

Проблема поиска внеземных цивилизаций и религиозное мироощущение

С. С. Хоружий

Математический институт РАН

Анализируется связь проблемы SETI с базовыми структурами религиозного мировоззрения. Рассматривается инвариантный набор человеческих представлений о Божественной инстанции. Выделяются “минималистская” (как факт сознания) и “максималистская” (как духовная практика) формы религиозности. В последнем случае существуют два способа выстраивания религиозной сферы как сферы отношений со статической (Божественная инстанция имперсональна) либо динамической (Личностной) инобытийной реальностью. Показано, что минималистский вариант религиозности носит универсальный характер и может быть соотнесен с внеземными формами разумной жизни. Вопрос об аналогичной универсальности духовной практики в настоящее время остается открытым, ибо современная философия не имеет для ответа на него адекватных средств. Мы не готовы отвечать на большинство кардинальных вопросов о гипотетических носителях Внеземного Разума, поскольку мы сами являемся очень сомнительными носителями разума.

THE PROBLEM OF THE SEARCH FOR EXTRATERRESTRIAL CIVILIZATIONS AND THE RELIGIOUS ATTITUDE, by S.S.Khoruzhij. The connection between the SETI problem and basic structures of the religious attitude is analyzed. An invariant set of human ideas of the Divine Instance is formulated. The “minimalist” (as a fact of consciousness) and “maximalist” (as a spiritual practice) forms of religiousness are defined and described. In the latter case there are two ways of constructing a religious sphere as the sphere of relation with a static (the Divine instance is impersonal) or dynamic (Personal) reality of a different mode of being. It is shown that the minimalist variant of religiousness is of universal character and can be correlated with extraterrestrial forms of intelligent life. At present, the question on the universality of the spiritual practice is open because there is no answer to it within the scope of the modern philosophy. We are not ready to answer the majority of crucial questions on hypothetic bearers of Extraterrestrial Intelligence because we are very doubtful bearers of intelligence ourselves.

Почтеннейшие коллеги, свой доклад я бы начал с терминологического замечания по поводу формулировки темы. Название, что стоит в программе и говорит о мироощущении, предложено было организаторами, и я не спешил возражать, поскольку изменения, которые я бы внес, не особенно кардинальны. Но все же сейчас внесем их. Дело в том, что я совсем не хотел бы рассуждать о “мироощущении”, — и понятно почему. За этим словом стоят смутные, беспредметные интуиции, настроения, чувства. Конечно, они присутствуют в религиозной сфере, однако в целом эта сфера — религиозная жизнь, религиозное измерение существования человека и человечества — есть огромная область, где ощущения отнюдь не играют особо важной или решающей роли. Здесь существуют свои строгие методы и критерии, понятия и струк-

туры, своя эпистемология и наконец, последнее, но не самое маловажное — свои надежные опытные данные (наряду с ненадежными, конечно). Поэтому тема будет более содержательной и серьезной, если мы поставим вопрос о связи проблематики ВЦ (Внеземных Цивилизаций) не с религиозным мироощущением, а с более существенными, более обязательными элементами религиозной сферы, а именно с базовыми структурами религиозного мировоззрения, религиозного опыта, коротко говоря, религиозности как таковой. При такой постановке темы ее раскрытие может строиться очень по-разному; но в качестве самого начального, самого общего с необходимостью возникает такой вопрос: должны ли ВЦ и внеземной разум вообще обладать религиозным измерением? Или немного отчетливей: присущ ли феномен религиозности сугу-

бо человеческому сознанию, земной цивилизации, или же он имеет универсальную природу и характеризует всякое сознающее и самосознающее существование? Вот на этом вопросе я и сосредоточусь.

