

СПЕКТР СОЗНАНИЯ

Е.В. Карпова

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ВОСПРИЯТИЯ ПРОСТРАНСТВА В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Аннотация: в статье анализируется социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях с гносеологической точки зрения как механизм, форма отражения действительности в сознании, а так же как целостный образ пространства, сформированный под влиянием религиозного опыта.

Ключевые слова: философия, гносеология, религия, восприятие, представление, сознание, социокультура, опыт, вера, пространство.

Сгносеологической точки зрения социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях, как механизм, способность человека получать первичную информацию о его взаимоотношениях с внешними телами имеет свои особенности. Главной отличительной особенностью на наш взгляд, является то, что в отличие от научного знания, имеющего своим объектом природу, общество и человека, религиозное знание подразделяет всю реальность на мир естественный и сверхъестественный, и имеет своим объектом сверхъестественный мир, центром которого является Бог. Так, по мнению Ф.Х. Кассиди «религиозная вера в отличие от мифологической стремится ко всё большему различию идеального и реального, символа и символизируемого, бога и мира, верующего субъекта и объекта, в который верят»¹.

По нашему мнению данный вид социокультурного восприятия пространства основывается на религиозном опыте. Согласно И.А. Ильину: «Всякое религиозное верование и всякое религиозное делание, — даже самое странное, темное, суеверное и с виду бессмысленное, — имеет в своей основе особый религиозный опыт»². По

мнению ряда авторов, религиозный опыт характеризуется следующими отличительными признаками.

Как пишет Н.А. Бердяев «мой собственный религиозный опыт есть всегда имманентный религиозный опыт. Трансцендентность для меня лишь то, что пережито не мной, что мной самим не испытано. Такая трансцендентность существует лишь для душевного опыта. В духовной жизни, в духовном опыте нет непреходимой грани между моим опытом и чужим опытом. <...> Опыт мистический, который есть высшая форма опыта духовного, есть окончательное преодоление трансцендентности и достижение совершенной имманентности»³. Так же, по мнению Н.А. Бердяева «религиозный опыт есть в не меньшей степени опыт, чем опыт «эмпирический»⁴. Кроме того, по мнению Н.А. Бердяева «христианский религиозный опыт не есть опыт исключительно личный, индивидуальный, это есть опыт соборный, коллективный»⁵.

Согласно точке зрения С.Л. Франка, «религиозный опыт есть опыт реальности того несказанного, что человеческий язык выражает намеком в таких словах, как «священное», «святое»,

¹ Кассиди Ф.Х. От мифа к логосу. М.: Мысль, 1972. С. 50.

² Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование в 2-х тт. М.: Русская книга, 2002. С. 277.

³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 74-75.

⁴ Там же. С. 79.

⁵ Там же. С. 104.

«святыня», «Божество», «Бог». <...> То, что нам непосредственно дано в опыте, есть реальность, которую мы сознаем, с одной стороны, как нечто первичное, как последнюю глубину и абсолютное, дающее последнюю, высшую радость, совершенное удовлетворение и восхищение. Этой реальности соответствует в нашей душе в плане ее субъективных переживаний чувство, которое мы называем благоговением»⁶. Так же, по мнению С.Л. Франка, «религиозный опыт есть опыт такой реальности, которую мы сознаем как условие всякого опыта и всякой мысли — как общий фон, опору, почву, последнее завершение всего, что нам дано и чем мы живем»⁷. Кроме того, по мнению С.Л. Франка, «религиозный опыт — подобно всякому опыту — имеет некое измерение глубины или дали. <...> В религиозном опыте мы имеем своеобразное явственное сочетание некой интимной близости с удаленностью <...> некой предельной имманентности <...> с трансцендентностью»⁸. Далее, по С.Л. Франку «религиозный опыт есть <...> опыт общения. Он имеет глубокую аналогию с опытом общения между людьми. И вот религиозный опыт, в качестве познания личного Бога, есть такая живая встреча с Богом, непосредственное общение с Ним»⁹. «Религиозный опыт содержит, <...> опыт нашей свободы как основоположного существа нашей личности...»¹⁰. «Религиозный опыт есть, <...> своеобразный род знания, отличный от обычного типа восприятия. <...> Ибо он есть не предметное знание, <...> а знание-переживание, знание-общение. Истина здесь некоторым образом открывается нам изнутри, как бы проникая в нас из некой глубины; ее познание требует от нас особой внутренней сосредоточенности души»¹¹. «Религиозный авторитет есть <...> необходимый составной элемент религиозного опыта — момент, в силу которого чужой опыт внутренне усваивается нами, входит как бы в неразложимое химическое соединение с нашим собственным опытом — и в конечном итоге становится сам нашим личным опытом»¹². «Религиозный опыт неразрывно связан

с нравственным и общим жизненным опытом и должен как-то им подкрепляться»¹³.

