

## НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ КАРПИЦКИЙ



Профессор кафедры философии Сибирского государственного медицинского университета (Томск).  
Доктор философских наук.  
Постоянный автор альманаха.  
E-mail: karpizky@rambler.ru  
<http://karpitsky.livejournal.com>

### ПОНИМАНИЕ ГРАНИЦЫ АНТРОПОМОРФНОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И КСЕНОЛОГИИ

Философский подход определяется тем, как именно связываются воедино различные проблемы, соответственно, философская антропология определяется не самим фактом описания человека как такового, а тем, как связаны различные философские проблемы с проблемой человека. Благодаря этому философская антропология становится интегрирующим принципом познания. Такой интегрирующий принцип возможен только при одном неявном допущении: весь мир должен пониматься антропоморфно. Антропоморфизм – это форма восприятия, в соответствии с которой человек воспринимает весь окружающий мир по-своему подобию. Речь идет не только о наивном антропоморфизме мифологического сознания, в котором космос понимался по образу человеческого тела. Более развитые формы мифологии утверждали единство микро- и макрокосмоса не только в соматическом, но и в психическом аспекте. Примером такого понимания является развитая древнеиндийская философская традиция, в которой космос подчинен не физическим, а психологическим законам. В современном европейском сознании антропоморфизм принял новую форму: мир подобен не человеческому телу, а человеческому разуму. Если для архаичного сознания антропоморфизм носит натуралистически-телесный характер, а для восточных культурных – психический характер, то в современном европейском сознании он приобрел познавательльно-умственный характер. Сформулированная Декартом идея соответствия законов мира законам человеческого ума стала предпосылкой новоевропейской научной картины мира. Не разделявший данную рационалистическую установку Декарта европейский эмпиризм вовсе не уходит от «умственного» антропоморфизма, но лишь модифицирует его, утверждая, что структура мира соответствует структуре человеческого восприятия. По сути эмпирики не отрицают основное положение рационализма, но лишь дополняют его: законы мира соответствуют законам ума, потому что как ум, так и объективный мир, структурно соответствуют эмпирическому восприятию. Отличие от позиции рационализма здесь лишь в том, что исходный инвариант усматривается не в уме, а за его пределами – в эмпирическом познании. Ситуацию не меняют европейские философы, отказывающиеся рассматривать вещь или мир сам по себе, так как они

лишь воздерживаются от суждения о мире самом по себе, не предлагая при этом никакого иного неантропоморфного понимания.

Различие между философской антропологией и антропоморфизмом других познавательных подходов в мифологии, искусстве, науке и повседневном мировосприятии состоит в системности. Антропология интегрирует проблемы на основе понятия о человеке, в то время как другие познавательные подходы могут рассматривать данные проблемы безотносительно к идее человека, однако в самом способе их рассмотрения присутствует оформление приобретаемого знания в соответствии со знанием о себе. Проще говоря, что бы человек ни познавал, он постоянно находит в познаваемом предмете то же, что и в себе (или то, что можно вывести из базовых представлений о себе). Совершить скачек к чему-то онтологически иному становится невероятно сложно, и чаще всего новое знание сводится к новой комбинации того, что уже было известно. В связи с этим возникает вопрос: возможна ли философская ксенология как учение о чем-то принципиально ином по отношению к человеку, в чем нет ничего подобного человеку, или, как будем говорить в дальнейшем – онтологически чуждом. Обоснование философской ксенологии позволит переосмыслить философскую антропологию на более высоком уровне понимания.

### **Философский талант как условие возможности преодоления антропоморфизма**

Антропоморфизм мировосприятия отвечает естественному стремлению человека все сделать понятным, однако он препятствует возможности понять принципиально новое. В связи с этим достаточно широкое распространение получил творческий пессимизм. Мне пришлось слышать, как одна дама, преподающая философию, на вопрос о новизне философского исследования с возмущением ответила: «Но мы же знаем, что в философии ничего нового придумать уже нельзя!» Примечательной была ее искренняя уверенность в том, что она говорит прописную истину. Действительно, антропоморфизм тормозит творчество, но не отрицает его вовсе. Даже внутри антропоморфного мировосприятия возможно открытие принципиально нового. Для этого необходима познавательная смелость, решимость не останавливаться, когда теряешь под ногами почву в виде привычных представлений, и тогда становится возможен скачок к новому пониманию. Впоследствии это новое понимание неизбежно будет ассимилировано антропоморфным восприятием, но в момент творческого прорыва, пусть и на краткое время, сковывающие разум оковы антропоморфизма разрушаются. В этом и заключается тайна философского творчества, как циклического процесса отказа от имеющихся представлений и нового возвращения к ним, при этом благодаря отказу рождаются новые парадигмальные идеи, а благодаря возвращению выстраивается целостная картина мира уже в новой философской парадигме. Такое философское творчество возможно только при наличии философского таланта.

Философский талант заключается в экзистенциальной направленности на новое, в способности видеть принципиально отличное от того, что заложено в себе самом, в умении замечать то, что противоречит собственным убеждениям, в умении разглядеть другого именно как другого, исходя из него самого, а не из себя и своих предрассудков.

В повседневности философский талант проявляется в личностном общении как умение понимать другого человека в том, в чем он принципиально отличен и уникален. Если мужчина способен видеть в женщине только нечто похожее на то, что он знает и понимает на основе собственного опыта, то он неизбежно начинает понимать женщину лишь как несовершенное подобие или урезанную в интеллекте и способностях копию себя. Это является признаком того, что такой человек уже никогда не сможет стать философом.

Еще одна форма проявления философского таланта – это умение видеть удивительное и необычное в повседневном. Такой способностью обладают и дети, которые постоянно видят чудеса, не укладывающиеся в картину мира взрослого. Однако по мере взросления, они приучаются к мысли, что всех этих удивительных вещей просто «не бывает». Становясь взрослым, человек вытесняет из своей памяти полное чудес детство. Именно в этой несовместимости картины мира ребенка и картины мира взрослого причина детской амнезии, а вовсе не в сексуальных комплексах, как считал Зигмунд Фрейд. Взрослый человек начинает воспринимать только те факты, для которых уже имеется объяснение, необъяснимое же просто перестает замечать. Поэтому повседневный человек обычно не видит чудес. И если я скажу ему, что видел нечто удивительное, например, живого гнома, он будет считать меня обманщиком до тех пор, пока не найдет какое-нибудь приемлемое для него объяснение, например, что я принял за гнома обыкновенного бомжа. Как видно из этого примера, повседневным сознанием факт признается только после того, как придумано для него объяснение. Увидеть факт, который еще не объяснен и противоречит имеющимся представлениям о мире, обычному человеку очень трудно.

Философ отличается от обычного человека тем, что сначала обращает внимание на факты, а уже потом ищет для них объяснений. Он знает, что факты не должны заранее соответствовать нашим интерпретациям и убеждениям. Для него вполне естественно, если факт противоречит картине мира, так как никакая картина мира не способна охватить всей полноты жизни. Удивительным является не то, что человек сталкивается с чем-то, что невозможно в соответствии с представлениями о мире, а то, что он сталкивается с этим довольно редко.