Как строить ответ на такой вопрос? Прежде всего, необходимо представить существо феномена религиозности, в философских терминах — его конституцию. И вслед за тем, надо разобраться, насколько она универсальна, то есть насколько зависит от частных и конкретностей человека и человечества, от конституции человеческого существа и человеческого сообщества. И в той и в другой конституции — огромное богатство деталей, измерений, уровней организации и структуры: существуют исторические, социальные, культурные формы, гендерная специфика, уровни и структуры интеллекта, психики и соматики с весьма специфическими их связями и переплетениями. Все это богатство, вообще говоря, сказывается и на конституции религиозности, вносит в нее свой вклад. Понятно, что вопросы об универсальности столь разнообразных составляющих этого богатства в высшей степени конкретны и могут априори иметь самый разный ответ. Однако ясно сразу, что элементы “человеческого, слишком человеческого” (если использовать удобную тут формулу Ницше), т.е. элементы неуниверсального, в конституции феномена религиозности заведомо чрезвычайно значительны. Во-первых, в религиозных явлениях велика роль эмоций, а эмоциональная сфера теснейше связана с нейрофизиологическими и перцептивными механизмами, со специфическими корреляциями психических и соматических уровней, с особенностями эволюции мозговых структур — и явно должна причисляться к элементам, прочнее всего принадлежащим к специфике и конкретике человеческого существа — т.е. к наиболее неуниверсальным. Далее, в этих явлениях велика роль социальных форм. Как не раз утверждали, эта роль — решающая во всей сфере религии как таковой, включая и само происхождение, генезис этой сферы. Подобные утверждения надо признать преувеличениями, нередко — грубыми преувеличениями (как, скажем, в случае советской атеистической идеологии), но, тем не менее, существенность социальных аспектов в религиозной сфере отрицать нельзя. И очевидно, что эти аспекты следует также считать неуниверсальными — по крайней мере, большей частью. Легко было бы найти и множество других аналогичных примеров.

Нам уясняется, что к решению проблемы универсальных элементов конституции религиозности не следует идти путем эмпирического обозрения всех составляющих этой конституции: таким путем мы будем, скорее всего, вновь и вновь стал-

киваться с неуниверсальными элементами. Однако возможен и другой подход к проблеме — концептуальный анализ, когда мы попытались бы идентифицировать, выделить наиболее общие, определяющие характеристики религиозной сферы, чтобы затем исследовать их универсальность. Такой подход более систематичен, надежен, но здесь мы сразу должны учесть, что религиозность — широкое явление, которое существует во множестве форм и может обладать крайне различной структурой. Для нашей темы не требуется рассматривать все эти формы, однако существенно представлять их диапазон, спектр: представлять, каковы наиболее бедные, минималистские формы религиозности — и каковы формы наиболее полные, включающие все возможные виды религиозных проявлений. И тот и другой случай — не умозрительные абстракции, напротив, оба они весьма распространены. Тенденция к сужению, ограничению религиозной сферы до минимума неких базовых проявлений — родовая черта протестантской религиозности, и минималистские формы типичны для сообществ, далеко продвинувшихся по пути секуляризации и маргинализации религии — иными словами, для подавляющего большинства сообществ современной западной цивилизации. Однако остается еще широко представленным и противоположный род религиозности, в котором религиозное сознание и религиозная жизнь обладают всей полнотой измерений и максимальным объемом содержаний. Он характерен для больших, крупномасштабных религиозных формаций, каковыми являются, в первую очередь, мировые религии. Они продолжают пока свое существование (причем христианство отнюдь не ограничивается своей редуцирующей реализацией в протестантстве), и в их лоне сохраняется полномерная структура религиозности.

Выделив эти крайние противоположные формы, мы констатируем, что они включают в себя важнейший общий элемент или блок, с рассмотрения которого, несомненно, и следует начать наш анализ универсальности. Во всех случаях в центре религиозной сферы — Бог. Говоря философски, Бог — вершина религиозного дискурса, любого, по определению, и его полагающий, производящий, конституирующий принцип. В более простых терминах, любое из содержаний религиозной сферы наделено определенным отношением к Богу и получает свое определение, свой смысл из этого отношения. Соответственно, прежде чем анализировать эти содержания, необходимо обратиться к рассмотрению самого первопринципа религиозной сферы.