Согласно И.А. Ильину, религиозный опыт субъективен и индивидуален — «и тот, кто ищет к нему доступа, должен начать с себя самого, со своей субъективной души и ее переживаний. Это есть единственный верный путь к Богу, к пониманию чужого религиозного опыта и к настоящей церковной жизни»¹⁴. По мнению В.П. Бранского, М.С. Кагана, И.А. Майзеля, «религиозное отношение к миру в своей основе всегда остается субъектно-субъектным. Отношение к миру представляется верующему как отношение человека не к веществу, а к существу. Существо высшему, одушевленному. Сталкиваясь с чуждыми, господствующими над ним силами, человек за ними видит это существо и обращается к нему с любовью, страхом и надеждой. Поэтому, можно говорить, что религиозное отношение к миру сохраняет эмоциональный характер. Эмоциональность — это одна из существенных черт религиозного мировоззрения»¹⁵.

Таким образом, мы можем выделить такие признаки религиозного опыта, как имманентность, схожесть с чувственным опытом, коллективность, коммуникативность, эмоциональность. Это восприятие непредвиденного, «несказанного», при этом характерна конкретность характера воспринимаемых событий.

В.В. Лоскутов и М.Д. Иванов выделяют внутренние и внешние факторы, влияющие на религиозный опыт как акт познания. К внутренним факторам, они относят мироощущение и его составляющие — духовную практику (психические процессы, состояния) и догматику (картину мира, личностные смыслы, ценности, стратегии)¹⁶. К внешним факторам, по мнению В.В. Лоскутова и М.Д. Иванова можно отнести деятельность, поведение, общение, облик, язык и эталоны бытия. «Эталон бытия характеризуются отношением человека к Богу, природе, людям и к себе и выбо-

⁶ Франк С.Л. С нами Бог / Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 237.

⁷ Там же. С. 238.

⁸ Там же. С. 250.

⁹ Там же. С. 261.

¹⁰ Там же. С. 266.

¹¹ Там же. С. 279.

¹² Там же. С. 284.

¹³ Там же. С. 399.

¹⁴ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование в 2-х тт. М.: Русская книга, 2002. С. 218.

¹⁵ Бранский В.П., Каган М.С., Майзель И.А. Диалектика познания. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. С. 198.

¹⁶ См.: Лоскутов В.В., Иванов М.Д. К проблеме влияния духовно-религиозного опыта на трансформацию личности [Электронный ресурс] // Психея: сайт. Самарский государственный университет. URL: http://www.psycheya.ru/lib_index.html (дата обращения 27.09.2009).

ром — критериями и приоритетами»¹⁷. Как отмечает П. Бергер, «соотношение между религиозным опытом и символическим аппаратом, с помощью которого он передается и воплощается в традицию, является диалектическим — религиозный опыт и символический аппарат взаимоопределяют друг друга»¹⁸. Социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях как событие открывается субъекту через символ, язык. Особое значение здесь имеет язык архитектуры. Согласно У. Эко, «архитектура склонна изобретать «слова» для означивания «функций» не ей установленных»¹⁹. По мнению Г.В.Ф. Гегеля, «архитектура всегда является первым искусством, которое формирует неорганический момент, строит жилище Божие; лишь затем искусство пытается изобразить самого Бога, объективное, для общины»²⁰. Развивая эту мысль, согласно О. Шпенглеру, «символическим переживанием того, кто шел от ворот пирамидного храма, расположенного у берега Нила, вверх по закрытому жертвенному пути, сопутствуемый всеми символами бытия в глубокомысленных образах, был сам процесс становления пространства, заключающий в себе смысл внешнего мира»²¹. По словам А.Я. Гуревича, «символом Вселенной был собор, структура которого мыслилась во всем подобной космическому порядку; обозрение его внутреннего плана, купола, алтаря, приделов должно было дать полное представление об устройстве мира. Каждая его деталь, как и планировка в целом, была исполнена символического смысла»²². «Пространство готического собора <...> бесконечно, но вместе с тем организовано, поддается ритмическому расчленению. <...> Готический собор воплощал всю систему христианских знаний, выражая «зримую