Эта направленность на принципиально новое, которая и составляет философский талант, позволяет делать открытия и изобретения в любой области, какой бы человек ни занимался. Если он ученый, то будет делать такие научные открытия, которые представляют собой скачки мысли, не предполагаемые совокупностью ранее накопленного знания, что в науке встречается также очень редко. Ведь чтобы стать выдающимся ученым, вполне достаточно быть хорошим исследователем, обобщающим предыдущие знания, подтверждая их экспериментально или выводя из них правомочные выводы. Но если ученый совершает скачок, открывает нечто, непосредственно не вытекающее из предыдущего, то этим он, как минимум, открывает принципиально новое научное направление и навсегда входит в пантеон классиков науки. Для философа же открытие принципиально нового – это обязательное условие творчества, а не исключение из правила. Поэтому, если философ займется изучением любой отрасли знания, он, в силу своей привычной установки, и там тоже начнет делать принципиально новые открытия.

Условием возникновения новых философских идей является способность человека видеть в другом то, чего принципиально нет в нем самом. Такое философское творчество обогащает философскую традицию и обеспечивает ее эволюционное развитие. Однако эволюция не выходит за горизонт антропоморфного мировосприятия. Условием возникновения новых парадигмальных идей, способных изменить картину мира, обеспечивающих революционное развитие философии, является способность видеть онтологически иное, для понимания которого нет предпосылок не только в собственной личности, но и в самой человеческой природе как таковой. Для такого революционного понимания антропоморфизм является барьером, который следует преодолеть. Хотя ни одна революция в познании не породила еще неантропоморфной картины мира, однако сам переход от одной антропоморфной картины мира к другой осуществляется за счет способности человека переступать границы своего антропоморфного мировосприятия.

## Ограниченность познания антропоморфным мировосприятием

Чтобы понять человека, нужно понять и нечто иное по отношению к нему. Причем иное не в том смысле как один предмет иной другому, или животное иное человеку, а в смысле онтологически иного. Например, А.Ф. Лосев, утверждая, что иное по отношению к эйдосу, есть нечто, где нет ничего от эйдоса, приходит к понятию меона, как абсолютной инаковости всякой сущности. Однако именно благодаря соотносительности эйдоса с меоном А.Ф. Лосеву удается содержательно раскрыть эйдос. Соответственно, понять, что есть человек, можно лишь через соотносительность человека с онтологически иным, не содержащим в себе ничего человеческого. Возможно ли это? Ведь сам процесс познания есть уподобление себе: человек познает мир, и в своем познании видит то, что подобно ему самому. Антропоморфность обеспечивает возможность понимания. Даже если человек выделяет нечто противоположное себе, все равно это «нечто» понимается в соотносительности с тем, чему оно противоположно. Такое понимание остается в границах антропоморфного мировосприятия. Вопрос заключается в том, можно ли выйти за пределы этого описания, чтобы со стороны понять, что есть человек.

Если мы обратимся к архаичной мифологической картине мира, наполненной дисгармоничными зооморфными чудовищами, то увидим в них отражение собственных животных импульсов и страхов, которые вовсе не инаковы человеческой природе, но, напротив, составляют часть ее, будучи спрятаны в подвалах человеческого бессознательного. Архаичный зооморфизм не является принципиально нечеловеческим, перед нами те же самые человеческие инстинкты, страсти человека, только воплощенные в образах животных. Исследования К.Г. Юнга позволяют понять, как в этих образах через искусство и сновидения прорывается скрытая часть человеческой души. Поскольку в мифологии животное понимается не как нечто иное человеку, но как гипостазирование тех или иных человеческих качеств или свойств, то зооморфная картина мира является лишь гипертрофией антропоморфного мировосприятия. Как полагает С.Н. Булгаков: «человек есть всеживотное и в себе содержит как бы всю программу творения. В нем можно найти и орлиность, и львиность, и другие душевные качества, образующие основу животного мира, этого спектра, на который может быть разложен белый цвет человечества»<sup>1</sup>. В этом смысле каждое отдельное животное не есть нечто иное по отношению к человеку, но является гипостазированием того или иного человеческого качества, и поэтому человек в животных узнает себя. Соответственно, зооморфная картина мира является результатом разрушения цельности антропоморфной картины через противопоставление отдельных гипостазированных качеств гармонии целого.

Антропоморфность распространяется не только на животный мир, но и на мир, созданный человеческим воображением. Как мифологические персонажи, так и пришедшие им на смену инопланетные существа фантастических произведений гипостазируют человеческие качества. В книгах и фильмах отдельные черты человеческого характера становятся сущностью целых инопланетных рас, и если всех этих инопланетян соединить в один целостный образ, то мы вновь получим человека.

Мало кому удавалось изобразить инопланетное как онтологически чужое. «Чужой» из одноименного фильма, с которым борется киногероиня Сигурни Уивер, несет нечто противоположное всем человеческим качествам, за исключением разве что агрессии, и в этом смысле он по-человечески понятен. Одним из немногих писателей, кому удалось приблизиться к решению этой художественной задачи, был Станислав Лем.

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 249.

Разрешить эту задачу удовлетворительно вряд ли возможно, в силу ее противоречивости. Если человек сталкивается с онтологически чужим, то он не может это ни понять, ни выразить, о чем, собственно, и повествует роман С. Лема «Эдем». Тем не менее, в «Солярисе» С. Лем пытается более содержательно раскрыть эту тему. Мыслящий океан Солярис абсолютно чужд всему человеческому, но, тем не менее, ставит эксперименты на человеке. Присутствие иного обозначается с позиции внешнего взгляда на человека, но при этом иное все равно остается принципиально непостижимым для человека. Взявшись экранизировать роман С. Лема, А. Тарковский не стал даже пытаться ставить такую задачу, посвятив фильм совсем другой проблеме – пониманию человека. Возможно, что А. Тарковский видел нереализуемость на экране замысла С. Лема. В свою очередь и С. Лем уже не мог принять фильм, который выражал смысл прямо противоположный выраженному в книге.

### **Мистический опыт онтологически чуждого**

Чтобы поставить вопрос о выходе за пределы антропоморфного мировосприятия, необходимо определить, как онтологически соотносятся антропоморфное восприятие мира и реальный мир сам по себе. Здесь мы сталкиваемся с альтернативой: либо мы признаем существование реального мира, либо не признаем. Последняя позиция неопровержима, однако, если ее принять, то смысл что-либо писать для тех, кто является видимостью, проекцией собственного сознания, вообще теряется. Поскольку я работаю над статьей и стараюсь сделать ее максимально понятной, постольку признаю, что мир существует. Но действительно ли мир такой, каким я его представляю, либо он принципиально иной? Тут есть все основания для сомнения, так как чрезвычайно маловероятно, что мир окажется именно таким, каким его представляет человек европейской культуры начала XXI века. Ведь современная европейская культура не первая и не последняя в ряду исторически сменяющих друг друга культур, и наши представления о мире будут постоянно изменяться. Следовательно, мир сам по себе остается за пределами наших представлений, в том числе и антропоморфных. В соответствии с этим необходимо выделить, во-первых, простирающийся за пределы антропоморфного описания мир сам по себе, и, во-вторых, мир нашего общения в пределах горизонта антропоморфного мировосприятия.