Собрание религий, культов, верований человечества составляет поистине необозримый сонм; и в этом сонме Божественной инстанции приписы-

ваются столь же необозримое множество обликов, свойств, функций. Но мы отнюдь не должны заниматься описанием этого множества. Поставленная нами задача требует другого: нам следует выделить общее ядро, общую инвариантную (в первую очередь инвариантную лишь в земных пределах!) основу человеческих представлений о Божественной инстанции. При таком подходе необозримое множество сразу же становится множеством очень малым, однако все-таки не пустым. Если бегло описать это инвариантное ядро (ввиду краткости доклада мы опустим все ведущие к нему рассуждения и аргументы), то в нем окажутся всего-навсего три положения.

1. Бог есть Иное или же Иной¹ по отношению к человеку и к миру, притом для любого рода религиозного сознания Он есть предельно Иное, Иное в максимальной степени, мыслимой для данного рода сознания. Достаточно артикулированные и отрефлектированные религиозные дискурсы говорят здесь о бытийной или, что то же, онтологической инаковости. Соответственно, Божественную инстанцию такие дискурсы квалифицируют как “Инобытие”, т.е. Иное бытие (иной горизонт, образ, способ бытия) по отношению к Бытию человека и мира.

2. Бог есть метаэмпирическая инстанция, то бишь внеопытная или же транспытная. Его заведомо нельзя опытно локализовать никак и нигде в горизонте эмпирической реальности, что, подчеркнем сразу, не исключает возможность его проявлений или воздействий в настоящем горизонте. Это положение отчасти близко первому, но его не повторяет. К примеру, бессознательное есть метаэмпирическая инстанция, нигде в горизонте эмпирической реальности его локализовать нельзя, и значит, если бы инстанция Божественная определялась лишь вторым положением, бессознательное могло бы быть Богом. Однако бессознательное не есть Инобытие, оно является Иным, но не онтологически Иным.

Отсюда возникает проблема, опасность для религиозного сознания и религиозной жизни: возможность смешать, отождествить эти два рода Иного — и, тем самым, стать мнимо религиозным сознанием, утратить отношение с Богом, коль скоро от Бога неотъемлемо первое положение. Такая опасность хорошо известна в духовных практиках, где создаются особые опытные методики,

позволяющие отличать проявления бессознательного от проявлений Инобытия. С другой стороны, в определенных направлениях современной мысли — прежде всего, тех, которые концентрируются на изучении бессознательного и его действий, а именно в психоанализе и психоаналитической философии, — наличествует позиция, утверждающая, что существует лишь бессознательное, в определенных случаях или ситуациях ошибочно принимаемое за Инобытие, т.е. все содержания религиозной сферы “в действительности” суть лишь проявления бессознательного. По Ж. Лакану, крупнейшему психоаналитику и значительному философу, данная позиция есть атеизм; известный его афоризм гласит: “Истинная формула атеизма есть: Бог — это бессознательное”. Но внимательнее взглянув на структуры религиозного сознания, мы найдем, что данная позиция, скорее, соотносится с сатанизмом; проделанный мной анализ привел к несколько другому афоризму: “Бессознательное — парадигматический коррелят сатаны”. Вообще говоря, сатанизм мог бы также иметь касательство к проблематике ВЦ, но сейчас мы его обсуждать не будем, а перейдем к следующему положению, более простому и очевидному.

3. Бытие Бога обладает ценностным приоритетом и превосходством перед бытием человека. Отношение этих порядков бытия иерархично, и по отношению к бытию Божию бытие человеческое характеризуется привативно, в элементе несовершенства, недостачи, ущербности. Скажем, в христианстве первое, бытие Божественное, есть бытие как таковое — совершенное, несотворенное, второе же именуется “тварным падшим” бытием и наделяется предикатами конечности, смертности, подверженности греху и т. д., выражающими ущербность. В большинстве религиозных формаций этот дискурс привативности весьма подчеркнут и чрезвычайно богат.

Помимо этих трех основных положений, в нашу дескрипцию Божественной инстанции надо включить еще один элемент, хотя он уже не совсем инвариантен даже в пределах земной реальности. Поэтому мы его наделим не номером четыре, а скажем, буквой X.