логику» космоса. В каждой его части воспроизводилось целое, так что деталь вместе с тем была своего рода миниатюрной репликой собора. Он как схоластический трактат строился в виде «системы подобных частей и частей этих частей». Пространство готического храма передает впечатление движения, оно не статично, но как бы находится в постоянном становлении и изменении. <...> Пространство и тело образуют в сознании единое представление, едины по своей сути, ибо это комплексное представление еще не находит логически четкого выражения и расчленения в понятиях. Пространство собора представляло собой некую реальность, обладавшую собственной структурой и упорядоченностью. Отсюда — внутреннее единство готического храма»²³.

П.А. Флоренский обращает внимание на особенности изображения пространственных образов в религиозной живописи. «Внимание приступающего впервые к русским иконам XIV и XV вв., а отчасти и XVI-го бывает поражено обыкновенно неожиданными перспективными соотношениями, особенно когда дело идет об изображении предметов с плоскими гранями и прямолинейными ребрами, как-то, например, зданий, столов и сиделищ, в особенности же книг, собственно Евангелий, с которыми обычно изображаются Спаситель и Святители. <...> Указанные приемы носят общее название обратной или обращенной перспективы, а иногда — и перспективы извращенной или ложной»²⁴.

Д.Г. Горин в связи с этим отмечает следующее: «специфика изображения пространства в иконе состоит в последовательном следовании принципу обратной перспективы. Она создается как расходящаяся вдаль линиями, так и цветовыми эффектами. Расходящиеся линии обратной перспективы ведут к изображению отдельных предметов более крупными, чем те, что расположены на переднем плане. Цветовые оттенки заднего плана на иконе более яркие, а передний план приглушен и небросок»²⁵. И далее, по Д.Г. Горину: «Обратная перспектива, в отличие от прямой, выстраивается на отказе

¹⁷ Там же.

¹⁸ Бергер П. Религиозный опыт и традиция / Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии: Для высших учебных заведений. В 2-х чч. / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Наука, 1994. Ч. 1. С. 222.

¹⁹ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Симпозиум, 2006. С. 257.

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия истории [Электронный ресурс] // Мировая философия: от античности до современности. М.: Директмедиа Паблишинг, 2003. 1 электрон. отп. диск (CD — ROM).

²¹ Шпенглер О. Закат Европы [Электронный ресурс] // Мировая философия: от античности до современности. М.: Директмедиа Паблишинг, 2003. 1 электрон. отп. диск (CD — ROM).

²² Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. С. 55.

²³ Там же. С. 69.

²⁴ Флоренский П. У водоразделов мысли [Электронный ресурс] // Мировая философия: от античности до современности. М.: Директмедиа Паблишинг, 2003. — 1 электрон. отп. диск (CD — ROM).

²⁵ Горин Д.Г. Пространство и время в динамике российской цивилизации. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 104.

от эгоцентризма. Икона — это лишь небольшое «окно» в огромный трансцендентный мир. Именно этот мир первичен и важен, а то малое пространство, которое непосредственно окружает зрителя, его локальный мир, имеет ценность лишь потому, что включено в нечто большее. В классической живописи, построенной на прямой перспективе, точка фокуса, где сходятся все линии, находится как бы позади картины, а в иконе — перед ней. Поэтому обратная перспектива не позволяет взгляду проникнуть во внутреннее пространство иконы и не дает зрителю возможности стать участником выстраивания большого пространства трансцендентного мира. Этот мир можно лишь созерцать; икона сама как бы переносит этот мир в пространство зрителя. Но это лишь одно следствие обратного видения мира в иконе. Второе состоит в том, что икона воплощает тезис о мире трансцендентном, как мире нашем, мире ближнем. В реальном восприятии пространства мы сталкиваемся с обратной перспективой лишь тогда, когда рассматриваем предметы, находящиеся на малых расстояниях от глаза, сопоставимых с расстоянием между глазами. В сознании православного человека Царство Божие находится не где-то, а внутри его самого. Именно внутри себя он ведет духовные поиски, и именно с позиций «здесь и сейчас» он начинает путь к вечности»²⁶. Таким образом, изобразительные средства являются важнейшими внешними факторами, под влиянием которых формируется социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях как целостный образ.

Социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях — это феномен сознания. Пространство как объект-ситуация социокультурного восприятия предстаёт в данном случае в виде образа, как своеобразная «вертикаль» индивидуального жизнеустройства, которая разворачивается в результате многообразных взаимоотношений человека с внешним миром. Это как бы стержень «жизненного мира», где многообразные поступки субъективного «Я» определяют развёртывание или свёртывание «поля» сознания. Различные уровни пространства (миры) выступают как узловые точки «вертикального» восхождения личности. По выражению Иванова А.В. наша духовная самость, проходя через ряд ступеней эволюции, способна, в конце

концов, достигать гипотетического уровня Космического Сверхсознания²⁷. По нашему мнению здесь прослеживается аналогия с синкретичной пространственно-временной системой координат. В отличие от мифологических представлений, в данном случае, вертикальная ось имеет более сложное строение, включает множество дополнительных координат. Так же мы наблюдаем взаимосвязь с современным пониманием структуры оси сознания — трёхчленным вертикальным делением на уровни — сверхсознательное, осознаваемое, бессознательное. А так же прослеживается связь с современным пониманием этапов становления самосознания — гипотетическое сверхсознательное-«Я», нравственное-«Я», социальное-«Я», телесное-«Я», просто-«Я». Кроме того, пространственная иерархия социокультурного восприятия соотносится с иерархией сфер сознания.

Используя общеизвестную схему поля сознания А. Иванова, вошедшую во многие учебники²⁸, мы можем сделать анализ социокультурного восприятия пространства в религиозных представлениях. Нижнюю половину поля сознания образуют телесно-перцептивная и эмоционально-аффективная сферы. Они задают чувственно-телесный образ пространства и отвечают за чувственное познание. Верхнюю половину поля религиозного сознания образуют логико-понятийная и ценностная сферы. Они формируют идеально-смысловую картину пространства — представления. Сектора сознания находятся в отношении субординации. Высокие сферы сознания сектора логико-понятийной и ценностной сферы онтологически возникают из генетически предшествующих им телесно-перцептивной и эмоционально-аффективной сфер, и подчиняют себе деятельность этих нижестоящих уровней. По нашему мнению социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях в чувственно-телесный образ пространства входит в нижнюю половину поля сознания. Из этого образа посредством логико-понятийного и ценностного анализа формируется идеально-смысловая картина пространства — социокультурные религиозно-пространственные представления, относящиеся к высшим сферам сознания. Таким

²⁶ Там же. С. 105.

²⁷ Иванов А.В. Сознание и мышление. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 129.

²⁸ См. например: Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория познания: Учебник. М.: Гардарики, 2005. С. 336.

образом, все эти факторы определяют, по нашему мнению, особенности социокультурного восприятия пространства в религиозных представлениях как механизма, способности человека получать первичную информацию о его взаимоотношениях с внешними телами, о своем внешнем окружении, обусловленные смыслами, значениями, ценностями религии как одной из ценностно-мировоззренческих форм познавательной деятельности.

Далее, мы рассмотрим взаимосвязь гносеологических аспектов социокультурного восприятия пространства в религиозных представлениях с онтологическими. С онтологической точки зрения архитектура события, по мнению В.А. Барабанщикова, «...охватывает три плана восприятия: интерактивный, субъектный и имидженарный. Первый характеризует его источник и движущие силы (феномен восприятия), второй — психологическое содержание (преобразованная форма психики, в которую он включен), третий — механизм, структурное основание (субъект восприятия, его объект и способы их взаимосвязи)»²⁹. По мнению В.А. Барабанщикова, «имидженарный план характеризует судьбу чувственного образа как противоречивого единства информационного содержания и форм его организации (перцептивного строя, схемы и плана). Он возникает на основе синтеза предпосылок, сложившихся в опыте предшествующих взаимодействий индивида со средой, проходит путь внутренней дифференциации и реинтеграции информационного содержания, выполняет функцию регулятора текущего поведения и преобразуется (снимается) в рамках сменяющего его чувственного образа»³⁰.