Помимо двух данных пониманий мира следует еще выделить внутреннее психическое содержание человека, на раскрытие которого нацелены всевозможные духовные и психосоматические практики. Но и в психическом содержании можно усмотреть свои внутренние уровни: во-первых, имманентную субъекту скрытую сферу вытесненных психических явлений, и, во-вторых, трансперсональную сферу. Так получилось, что в европейской психологии эти две сферы психического ассоциируются с теориями З. Фрейда и К.Г. Юнга. Хотя коллективное бессознательное может быть истолковано по-разному с разных мировоззренческих позиций, в любом случае оно выходит за границы личной психической сферы, и поэтому вполне допустимо трактовать его как трансперсональное. Однако выделение в психике трансперсонального содержания, еще не означает указания на онтологически иное, трансцендентное человеку, потому что трансперсональное может оказаться как трансцендентным, так и имманентным человеку. Разница между К.Г. Юнгом и З. Фрейдом заключается в том, что К.Г. Юнг стремится к целостному пониманию человеческой психики в соотносительности со сверхличным, в то время как З. Фрейд редуцирует психику к одному ее частному элементу. Эта диспозиция частного, которое ассоциируется с животным в человеке, и целостного, которое ассоциируется с

трансперсональным, прослеживается на протяжении всей истории культуры, начиная с древнеиндийских космогонических мифов, представляющих космос в зооморфном и антропоморфном вариантах.

Не всякий мистический опыт выводит за пределы антропоморфного мировосприятия. В частности, опыт, связанный с трансформацией или расширением сознания, а также с раскрытием глубинах уровней бессознательного, может оставаться в пределах антропоморфного мировосприятия. Преодоление антропоморфизма должно сопровождаться утратой причастности бытию, которое было источником опущения подлинного существования или чувства жизни. Возникающая новая причастность чему-то неведомому пугающа и абсолютно непонятна.

В частности, мистический опыт древней Индии укоренен в антропоморфном мировосприятии, связанном с идеей тождества микро- и макрокосма. Однако по мере развития духовных традиций преодолевается ограниченность натуралистическим представлением человека. В ведийской традиции был открыт безличный абсолют – Атман, а в буддизме произошел полный отказ от всякого представления о какой-либо сущности, в том числе и человеческой. Несмотря на преодоление соотнесенности с внешней человеческой формой, мистический опыт Востока (включая не только Индию, но и Китай), носит не трансцендентный, а имманентный человеческому сознанию характер, продолжая оставаться антропоморфным. В ведийской традиции безличная сущность мира оказывается основой человеческого сознания, благодаря чему мир и человек описываются одними и теми же психическими законами. Мистический опыт буддизма по мере своей трансформации в различных культурах Востока эволюционировал от техник успокоения потока сознания к достижению состояния полной несвязанности сознания какой-либо позицией. В китайском буддизме просветленное сознание – это неопишемое состояние, достигаемое через установление равновесия между любыми точками зрения и способами мироописания. Поэтому восточный мистический опыт является модификацией человеческого сознания, но не выходом за пределы оногo. Мистический опыт Востока лишь расширяет сферу соотнесенности человеческого и макрокосмического на разных уровнях: на уровне психосоматической организации, на уровне бессознательного и на мистическом уровне, достигаемом особыми техниками изменения сознания.

В новоевропейской традиции антропоморфизм раскрывается не на психическом, а на умственном уровне, либо как соответствие законов мира законам разума, либо как соответствие и того и другого структуре эмпирического восприятия. Именно поэтому носители европейской культуры, претендующие на обладание мистическим опытом, очень часто ошибочно принимают различные измененные формы сознания за мистический выход в запредельное. С такой позиции даже обычная эйфория наркомана кажется уже мистикой. Однако можно сколько угодно трансформировать сознание, изменять восприятие, открывать «новые» шестые и пр. чувства, но при этом все равно оставаться в пределах собственной субъективности. Выход в запредельное предполагает утрату онтологической опоры в бытии, что неизбежно сопровождается состоянием иррационального страха. Привыкнуть к такому страху невозможно, ибо привыкают только к тому, что обычно для своего мира, здесь же речь идет об онтологическом отрыве от собственного мира. А поскольку к этому страху невозможно подготовиться, то невозможно и представить себе добровольца, который решится выйти за этот порог в запредельное.

В сновидениях я несколько раз оказывался у границы, за которой начинается запредельное, но никогда не решался ее переступить. В образах сновидений пограничная область обнаруживается, когда привычный город вдруг обрывается на границе дремучего леса. Город здесь символизирует собственный жизненный мир, лес – это еще не само запредельное, но только граница между ним и жизненным миром. Запредельное как таковое невыразимо в образах, даже сновидческих. По мере приближения к лесу, усиливается страх, свидетельствующий о том, что вместе с ослабеванием привязки к собственному жизненному миру утрачивается онтологическая основа существования. Полностью разрушить эту связь с миром – все равно, что умереть, также страшно, а может быть и более.

Я чувствовал, если решиться пройти сквозь этот лес, то можно выйти в другой мир, проснуться где-нибудь в другой жизни, но так и не решался. Как-то раз, в одном из сновидений, я случайно оказался совсем близко к границе. Была ночь, а граница между миром и лесом напоминала вспаханную межу. Я шел по ней и, неосторожно оступившись, сместился в сторону леса. Окутавшая меня тьма стала затягивать. Кто-то, в образе ведьмы, неумолимо тащил меня вглубь темноты. Я знал, что поддаться страху означает погибнуть. Кто бы ни тащил меня, сам ли он был злом или жертвой зла, я должен был принять его и попытаться спасти, и только через это мог спастись сам. Я не стал вырываться, выдергивать руку, но лишь крепче ее сжал и потянул назад. В состоянии полной беспомощности я обратился к буддистской установке на таковость, реализующей опыт шуни, и тогда ясный свет вывел меня.

### Опыт пограничного страха

Встреча с онтологически иным, не имеющим с тобой ничего общего, всегда страшна. Этот возникающий на границе с непостижимым страх будем называть пограничным страхом. По своей природе он не психологический, а онтологический. Невозможно понять, чего ожидать от чужого, так как привычные правила и законы в момент такой встречи уже не имеют силы, и поэтому начинаешь чувствовать беспомощность перед тем, чего не можешь понять. Большинство людей непостижимое пугает, но всегда есть и те, кого оно начинает притягивать.

Антропоморфизм присущ как примитивным формам мировоззрения, примерами которых служат материализм и фрейдизм, так и мистическим традициям. Научному мировоззрению антропоморфизм присущ в частном логическом аспекте, поэтому он не охватывает всей человеческой целостности. Целостная человеческая природа может быть раскрыта только в многообразии культурных традиций. Но даже при культурном многообразии человек остается в пределах антропоморфного мировосприятия.