X. Положение X — бытийная бифуркация. Бытие Бога вследствие своей метаэмпиричности, трансцендентности для бытия человека априори может представляться двояким образом: как реальность статическая или как реальность динамическая; и соответственно, человек может выстраивать религиозную сферу как сферу отношений со статической, либо динамической инобытийной реальностью.

В первом случае Божественная инстанция имперсональна, и она есть Ничто. Однако Ничто

¹ Иной, или Другой — одно из базовых понятий современной философии: та реальность, которая отлична от рассматриваемого предмета, но может соприкасаться с ним, и в самоотличении от которой, происходящем в этом соприкосновении, предмет обретает свою определенность, идентичность.

особое, не тождественное Небытию, а превосходящее оппозицию Бытия и Небытия. Именно таковы концепции Нирваны или Великой Пустоты в мировых религиях Востока. Во втором же случае Божественная инстанция может быть сжато охарактеризована посредством формулы, принятой в современном православном богословии: *Личное Бытие-Общение*. Формула означает, что определяемая ею реальность — бытие, которое тождественно общению, *есть — общение*; и которое одновременно имеет личную, личностную природу, *есть личность* — но личность, трактуемая не с помощью философских понятий субъекта и индивида, а понимаемая в соответствии с догматикой христианства, как Божественная Ипостась. Такая личность может быть, в свою очередь, охарактеризована некоторой емкой формулой: она может быть определена как тождество трех фундаментальных понятий: *общение, любовь и перихорисис*. Последнее понятие принадлежит византийскому богословию, и в современной христианской мысли все более осознается как наиболее адекватная характеристика той специфической, внетемпоральной динамики, что присуща Божественному бытию. Оно означает непрестанную и всецелую взаимоотдачу бытия, его совершенную взаимопередачу, его внетемпоральную циркуляцию, кругообращение между соучастниками личностного динамического единства — тремя Ипостасями Абсолюта, воспринимаемого в динамической парадигме. К сожалению, у нас нет возможности остановиться на разъяснении введенных понятий, хотя они в самом деле фундаментальны и к тому же не столь просты.

В итоге мы бегло охарактеризовали верховный, производящий принцип религиозной сферы. Что касается ее прочих содержаний, то ситуация с ними аналогична. В различных религиозных мирах религиозная сфера включает великое множество и великое разнообразие содержаний, вообще говоря, из всех и любых сфер человеческого существования. Причастными религиозности могут быть какие угодно положения и установки — нравственные, экзистенциальные, правовые, бытовые и т.д. и т.п. — но из всего этого разнообразия в обязательном, и, тем самым, инвариантное ядро мы, пожалуй, можем включить в данном случае всего единственный факт. Этот факт носит интеллектуальный характер и заключается в фиксации, засвидетельствовании сознанием самого присутствия для него и в *нем*, этом сознании, инстанции Бога и отношения Человек — Бог. Религиозное измерение сознания должно быть осознанным, должно быть и содержанием *самосознания*. (Что еще, однако, не значит быть *отрефлектированным*, ибо содержания самосознания отнюдь не обязательно

— предметы рефлексии.) Это истинно инвариантный факт, он должен иметь место в любых воплощениях религиозной сферы. Не занимавшись проблемой пристально, я не могу ручаться, что при более тщательном анализе к нему не добавились бы и еще некие инвариантные содержания. Однако такие добавления не очень вероятны, и едва ли они могут иметь принципиальное значение. Поэтому ограничимся указанным.

