной трансценденции формирует горизонтный характер трансцендирования. Но если в трансцендентальной феноменологии Гуссерля речь идет об трансцендировании как интенциональном конституировании чистого, трансцендентального Ego и мира в пределах самого же трансцендентального Ego, то в его феноменологии жизненного мира и intersубъективности, а также в последующих вариантах развития идеи интенциональности Ego помещается в мир и утрачивает свою трансцендентальность. Более того, у Хайдеггера преодолевается сама интенциональность, и трансцендирование предстает уже не конституированием (в его гуссерлевской семантике), а герменевтическим *пойезисом*³⁷⁵, экзистенциальной интерпретацией, проводимой не *Ego*, а *Dasein*, открывающей возможности, заложенные в сущем, прорывающейся к истине как характеристике бытия.

Представая уникальной и универсальной родовой способностью человека, атрибутом индивидуального и социального творчества, трансцендирование обнаруживает потенции его осмысления как социально-антропологического и социально-философского понятия. Трансцендирование, кроме того, диалектично и полиаспектно, так как отражает различные грани подобного творчества. При этом важнейшими интенциями, основными типами трансцендирования социального человека показывают себя *онтологическое*, *гносеологическое* (*когнитативное*) и собственно *социальное* трансцендирование.

В учебном пособии были высвечены три важнейшие парадигмы рассмотрения феномена трансцендирования – трансценденталистская, экзистенциалистская и диалогическая. Трансцендентальный уровень был осмыслен как основополагающий, так как, в этом мы согласны с Н. А. Сурковой, именно «трансцендентальность духа как собранность и открытость душевного мира человека выступает ... в качестве тако-

³⁷⁵ Орлов Д. У. От конституирования к поэзису: герменевтический метод Хайдеггера // EINAi: Философские и теологические исследования современности. 2012. Т. 1. Вып. 1. С. 40.

го свойства бытия человека, которое обосновано его сверхчувственной сложностью»³⁷⁶.

Экзистенциалистская парадигма раскрыла перспективу трансцендирования к индивидуально-неповторимым, лишь частично вербализуемым и уходящим в потаенные глубины оснований духа, в том числе и духа в модусе трансцендентального сознания.

Уровень диалога в структуре трансцендирования предстал мостом, соединяющим посредством внутренней диалогичности экзистенциальность и трансцендентальность субъекта. Через внутренний и внешний диалог, через речь, общение, язык происходит обращение к Другому как в его экзистенциальной ипостаси, так и в трансцендентальной.

В заключение хочется отметить, что материал учебного пособия способствует конкретизации научных представлений о процессах, структурах и механизмах развития общества. Идеи и выводы относительно характера социального трансцендирования, в частности в области религии и искусства, помогут студентам раскрыть некоторые специфически религиозные и художественные особенности духовного творчества личности и социума.

³⁷⁶ Суркова Н. А. Гносеологическая и экзистенциальная функции понятия «трансцендентальный субъект». С. 157.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аминова, А. Р.* Трансцендирование как системообразующий элемент духовной деятельности : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / Аминова А. Р. – Уфа, 2006. – 140 с.

2. *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.

3. *Бергер, П.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.

4. *Бердяев, Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация / 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. 164 – 286. – (Мыслители XX века).

5. *Гуссерль, Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева ; вступ. ст. Я. А. Слинина. – СПб. : Наука : Ювента, 1998. – 316 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
 Глава 1. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ	
1.1. Теоретико-методологические основания	
социально-философского рассмотрения проблемы	23
Основные термины и понятия	69
Контрольные вопросы	70
Творчески-дидактические задания.....	70
1.2. Всеобщие формальные начала трансцензусов	
и их социальное значение в контексте	
трансценденталистской парадигмы трансцендирования.....	71
Основные термины и понятия	92
Контрольные вопросы	93
Творчески-дидактические задания.....	93
1.3. Интенциональная, темпоральная и редуктивная	
составляющие трансценденталистской	
трактовки трансцендирования как предпосылки	
социального отношения	94
Основные выводы по первой главе.....	119
Основные термины и понятия	123
Контрольные вопросы	123
Творчески-дидактические задания.....	124
 Глава 2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКАЯ И ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМЫ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ	
2.1. Трансцендирование как сущностное проявление	
экзистенции	125
Основные термины и понятия	142
Контрольные вопросы	142
Творчески-дидактические задания.....	143
2.2. Трансцендирование как диалогическое отношение.....	144
Основные выводы по второй главе	163
Основные термины и понятия	164
Контрольные вопросы	165
Творчески-дидактические задания.....	165
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ	 167
 СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	 170

Учебное издание

ЛАТЫШЕВА Жанна Вячеславовна

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ

Учебное пособие

Редактор А. П. Володина

Технический редактор С. Ш. Абдуллаева

Корректор О. В. Балашова

Компьютерная верстка Е. А. Кузьминой

Выпускающий редактор А. А. Амирсейидова

Подписано в печать 12.03.19.

Формат 60× 84/16. Усл. печ. л. 10,00. Тираж 50 экз.

Заказ

Издательство

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