Здесь возникает вопрос: а можно ли выйти за его пределы? Очевидно, что это нельзя сделать ни интеллектуальными построениями, ни фантазией, так как любые усилия человека неизбежно приобретают антропоморфный вид. Границу антропоморфного мировосприятия невозможно вообразить, с ней можно только реально столкнуться. И тогда у человека будет две возможности действия: либо, испугавшись, спрятаться в глубине антропоморфной картины мира, либо принять этот страх и посмотреть за эту границу. Но для этого необходимо изменить отношение к страху, поняв его не как эмоциональное переживание опасности, а как особую форму интуитивного знания, удостоверяющего присутствие трансцендентного.

Первый опыт столкновения с этой границей имеет ребенок, когда он еще не так давно пришел наш мир. Ребенок еще не имеет устойчивого представления о том,

каким именно должно быть антропоморфное восприятие, он только-только начинает учиться и понимать окружающее. Его формирующаяся картина мира еще неустойчива и легко перестраивается. Поэтому ребенок очень часто оказывается близко у границы антропоморфного мироописания, за которой начинается непостижимое, трансцендентное, онтологически иное человеческой природе.

Первое столкновение ребенка с трансцендентным проявляется как страх темноты, который имеет онтологическое основание. Ребенок боится не чего-то конкретного, его страх есть переживание процесса разрушения только-только начинавшего приобретать устойчивость восприятия мира, за которым начинает проступать нечто непостижимое и чуждое. Пограничный страх – это страж на границе мироописания, который предохраняет человека от случайного выпадения из горизонта антропоморфного мировосприятия.

Не только ребенок, но и любой человек испытывает страх, когда соприкосновение с непостижимым разрушает его привычное мировосприятие. Присутствие Бога не может не сопровождаться страхом, потому что Бог превосходит любые представления тварного разума, которые разрушаются при соприкосновении с бесконечным и непостижимым онтологическим первоисточником всякого существования. Если человек перестал бояться Бога, то значит, он ассимилировал представление о Боге в своем антропоморфном описании и уже имеет дело не с Богом, а с проекцией образа собственного сознания.

Любой выход за пределы мироописания неизбежно сопровождается страхом, поэтому пограничный страх сопутствует любым мистическим практикам, которые предполагают реальное соприкосновение с трансцендентным. Поэтому всевозможные психотехники расширения сознания, которыми увлекаются современные люди, представляют собой всего лишь модификации и новые комбинации внутренних содержаний сознания, которые так и не выводят в трансцендентное. Если бы такой выход в трансцендентное действительно предполагался, то пограничный страх оттолкнул бы всех энтузиастов. Впрочем, это не обесценивает всевозможные психосоматические практики, расширяющие возможности сознания и позволяющие проникнуть в его скрытые глубины, просто не следует смешивать направление движения вглубь сознания с движением вовне, в трансцендентное.

### **Материализм как защитная реакция на онтологически чужое**

Антропоморфное восприятие ассимилирует непостижимое и чужое, и, уподобляя его человеку, делает понятным. Но ведь и сам человек достаточно сложен и не всегда понятен себе. Поэтому пограничный страх побуждает идти дальше, отрицая все непонятное уже в себе и редуцируя антропоморфное мировосприятие к примитивным материалистическим, механистическим или биологизаторским представлениям. В этом плане материализм можно понять как редуцированный антропоморфизм, задачей которого является защита человека от непостижимого и трансцендентного.

Материализм противоречив как с экзистенциальной позиции, так и с интеллектуальной. Во-первых, в материализме обнаруживается экзистенциально-ценностная несоизмеримость значимости внутреннего жизненного мира с его примитивным онтологическим обоснованием. Ведь получается, что весь духовный мир материалиста, его ценности, надежды и мечтания, являются всего лишь продуктом деятельности комочка вещества, спрятанного в черепной коробке! Наряду с явным ценностным противоречием между значимостью жизни и способом ее объяснения, материализм несет в себе и логические противоречия. Если материя не обладает самосознанием, то невозможно объяснить, как возникает самосознание в качестве



свойства высокоорганизованной материи. Ведь ни клетка, ни нервный импульс, ни другие материальные элементы мозга не обладают сознанием. Интеграция не обладающих сознанием элементов опять же даст отсутствие сознания. Это то же самое, что интегрировать нули. Ожидать возникновения сознания по мере усложнения биологической системы также нелепо, как ожидать пробуждения сознания у компьютера по мере его технического совершенствования.

В связи с этим возникает вопрос: что же заставляет человека, несмотря на все эти противоречия, оставаться материалистом и считать, что мир состоит из материальных вещей, а он сам – одна из вещей наряду с прочими? Можно выделить три причины возникновения материализма: гедонистическую, идеологическую и психологическую.

Гедонистическая причина породила древний материализм эпикурейского типа. Эпикур использовал материализм в качестве инструмента, с помощью которого отсекалось все мешающее наслаждаться жизнью. Гедонистический материализм был возможен в силу двух предпосылок античного мышления. Первая предпосылка заключается в онтологической однородности человека и мира. Со смертью человек возвращается в естественное состояние, поэтому, распадаясь физически, он не уничтожается окончательно, но лишь рассредоточивается в природе. Вторая предпосылка заключается в аисторизме античного мышления. Прошлое и будущее не содержат ничего принципиально нового по отношению к настоящему. Если гедонист возьмет от настоящего всё, то больше нет смысла ожидать новых удовольствий в будущем, так как удовольствия не суммируются, но лишь повторяются. Следовательно, продолжительность жизни не имеет значения, и на смерть можно не обращать внимания.

Поскольку в современном мышлении обе эти установки отсутствуют, последовательный гедонистический материализм не воспринимается как серьезная философская позиция. Сознание современного человека исторично и направлено на будущее. В своем личном будущем человек обнаруживает смерть, понимаемую как тотальное уничтожение собственного жизненного мира. При материалистическом понимании смерти, как окончательного уничтожения, происходит обесценивание содержания настоящего момента, в том числе и входящих в него удовольствий. Поэтому гедонистическая материалистическая позиция для современного человека возможна лишь в качестве временного состояния на тот период, пока он не помнит о своей смертности.

Вторая причина материализма – идеологическая. Поскольку, с материалистической позиции, жизнь подлечит окончательному уничтожению, человек утрачивает смысл жизни и вынужден оправдывать свое существование приверженностью какой-либо суррогатной идее, ценность которой он ставит выше ценности личности. Этим воспользовались коммунисты. Навязывая массам материалистическое мировоззрение, они убеждали, что жизнь человека сама по себе не имеет ценности, а единственным ее оправданием является служение коммунистической идее. Несмотря на распад коммунистической идеологии, рефлекторная потребность в служении общественным идеям, к сожалению, до сих пор сохраняется в массовом сознании, однако ее материалистическое обоснование выглядит сейчас вполне архаично. И если бы не было еще и психологической причины, то материализм к настоящему времени был бы окончательно изжит.