Что дальше? Напомним, что мы выделили выше “минималистские” и “максималистские”, полномерные формы и структуры религиозности. Понятно, что “минималистская” форма, во всяком случае, обязана включать в себя весь только что описанный нами комплекс инвариантных или универсальных элементов религиозности; но априори она уже не обязана включать какие-либо иные элементы. Поэтому мы можем считать, что описанный комплекс представляет собой и, в существенном, исчерпывает религиозную сферу, соответствующую минималистской, или же редуцированной структуре религиозности. Для тех типов религиозности, которые реализуют такую структуру, Божественная Инстанция и отношение Человек — Бог остаются только лишь осознаваемыми фактами сознания. Вообще говоря, эти факты могут не влечь за собой никаких следствий для человека ни в жизненной практике, ни даже в интеллектуальной деятельности его. Таким образом, здесь разум человека, а тем самым, и человеческое существование обладают религиозным измерением, однако фундаментальное религиозное отношение Человек — Бог, возможно, не актуализуется, не развертывается ни в какой практике, ни в каком духовно-антропологическом процессе.

Но, как известно, в подавляющем большинстве известных форм религиозности религиозная сфера обладает более богатой структурой, включая в себя разнообразные антропологические, социальные и культурные практики. Как намечалось, мы рассмотрим лишь крайний случай, когда религиозность человека раскрывается в предельной и максимальной полноте. В этом случае отношение Человек — Бог оказывается в высшей степени действенным: оно реализуется как базовая антропологическая стратегия, которая собирает, реорганизует, центрирует все целокупное человеческое существо и вовлекает его в процесс, направляющийся к трансцендированию, превосхождению того горизонта и способа бытия, в котором исходно человек пребывал. Тем самым, здесь отношение Человек — Бог развертывается в такой особый процесс, в котором преодолевается сама отделенность Человека от Инобытия и в пределе, в финале достигается актуальное соединение с ним.

Что означает это соединение? Инобытие —

иной горизонт и способ бытия, характеризующийся иными определяющими признаками, фундаментальными предикатами, и потому этот особый процесс должен быть уже не просто антропологическим, но также и мета-антропологическим процессом, в пределе выходящим за пределы собственно антропологической реальности. Стратегии, способные осуществить подобный процесс, отличаются весьма специальными свойствами и требуют специальных предпосылок. Именуются такие стратегии *духовными практиками*. Они создаются в лоне мировых религий, самых развитых и высокоорганизованных религиозных формаций человечества; и это создание — тонкий, трудный процесс, занимающий столетия. Их крайне ограниченное число, и в составе соответствующей мировой религии духовная практика всегда служит ее внутренним стержнем, квинтэссенцией и духовным ядром. Для религиозной сферы, отвечающей статической имперсональной парадигме Инобытия, классический пример высокоразвитой духовной практики — тибетский тантрический буддизм. В случае же религиозной сферы, отвечающей динамической личностной парадигме Инобытия, аналогичный пример полностью артикулированной, высокоорганизованной духовной практики — православный исихазм. К сожалению, мы не можем углубляться в описание этих практик.

В итоге мы получили искомое описание двух крайних полюсов в спектре всех форм религиозности: “минималистской” форме соответствует религиозность, остающаяся лишь “фактом сознания”, “максималистской”, полномерной — религиозность, реализующаяся как духовная практика. Такой итог близко напоминает дихотомию типов религиозности в знаменитом “амулете Паскаля”: как известно, Паскаль носил зашитым в своем камзоле краткий текст — “амулет”, в котором были резко противопоставлены друг другу “Бог философов и ученых” — и “Бог Авраама, Исаака и Иакова”; и эти два полюса, противоположность которых он обостренно переживал, были у него совершенно аналогичны нашим полюсам — как чисто интеллектуальная религиозность и религиозность, составляющая весь смысл жизни и все содержание жизненной стратегии человека.