По нашему мнению, социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях как акт познания и процесс поведения относится к имидженарному плану восприятия и является разновидностью онтологической взаимосвязи субъекта и объекта. Онтологическое содержание социокультурного восприятия пространства в религиозных представлениях выступает предпосылкой гносеологическому пониманию. Гносеологическое понимание социокультурного восприятия пространства в религиозных представлениях даёт нам законченное, целостное

понимание взаимосвязи субъекта и объекта как процесса внутренней дифференциации и реинтеграции информационного содержания, регулирования текущего поведения и преобразования (снятия) в рамках сменяющего его чувственного образа. В гносеологическом плане социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях рассматривается абстрактно как данность в ее отношении к действительности, а в онтологическом плане — конкретно как данность действительности в единстве внешних и внутренних условий ее существования. Взаимосвязь онтологических и гносеологических оснований религиозного социокультурного восприятия пространства представляется нам как движение перцептивной системы социокультурного восприятия пространства в религиозных представлениях от конкретного к абстрактному или от абстрактного к конкретному в зависимости от перцептивной потребности субъекта в конкретной жизненной ситуации.

Таким образом, социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях можно рассматривать как процесс и форму чувственного отражения действительности в сознании. Социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях имеет полностью конкретный характер событий; субъективно и индивидуально, в своей основе всегда остается субъектно-субъектным; сохраняет эмоциональный характер. Оно является не только суммированием ощущений, но и синтетическим актом познавательной, практической, эмоциональной деятельности субъекта. Под влиянием религиозного опыта формируется социокультурное восприятие пространства как целостный образ. Данный подход позволяет нам представить социокультурное восприятие пространства в религиозных представлениях и как акт познания, и как процесс поведения, который в свою очередь может рассматриваться как разновидность взаимосвязи субъекта и объекта, а это уже один из онтологических аспектов социокультурного восприятия пространства. Таким образом, прослеживается взаимосвязь онтологических и гносеологических аспектов социокультурного восприятия пространства в религиозных представлениях в рамках имидженарного плана восприятия.

²⁹ Барабанщиков В.А. Системная организация и развитие психики // Психологический журнал. 2003. № 1. С. 29.

³⁰ Там же.

Список литературы:

1. Барабанщиков В.А. Системная организация и развитие психики / В.А. Барабанщиков // Психологический журнал. 2003. № 1. С. 29-46.
2. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии: Для высших учебных заведений. В 2-х чч. / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Наука, 1994. Ч. 1.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
4. Бранский В.П., Каган М.С., Майзель И.А. Диалектика познания. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия истории [Электронный ресурс] // Мировая философия: от античности до современности / под ред. А. Литвина М.: Директмедиа Паблишинг, 2003. 1 электрон. отп. диск (CD — ROM). — (Серия «Электронная библиотека»).
6. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.
7. Горин Д.Г. Пространство и время в динамике российской цивилизации. М.: Едиториал УРСС, 2003.
8. Иванов А.В. Сознание и мышление М.: Изд-во МГУ, 1994.
9. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Исследование в 2-х тт. М.: Русская книга, 2002.
10. Кассиди Ф.Х. От мифа к логосу. — М., 1972.
11. Лоскутов В.В., Иванов М.Д. К проблеме влияния духовно-религиозного опыта на трансформацию личности [Электронный ресурс] // Психея: сайт. Самарский государственный университет. URL: http://www.psycheya.ru/lib_index.html (дата обращения 27.09.2009).
12. Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория познания: Учебник. М.: Гардарики, 2005.
13. Флоренский П. У водоразделов мысли [Электронный ресурс] // Мировая философия: от античности до современности / под ред. А. Литвина. М.: Директмедиа Паблишинг, 2003. 1 электрон. отп. диск (CD — ROM). — (Серия «Электронная библиотека»).
14. Франк С.Л. С нами Бог / Духовные основы общества. М.: «Республика», 1992.
15. Шпенглер О. Закат Европы [Электронный ресурс] // Мировая философия: от античности до современности / под ред. А. Литвина — М.: Директмедиа Паблишинг, 2003. — 1 электрон. отп. диск (CD — ROM). — (Серия «Электронная библиотека»).
16. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб: Симпозиум, 2006.