Психологическая причина материализма заключается в неуверенности в себе. Неуверенный человек чувствует свою беспомощность перед непонятым, а встреча с запредельным и непостижимым внушает ему иррациональный ужас. Такому человеку нужна уверенность в определенности мира, в котором не бывает ничего

необъяснимого и страшного. Что бы ни произошло, это должно иметь свое разумное объяснение, а значит, ко всему можно заранее подготовиться.

Однако он не уверен, что силой своего сознания и воли способен привести мир к определенности, и поэтому ищет основания определенности в эмпирическом опыте, убеждая себя, что законы внешнего мира обеспечивают порядок его внутренней жизни. Гарантией этому служит признание материального мира, как объективно существующего по своим собственным законам. Все, что не соответствует этим законам, принципиально невозможно, а значит, ничего запредельного и мистического можно не бояться. Иными словами, материализм держится благодаря неуверенности в себе и в силе своего сознания.

Эта позиция ведет к добровольному признанию ограниченности своих возможностей законами материального мира. Согласившись с этим, человек действительно становится ограниченным: для него нет больше возможности перестраивать свое тело силой сознания, воспринимать окружающий мир без посредства органов ощущений, обладать эмпатией, а перспектива посмертного существования теряется в полном мраке. Таким способом материализм защищает человека не только от онтологически чуждого, но даже и от более сложных форм антропоморфного мировосприятия, которые случайно могут содержать выход на онтологически чужое.

### **Психоаналитическая теория З. Фрейда как защита от онтологически чужого**

Не только материализм, но и сексуальная теория З. Фрейда в психологии была вызвана страхом перед непостижимым и трансцендентным. Фрейдистская теория сексуального вытеснения давно уже стала явлением культуры, своеобразным знаменем нашего времени. В связи с этим возникает вопрос: почему, несмотря на свои явные недостатки, именно эта теория оказалась столь популярной? Претензии к фрейдистскому подходу вполне очевидны:

- 1) предвзятость, т.е. стремление подходить к изучаемому явлению с предзаданной теорией;
- 2) нефальсифицируемый характер;
- 3) сведение сложных психических явлений к простым, в результате чего утрачивается понимание специфики сложных явлений;
- 4) произвольность распространения результатов исследования ограниченной группы зажиточных, образованных бюргеров Австрии и Англии конца XIX – начала XX в. на всех людей вообще.

Однако каким бы устаревшим ни представлялся фрейдистский подход (особенно после сексуальной революции), именно он до сих пор наиболее популярен, и, более того, вопреки логике еще и эффективен! Очень часто бывает, что практикующие фрейдисты, ошибочно объясняя невроз через сексуальную теорию, действительно добиваются его устранения. Чтобы понять популярность и эффективность сексуальной теории, необходимо выявить мотивацию ее появления. Наивным было бы считать, что З. Фрейд в форме этой теории выплеснул свои сексуальные комплексы. Человек с подобными комплексами предпочтет их как-нибудь затуманить, а не анатомировать публично. Об истинной мотивации создания сексуальной теории З. Фрейд специально не писал, но однажды он проговорился в личной беседе с К.Г. Юнгом.

Об этом К.Г. Юнг написал так: «Я до сих пор помню, как Фрейд сказал мне: “Мой дорогой Юнг, обещайте мне, что вы никогда не откажетесь от сексуальной теории. Это превыше всего. Понимаете, мы должны сделать из нее догму, неприступный бастион”. Он произнес это со страстью, тоном отца, наставляющего сына: “Мой

дорогой сын, ты должен пообещать мне, что будешь каждое воскресенье ходить в церковь”. Скрывая удивление, я спросил его: “Бастион – против кого?” – “Против потока черной грязи, – на мгновение Фрейд запнулся и добавил, – оккультизма”. Я был не на шутку встревожен – эти слова “бастион” и “догма”, ведь догма – неоспоримое знание, такое, которое устанавливается раз и навсегда и не допускает сомнений. Но о какой науке тогда может идти речь, ведь это не более чем личный диктат. И тогда мне стало понятно, что наша дружба обречена; я знал, что никогда не смогу примириться с подобными вещами. К “оккультизму” Фрейд, по-видимому, относил абсолютно все, что философия, религия и возникшая уже в наши дни парапсихология знали о человеческой душе»<sup>2</sup>. Из этого отрывка видно, что для З. Фрейда делом жизни было изгнание из души человека всего непостижимого. А К.Г. Юнг в его глазах совершил предательство, когда признал, что непостижимое изначально присуще психике и, тем самым, обесценил дело жизни своего учителя. З. Фрейд и К.Г. Юнг представляют в этом конфликте два типа людей: тех, кто боится всего непостижимого, и тех, кого непостижимое притягивает. Первых всегда больше, чем вторых.

Для людей первого типа встреча с тем, что считается невозможным, разрушает уверенность в определенности мира. С утратой определенности они чувствуют себя полностью незащищенными. Но вдвойне страшно, когда нечто необъяснимое происходит не где-то там, далеко, а непосредственно внутри тебя. Вот с этим страхом перед необъяснимым в душе и сражался З. Фрейд всю свою жизнь. Сексуальная теория была ему нужна, как очень удобная методология для сведения непонятных явлений к простым объяснительным схемам. Причем сексуальная теория была выбрана для этой цели в силу ее простоты, хотя могла бы быть выбрана и другая теория, именно сексуальность для этих целей не принципиальна.

Подобных З. Фрейду людей большинство. Когда такой человек обнаруживает что-то непонятное, а значит неконтролируемое, в себе, то весь его мир рушится, оставляя человека полностью беспомощным перед неизвестным. Тут к нему на помощь приходит практикующий фрейдист и сводит все его пугающие проблемы к простым сексуальным схемам. При этом не важно, правильно или нет дано объяснение, важно то, что человек вновь обрел уверенность в себе и твердую опору в определенности мира. Очень часто это оказывается вполне достаточным для исцеления.

Однако для человека, которого непостижимое притягивает, фрейдистский подход противопоказан. Сведение неоднозначных явлений его психики к простым объяснительным схемам только усугубит ситуацию, поэтому к такому пациенту нужен принципиально иной подход, например, подход К.Г. Юнга. Но, поскольку таких людей меньшинство, то и степень распространения подхода К.Г. Юнга в клинической практике должна уступать степени распространения фрейдистского подхода.

Страх перед непостижимым в равной степени причина как возникновения теории З. Фрейда, так и распространенности материализма. Сведение сложности психических явлений к простым биохимическим процессам имеет целью убедить людей в том, что ничего необъяснимого и невероятного человек в своей жизни встретить не может. Отсюда же происходит и стремление изгнать из души свободу воли и спонтанность, подчинив их детерминизму.

Причина распространенности фрейдизма и материализма чисто психологическая, и заключается она в неуверенности в себе. Если человек не верит в способность своего сознания достичь определенности, то он надеется на то, что получит определенность извне, из эмпирического опыта. Для этого человек должен верить,

---

<sup>2</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – Киев: AirLand, 1994. – С. 155.