Теперь мы можем вернуться к исходному вопросу. Для выделенных нами “крайних” структур религиозности нетрудно уже оценить интересующую нас степень их универсальности. Мы произвели очень нехитрую концептуализацию религиозной сферы, но все же такую, которая хорошо приспособлена для внеземных приложений. Легко убедиться, что религиозность, минималистская во всех своих характеристиках, не содержит ничего “человеческого, слишком человеческого”, по

той же выразительной формуле Ницше. В основе данной формы религиозности лежит, по сути, единственное положение, скорее, даже не религиозное, а философское: *положение о нетривиальной онтологии реальности*. Нетривиальность онтологии выражается в наличии того, что в философии именуется обычно немецким термином *ontologische Differenz*, онтологическая разница или онтологическое отстояние. Имеется в виду различие между сущим и бытием или, что приблизительно то же, — между бытием эмпирическим и бытием как таковым. Разум, будь то земной или внеземной, не может не прийти к этому различению, хотя бы уже по той вполне эмпирической причине, что у эмпирического бытия всегда существуют такие свойства, такие предикаты, которые будут квалифицироваться сознанием как предикаты несовершенства, ущербности: ибо в эмпирическом существовании разума, будь то земного или нет, заведомо наличествуют те или иные несоответствия, сбои, рассогласования и тому подобные явления. В иудеохристианской традиции религиозное сознание осмысливает это неустранимое свойство эмпирического бытия, приписывая последнему фундаментальный предикат “падшести”. Нет необходимости утверждать универсальность такого понятия или стоящей за ним мифологемы падения; однако же некий предикат несовершенства разум заведомо сопоставит своему эмпирическому бытию. Но тогда, по логике вещей, разум не может не создать и конструкт Иного Бытия — такого, которое уже не обладало бы таким предикатом. В качестве прямого следствия своего определения данный конструкт будет заведомо обладать приоритетом и превосходством по отношению к эмпирическому бытию — и в совокупности это означает, что разум окажется наделен религиозной сферой минималистского типа.

Весьма полезен здесь один историко-философский отсыл: такая структура религиозности логически и онтологически может быть сопоставлена с фундаментальной онтологией Хайдеггера, которая определяется онтологической диадой “бытие-сущее” и связующим их, как мост, бытием человека, трактуемым как “бытие-присутствие”. Последнее понятие очень важно, оно собственно является главной характеристикой человека, феномена человеческого разума и сознания, в современной мысли вообще; причем присутствие здесь понимается в специальной семантике, не просто как наличие, а как наличие, сознающее себя. И этот концепт присутствия (“бытия-присутствия”, “бытия-сознания”...), усиленно разрабатываемый в современной философии вслед за Хайдеггером, может послужить содержательным дополнением

к описанной “минимальной универсальной структуре” религиозности. Он также универсален: есть все основания полагать, что сознание и разум как таковые, независимо ни от какой связи с земною цивилизацией, должны понимать себя как “присутствие” в описанном нагруженном смысле, и как бытийную связку в целокупной реальности. Наконец, как нетрудно видеть, универсальностью наделена и бытийная бифуркация: коль скоро создан конструкт Иного Бытия, то он должен отвечать либо статической, имперсональной, либо динамической, личностной онтологической парадигме. Очевидно, что данный вывод открывает путь к постановке более узкой темы о связи специально христианской религиозности с проблемой ВЦ и, в частности, к рассмотрению вопроса об универсальности события искупления, Голгофской жертвы Христа, не раз в прошлые эпохи поднимавшегося в христианском богословии.

Остается, в заключение, самый глубокий и существенный вопрос о подобной же внеземной экстраполируемости (полной или хотя бы частичной) парадигмы духовной практики. Однако этот вопрос уже не решается бегло на столь общем уровне. Анализ той очень специфической стратегии, какую представляет собой духовная практика, обнаруживает, что эта стратегия самым интимным образом связана с двумя характеристиками феномена Человека — с идентичностью Человека и с его смертью. Лишь тогда мы сможем ответить, универсальна ли духовная практика, обобщается ли она на Внеземной Разум, универсальна ли сама полноценная, полноценная религиозность, когда мы раскроем универсальность либо неуниверсальность этих характеристик. Между тем, каждая из них представляет открытую и весьма непростую проблему для современной мысли. По сей день в философии нет достаточно основательной трактовки идентичности, нет даже ее удовлетворительных определений, и тем паче мы не можем судить о ее внеземной экстраполируемости. О смерти мы, как будто бы, знаем больше, но на поверку и здесь многие существенные стороны еще темны, и, пожалуй, самые темные — это именно аспекты универсальности феномена смерти, его ограниченности либо неограниченности пресловутой сферой “человеческого, слишком человеческого” — сферой специфически антропных явлений (мы говорим, разумеется, о смерти человека, а не о биологической смертности).

Можно еще добавить, что когда не решен вопрос об универсальности полноценной религиозности, то, в известной мере, теряет ценность и вывод об универсальности минимальной, редуцированной религиозности. Когда редуцированная религиозность, религиозность, которая знает лишь

“Бога философов и ученых”, остается единственной существующей формой религиозности, она тут же оказывается принципиально подвопросной. В отсутствие полноценной религиозности, которая, в числе прочего, имеет и свой опытный базис, явление редуцированной религиозности получает другой статус, ибо в данной ситуации у него другая, более шаткая, эпистемологическая обоснованность. Когда у Человека нет никаких иных религиозных содержаний, помимо редуцированной религиозности, эта религиозность утрачивает верифицируемость и оказывается подвержена аргументации Лапласа, т.е. тем аргументам, которые в советском варианте звучат памятным образом: “Тягарин в небесах летал, а Бога не видал”. По отношению к “Богу философов и ученых” подобная аргументация основательна, и оправданным оказывается применение “бритвы Оккама”, принципа непримножения сущностей. Однако же в присутствии высшей формы, полноценной религиозности, ситуация меняется. Здесь появляется специфическая форма опыта, которую с собой приносит полноценная религиозность, и на отрицающие аргументы может быть дан ответ опыта, удовлетворяющего определенным критериям.

Переходя к финалу, следует констатировать: мы получили некоторые содержательные выводы, однако они еще не дают искомого решения проблемы. Поэтому в нашей теме, в теме религиозных аспектов проблематики внеземного разума, обнаруживается та же ситуация, что в большинстве входящих в эту проблематику гуманитарных тем. Мы обнаруживаем, что, если пытаться хоть в некоей мере соблюдать методологическую и концептуальную строгость (а не рассуждать на уровне импровизаций и произвола, что, как правило, происходит в данной тематике), мы оказываемся не готовы ответить на большинство кардинальных вопросов о гипотетических носителях Внеземного Разума. Почему? Да потому что сами пока оказываемся очень сомнительными носителями разума.

Мы пока слишком плохо, из рук вон плохо, понимаем сами себя, и как цивилизация мы пока едва ли способны отвечать за себя, пока далеко не вполне вменяемы. И в силу этого мы должны считать себя пока находящимися лишь на зачаточной стадии в решении поставленных проблем.

Ответы на вопросы

Вопрос: Вы назвали два вида духовной практики, можете назвать их еще раз?

Ответ: Я выделил тантрический буддизм и православный исихазм.

Вопрос: Мне доклад чрезвычайно понравился, но вот такой вопрос. Лет 15 назад мне попала дореволюционная публикация Григория Паламы,

где как раз говорилось о жизни как нетварной энергии Бога. Вот что бы Вы об этом сказали в связи с ВЦ?

Ответ: Григорий Палама и есть автор, которому принадлежит вся основа богословской интерпретации исихастской практики. Концепции его говорят, разумеется, не о “жизни как нетварной энергии Бога” — это абсурдная формулировка, жизнь питаема собственными тварными биологическими энергиями, и богословие не думает этого отрицать — но о том, что духовная жизнь, а точнее, духовная практика, восходит к восприятию нетварной энергии Бога.

Вопрос: Можно ли говорить о связи нашего Бытия с Инобытием? Ведь оно принципиально трансцендентно.

Ответ: Я сразу сказал, что говорить о проявлениях и воздействиях Инобытия в горизонте здешнего бытия и человеческого существования, тем не менее, можно. Существуют определенные виды религиозного опыта (притом, опыт в них — хорошо идентифицируемый и удовлетворяющий другим методологическим критериям), в которых воспринимаются эти проявления Инобытия, притом что само Инобытие остается в согласии со своим определением, бытием иным, отделенным онтологической дистанцией.