что окружающий мир твердо и нерушимо покоится на законах, которые придают и его собственной внутренней жизни порядок и уверенность. Разница лишь в том, что материалист находит эти законы в обусловленности внешних явлений, а фрейдист – в обусловленности внутренних психологических процессов. И в том, и в другом случае отсекаются все более сложные формы антропоморфного мировосприятия, в которых могут оказаться тропинки, ведущие к трансцендентному.

### Способы выражения выхода в трансцендентное

Язык формируется в общении, и поэтому мы можем обозначать языком только то, что соотносимо с нашим опытом, и для онтологически чужого у нас не хватает привычных средств описания. Для этого необходим не просто новый язык, а новый способ обозначения. Способ определения слова через закрепление за ним определенного смысла позволяет мысленно оперировать опытом, который принципиально понятен, однако несколько не помогает нам приблизиться к пониманию онтологически чужого, не соотносимого с нашим опытом. Иными словами, язык понимания онтологически чужого может быть построен не путем закрепления за знаками определенных смыслов, а путем указания на неопределенную область и принципы ее понимания.

Этот способ используется в философии при характеристике самых общих категорий, которые уже невозможно определить через соотнесенность с более широким понятием и указанием частного признака. В этом случае категорию можно охарактеризовать через соотнесенность с хотя и содержательно близкой, но все же другой категорией. Например, поясняя категорию существования, можно соотнести ее с категорией сущности. Такая соотнесенность не дает четкого определения, но позволяет очертить и прояснить смысловую неопределенность. Ясно, что для понимания онтологически чужого потребуются язык указаний не на смысловую определенность, а на соотнесенность, очерчивающую горизонт неопределенности и процессуальности.

Соотнесенность как способ указания на неопределенную процессуальность используется при построении художественных образов. Философы, от П.А. Флоренского<sup>3</sup> и до М. Мерло-Понти<sup>4</sup>, отмечали, что при создании выразительного образа в искусстве происходит совмещение разрозненных во времени моментов выражения тела. П.А. Флоренский подчеркивал, что фотография, которая представляет собой моментальный срез потока становления, не способна выразить внутренне содержание лица, в то время как портрет совмещает различные выражения лица, относящиеся к разным моментам так, чтобы лицо выражало само движение от одного момента к другому. Эстетическое восприятие захватывается этой инерцией движения и направляется в глубину другого человека. Благодаря этому художественный образ соотносится не с одним определенным душевным состоянием человека, а с неопределенным внутренним процессом, при этом соотнесенность различных выразительных аспектов лица лишь задает горизонт этой неопределенности и направленный импульс на ее понимание.

Этот принцип описания может быть распространен и на мистический опыт, который нельзя зафиксировать в каких либо понятиях с определенным значением. Однако вполне можно обозначить соотношение между различными состояниями и переживаниями, динамика которых будет прояснять трансцендентное содержание,

<sup>3</sup> Флоренский П.А. Смысл Идеализма. – Сергиев Посад, 1915.

<sup>4</sup> Мерло-Понти М. Око и дух. – М.: Искусство, 1992. – С. 49.

открывающееся человеку в мистическом опыте. В данном случае на непостижимое указывает не конкретное переживание, а само движение человеческих переживаний.

Именно так в христианстве передается опыт соприкосновения с высшим трансцендентным началом. В христианском откровении представление о непостижимой и несоизмеримой ни с чем тварной сущности Бога сочетается с пониманием человека как образа Божия. Это сочетание открывает возможность общения с высшим непостижимым Божеством через динамическое раскрытие опыта человека. Хотя простая фиксация определенных состояний человека ничего не проясняет, но в самом многообразии проявлений религиозной жизни выражается духовное становление человека, через которое содержательно проясняется высшее начало, вызвавшее в человеке внутреннее движение. Божество не может быть представлено в системе обозначений, с определенными значениями. Однако через соотношенность различных символов религиозной жизни задается горизонт неопределенного внутреннего опыта человека, движение которого указывает на высшее трансцендентное начало, которое само по себе неопишимо и непостижимо. Невозможно содержательно описывать высшее откровение на языке с закрепленными за знаками определенными значениями, но это возможно на языке таких знаковых соотношений, которые задавали бы горизонты неопределенным процессам, динамично указывая на трансцендентное содержание, не редуцируя его к какой-либо определенной форме. Принцип языка соотношений религиозного опыта распространяется и на богословие, что можно видеть на примере антиномичного понимания самих догматов: «Бог один и Бог Троица», «Христос – Бог и Христос человек». «Догмат как объект веры непременно включает в себя рассудочную антиномию»<sup>5</sup>, – указывал П.А. Флоренский. Более того, всякий раз, когда христианское откровение в той или иной его части пытаются представить не через антиномии, а в какой-либо логичной определенности, возникает искажение самого откровения. Это можно видеть на примере попыток рационально осмыслить учение о спасении. Тезис о всеобщем спасении, как и тезис о спасении только избранных, в равной степени противоречит духу христианского откровения о полноте спасения в соответствии со свободным самоопределением человека. В действительности же понять конечную судьбу человека можно только через антиномию спасения и гибели.

Образцом использования языка соотношенных символов для выражения непостижимого могут служить письма Дионисия Ареопагита: «Божественный Мрак – это тот неприступный Свет, в котором, как сказано в Писании, пребывает Бог. А поскольку невидим и неприступен он по причине своего необыкновенно яркого сверхъестественного сияния, достичь его может только тот, кто удостоившись боговедения и боговидения, погружается во Мрак, воистину превосходящий ведение и видение...»<sup>6</sup> Дионисий отказывается от слов с определенными значениями, вместо этого он использует соотношения между противоположными символами: Свет/Мрак, невидимое/боговидение/превосхождение видения. Эти символические соотношения фиксируют не само откровение, а процесс движения к нему, который увлекает читающего произведение Дионисия.

В практике исихазма описание действия благодати как нетварного света, т.е. соотношенность с определенным символом, само по себе еще не проясняет характера откровения. Однако данный символ может быть понят в контексте духовных движений в глубине человека, которые очерчиваются соотношением между разными

<sup>5</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. – М.: Правда, 1990. – С. 160.

<sup>6</sup> Дионисий Ареопагит. Письмо Дорофею диакону // Мистическое Богословие. – Киев: Путь к истине, 1991. – С. 12.

символами, несмотря на то, что каждый отдельный символ не может адекватно указать на внутренний опыт. Это позволяет через описание духовного движения человека во время умной молитвы прояснить то, на что направлена молитва.

Всякий раз при переводе языка символических соотношений на язык определенных смысловых форм происходит редукция содержания, что приводило к ошибочному пониманию христианских мистиков. Примером тому может служить ошибочное осуждение церковью проповедей Мейстера Экхарта. Достаточно распространено мнение, что в основе мистики Экхарта якобы лежит опыт постижения безличного, имперсонального состояния, по типу слияния с безличным атманом в традиции адвайта-веданты. Это не так, потому что Бог в опыте Экхарта является личным Богом. Однако само понятие личности уже включено в горизонт антропоморфного понимания, Экхарт же стремился описать опыт выхода за антропоморфный горизонт. Не отрицая катафатический путь описания божественного в антропоморфном мироописании, он стремился дополнить его новым опытом постижения трансцендентного в его инаковости человеку. Экхарт не утверждает что-либо противоречащее христианским представлениям, он лишь фиксирует движение от антропоморфного восприятия откровения, содержащегося в христианской традиции, к трансцендентной стороне этого откровения за горизонтом антропоморфного мироописания. Отсюда и антиномичность представлений Мейстера Экхарта: с одной стороны, он остается христианином, а с другой стороны, постоянно выходит за пределы христианского описания.

### **Противостояние разрушительности онтологически чужого**

Мир разнообразен, а значит он содержательно неоднороден и в той своей стороне, которая за пределами антропоморфного мироописания. Поэтому встреча с трансцендентным может иметь не только онтологически обогащающий характер, но и разрушительный. Христианский опыт онтологически чуждого разносторонен и включает как позитивный опыт причастности источнику всякого бытия, так и негативный опыт зависимости от трансцендентной силы отрицания бытия, понимаемой как царство темных духов.

Темные духи или темные силы присутствуют не только в христианском опыте, хотя именно в монотеистических религиях с ними ведется бескомпромиссная духовная борьба. Они олицетворяют не только чуждую, но и враждебную человеку трансцендентную реальность. Страх как наиболее простая, и потому первая форма воздействия темных сил лежит в основе всего многообразия искушений, таких как навязчивые идеи, гордыня, агрессия, которые, как кажется на первый взгляд, не связаны со страхом. Конечно, темные духи пытаются внушить страх человеку, порой принимая самые отвратительные образы. Однако этот внушаемый страх все равно оказывается несопоставимо слабее страха, вызванного фактом присутствия чуждого и враждебного, ставящего под сомнение саму реальность привычного мира. Это уже не внушаемый психологический страх, а иррациональный онтологический пограничный страх. С внушаемым страхом можно справиться путем психологической или аскетической самодисциплины. С онтологическим страхом можно справиться только путем ассимиляции онтологически чуждого антропоморфным мировосприятием.

Однако даже если темные духи онтологически трансцендентны антропоморфной картине мира, но раз уж они искушают человека, то, следовательно, заинтересованы в нем. Значит, есть какая-то общая основа между ними и человеком, и в этом ключ победы над темными духами. Чтобы победить, человек должен включить их в горизонт антропоморфного мировосприятия.

В Библии повествуется, что в момент изгнания бесов Христос приказал им назвать свое имя. Безымянные бесы неуловимы в своей трансцендентности. Будучи поименованы, они, тем самым, включаются в антропоморфное мироописание и поэтому теряют свою трансцендентную силу. Здесь запрещение бесовского воздействия заключалось в отсечении от него непостижимой трансцендентной стороны. В этом же состоит и принципиальная ограниченность воздействия темных духов на человека. Духи сильны своей неопределенностью, тем, что их воздействие непредсказуемо и способно принять любые, даже самые пугающие формы. Но стоит только им воплотиться в конкретную пугающую форму, как они сразу занимают определенное место в антропоморфном мироописании, и с ними вполне уже можно справиться. Иначе говоря, духовная борьба – это борьба за границы антропоморфного восприятия. В книгах К. Кастанеды такая борьба описана как контролируемый страх.

К. Кастанеда описывает духовную практику встречи с абсолютно трансцендентным, не укладывающимся ни в какое описание. Возможно, именно ему в большей степени, чем кому-либо еще, удалось содержательно раскрыть тему онтологически чужого. Связано это с тем, что К. Кастанеда столкнулся с абсолютно непостижимым, а потому и не знал, как ассимилировать открывшийся опыт в свою картину мира. Ему оставалось просто фиксировать этот опыт, так как он происходил. Если бы он сам выдумал содержание своих книг, то неизбежно придал бы описываемому опыту антропоморфный и логически стройный характер. Невозможно выйти за пределы антропоморфного мировосприятия по своему желанию, так как любое усилие человека все равно будет оставаться в антропоморфном горизонте. К. Кастанеда столкнулся с трансцендентным помимо своего желания, и, пытаясь понять его, сам стал изменяться. Процесс изменения его личности, отраженный в книгах, содержательно указывает на неантропоморфное трансцендентное начало, которое было бы нельзя выразить иным способом.

При соприкосновении с онтологически чужим происходит либо ассимиляция чужого антропоморфным мировосприятием, либо разрушение последнего, а вместе с этим и всего человеческого в человеке, что может закончиться и его гибелью. Страх лишь предупреждает об этой опасности, а контролируемый страх позволяет балансировать на границе антропоморфного и онтологически чужого. Соприкасаясь трансцендентным, маг отказывается от любой опоры в привычной картине мира. Он погружается в то, что нельзя описать или хотя бы ограничить какими-либо законами, и поэтому с ним может произойти абсолютно все что угодно. Когда из принципиально неопределенного всплывает действие чужой силы, маг переключает свое сознание, переходя в привычное восприятие мира, которое становится ловушкой для потусторонней сущности, воспринимающей наш мир как чужой. Чтобы эта сущность не погибла в чужом для себя мире, приходится ослабевать хватку, выпуская страх из себя маленькими порциями, и тем самым поддерживая ее. Трудность в контроле страхи состоит в том, что он не психологический, а онтологический, и поэтому любые психологические методики тут бесполезны. Имеет значение только личная сила воли мага, которая и не дает ему погибнуть при балансировании на границе с онтологически чужим.

### **Практика постижения неопишемого**

Человеческий мир и онтологически чуждое человеку – лишь разные стороны мира, который сам по себе неопишем. Мир, в котором человек живет – это всего лишь один из бесчисленных вариантов мироописания самого по себе неопишемого мира. Каждое из мироописаний мнимо по отношению к другому и образует «параллельный

мир». Миров столько, сколько может быть различных описаний, т.е. бесконечное множество. Антропоморфность – это лишь принцип описания мира, и типов антропоморфизма столько же, сколько возможных способов описания мира. Одномерный человек замкнут внутри собственного мироописания. Многомерный человек может существовать одновременно в разных мироописаниях. Однако сколько бы параллельных миров он ни открывал, все равно он остается в границах определенных представлений, пусть и существенно расширенных, так как выход за пределы мироописания не обязательно ведет в онтологически чуждое, чаще всего это означает переход в другое мироописание

Постижение неописуемого мира самого по себе не достигается простым переходом в иное мироописание. Также никуда не ведет простой отказ от всех ценностей, архетипов и принципов мироописания. Человек не может выйти за пределы собственных пониманий и знаний путем отрешения от них – это то же самое, как если бы он пытался что-то разглядеть, просто закрыв глаза. В связи с этой оптической аналогией вспоминается упражнение, описанное у К. Кастанеды. Благодаря этому упражнению присутствие неописуемого проступает в самом зрительном опыте.

Нужно скосить глаза так, чтобы зрительное изображение раздвоилось. Каждое из получившихся изображений будет мнимым по отношению к другому, но, тем не менее, они воспринимаются вместе. Эти изображения несовместимы, но существуют благодаря взаимопереходу между ними, т.е. «переходу в мнимость». Если каждое из этих изображений подчинено определенным априорным принципам структурирования восприятия, то переход в мнимость не содержит в себе никаких предзаданных априорных принципов – это прямое соприкосновение с неописуемым миром самим по себе. Поэтому восприятие неописуемого достигается сосредоточением на промежуточной области между двумя изображениями.

Вышеописанный принцип перехода в мнимость обнаруживается в буддийской школе шуньявада, а в своем предельном раскрытии – в буддийских школах хуаянь и чань. Начальная ступень понимания махаяны: все есть пустота. Достаточно сосредоточиться на таковости (т.е. на моменте самом по себе, безотносительном к прошлому, будущему и причинности), и все качественное исчезает. Следующая ступень понимания: мир явлений и пустота раскрываются, как равноправные позиции причинной обусловленности и таковости, которые не отрицают и не обуславливают друг друга. Ни одну из позиций нельзя абсолютизировать: нельзя сказать, что мир реален, и что мир нереален. Буддисты не говорят о том, каким является мир сам по себе, они лишь правдиво описывают, как мир воспринимается с определенной позиции, причем предлагают не допускать привязанности к этим позициям. Сам по себе неописуемый мир дан не в одном из описаний, а в акте перехода от одного описания к другому. Он и есть «мадхьяма» – срединный путь между мироописаниями.

В чань-буддизме раскрывается опыт несвязанности не только позициями таковости и причинной обусловленности, но и вообще любыми другими априорными принципами и возможными мироописаниями. Однако сама темпоральность жизни уже обладает собственной априорной структурой, вопрос лишь в том, является ли эта структура единственно возможной? Ответ содержится в опыте просветления, упраздняющем всякое препятствие между полнотой всеведения и обыденным сознанием. В полноте всеведения нет ни прошлого, ни будущего, есть только настоящий момент, и в нем содержится все. Это есть особое переживание темпоральности, при котором отдельные моменты не распределяются последовательно, но соприсутствуют друг в друге, раскрываясь в событии «теперь» как всеведение без прошлого.

Во всеведении все моменты переживаются в любой своей соотнесенности, а значит, они могут переживаться и в последовательности, как в обыденном сознании.



Одно не препятствует другому. Таким образом, обыденное сознание тождественно всеведению. Поэтому для достижения просветления нет необходимости пере-страивать обыденное восприятие, достаточно спонтанного осознания того, что изначально оно и есть всеведение.

Но и это всеведение еще не является окончательным просветлением, потому что оно еще не открывает неопишуемый мир сам по себе. Безгранично раздвигая пределы восприятия жизни, всеведение еще не отменяет их. Настоящее просветление раскрывается в опыте несвязанности ни повседневным сознанием, ни всеведением. Только в этой точке перехода от повседневности к всеведению и обратно происходит реальное соприкосновение с неопишущем самой по себе. Иначе говоря, когда скашиваешь глаза, смотреть нужно не на возникшее в результате этого удвоенное изображение, а на то, что между изображениями. И полнота всеведения не должна отвлекать от этого.

Современный обыватель стремится к максимальной простоте картины мира. Он не только не переносит сосуществования двух разных мироописаний, но и свою картину мира стремится упростить так, чтобы в ней не могло появиться ничего нового и непредсказуемого, подменяя для этого априорную структуру мироописания примитивной идеологией. Многомерный человек может присутствовать в разных мироописаниях, совмещая в своем переживании различные опыты, которые мнимы по отношению друг к другу. Постижение неопишущего раскрывается не в самой способности переходить в иное мирописание, и не в отказе от принципов мироописания, а в несвязанности мироописаниями, когда все миры раскрываются в полноте и равновесии, не препятствуя свободному течению сознания.

Однако не всякий, кто объявляет себя свободным от мироописания, действительно просветлен. Перед нами может оказаться и умственный слепец. Если человек имеет опыт неопишущего, то он способен почувствовать его не только в себе, но и в другом человеке, в том числе, и опыт, который дан свыше. Я имею в виду христианское откровение, которое трансцендентно миру, и поэтому не укладывается ни в одно из описаний.

Существуют различные традиции христианства, каждое из которых по-своему описывает неопишущее, при этом само по себе неопишущее откровение мистично присутствует в каждой из этих традиций. Человек, который христианином не является, видит в нем только загнанную в описание историческую составляющую. Однако если этот человек имел опыт прорыва к неопишущему, то, даже сам не будучи христианином, он распознает в христианской традиции присутствие этого неопишущего трансцендентного начала. Поэтому среди не-христиан есть просветленные, которые прикоснулись к неопишущему без помощи откровения свыше. Но среди них не существует тех, кто высокомерно или брезгливо относится к христианству. Верно и обратное.

\* \* \*

Философскую ксенологию нельзя выстроить теми же методами, какими выстраиваются философские системы, однако можно задать философские предпосылки понимания онтологически чужого. Человек может иметь опыт встречи с принципиально нечеловеческим, и чтобы не потерять себя, он неизбежно будет онтологически чужое уподоблять себе. В основе философской ксенологии должны лежать методы описания динамики изменения человека при соприкосновении с онтологически чужим. Способ описания должен носить динамический характер. Это означает, что понятия должны соотноситься не с закрепленными за ними определенными

значениями, а с горизонтом, очерчивающим неопределенное становление. Это возможно если понятие будет указывать на соотношенность различных пограничных смыслов, которые не взаимопределяют друг друга, но лишь очерчивают область возможного понимания.

Данный принцип применим не только для философской ксенологии, но и для любого антропологического опыта, имеющего уникальный характер. Например, невозможно содержательно раскрыть феноменологический характер тактильного ощущения через слова с закрепленными за ними определенными значениями, такими как «сильно», «ясно», «приятно» и т.д. Такое описание каждый поймет по-своему и точно не уловит специфики переживания этого конкретного человека в этой конкретной ситуации. Однако в системе соотношенностей различных состояний внутрителесного опыта содержательно прояснить тактильное ощущение значительно проще, если феноменологически описать тактильное ощущение в отношении к центру телесной самоотношенности, внутрителесному пространству, первичному целостному ощущению тела и локализованным в теле ощущениям. Каждое из этих понятий обозначает лишь один полюс внутреннего динамического опыта, но пересечение этих понятий позволяет содержательно раскрыть уникальный феноменологический опыт. Этот же метод можно использовать для содержательного прояснения принципиально иного человеку неопишуемого опыта.

#### Литература

1. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 416 с.
2. *Дионисий Ареопагит.* Письмо Дорофею диакону // Мистическое Богословие. – Киев: Путь к истине, 1991. – С. 12.
3. *Мерло-Понти М.* Око и дух. – М.: Искусство, 1992. – 64 с.
4. *Флоренский П.А.* Смысл Идеализма. – Сергиев Посад, 1915. – 96 с.
5. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. – М.: Правда, 1990. – 840 с.
6. *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. – Киев: AirLand, 1994. – 416 с.