УДК 1(091):[141.4:2-18]

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.024

Археология творчества: потенциал апофеозиса (статья 2)

В.В. Ильин*, И.В. Ильин, К.В. Ильин*****

* ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет), г. Москва
** Автономная некоммерческая организация «Московское Агентство Социального Развития», г. Москва
*** ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Москва

Ввиду диверсифицированности практически-духовного производства актуализируется нетривиальная задача гносеологической экспликации столь значимого сегмента человеческого символического опыта, как религиозное мироопределение. Операциональным каркасом изыскания выступил блок философских (рефлексия), общенаучных (дедукция, индукция, традукция, абдукция), частнонаучных (реконструкция) способов освоения реалий.Показано: традиционные претензии апофеозиса (доктринальное выражение которого: теология – теософия) концептуализировать капитальные темы экзистенциального миростроения когеренцией «частных целей – вечных ценностей» подвергаются эрозии секулярным истолкованием абсолютных жизнезначимых начал. Теодицея замещается Антроподицеей.Продемонстрировано: культивация «себя» и «себя в мире» фундируется в современности не культово-обрядовыми (магическими) техниками, но светским служением родовым «абсолютам».

Ключевые слова: *практически-духовное формостроительство, религиозный опыт, родовое служение.*

Догматическая (традиционная) теология заходит в тупик в решении двух судьбоносных проблем: миссия Бога относительно человека (a); миссия человека относительно Бога (b).

(a) Скрытая коллизия теологии заключается в капитальной непрояснимости амитологического канона, влекущей безотрадную двусмысленность: Всевышний – друг «грешникам» (которые в суетном «едят и пьют») или «праведникам» (которые, предуготовливаясь к вечному, усердствуют в аскезе, дабы «не впасть в искушение») [Мф. 26; 41]. На одной стороне – расположение к тем, которым ничто человеческое не чуждо [Мф. 11; 19. Лк. 7; 34]. На другой стороне – нетерпимость к нераскаивающимся в том [Мф. 11; 20-24]. С трудно уловимым оксюморонным исходом:

© Ильин В.В., Ильин И.В., Ильин К.В., 2026

сберегающий душу свою (ради человеческого) – утрачивает ее; теряющий душу свою (ради божеского) – обретает ее [Мф. 16; 25].

(b) Упоительный нерв веровательности – воскресение. По показательному евангельскому сориту: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают; ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших. Поэтому и умершие во Христе погибли. И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков. Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» [1 Кор. 15; 13-21].

Критико-аналитическая реакция на (a-b) умещается в вопрошания онтологическо-онтического порядка: следовать за Всевышним – куда? в чем радость того? во имя чего утрачивать душу свою? для какого мира? надлунного? но есть ли он? Путь Первосвятителя – уход из человеческой юдоли (где его не любили), – каков же путь человека? равнообразное разлучение с собственной обителью? С попаданием в бессмертие? но – обретаемо ли оно? является ли персональная смерть – последним блаженством и последней радостью? тогда почему Бог сразу не взял нас с собой? Ставил эксперимент – кто, на что способен? и что выявил? все мы перед ним – недостойное подножие, и если мы не были Ему нужны *здесь*, зачем мы нужны Ему *там*? Говорит Бог: ко Мне через испытующее страдание – какое? Жизнь на страдание не рассчитана; в чем очистительность, катарсичность страдания (описанного Достоевским в «Записках из мертвого дома»?); какое именно страдание богоугодно? Что обусловливает восхождение к претерпевшему за род? Гарант нашей встречи с Ним – вера – гносеологически шаткий недемонстративный ресурс признания чего-то истинным по достаточным субъективным и недостаточным (!) объективным (!!) основаниям, делает ли она из нас стойких олимпийцев? Прощает ли Бог всех? Есть ли грехи неотпускаемые? Какой мерой исчисляется человеческая греховность? etc.

Говоря короче, неоткристаллизовывается генеральное: в результате отсутствия сакраментального опыта не разрешается, кто, когда, как, в результате чего богоспасаем?

Теология – содержательно, оправдательно, истолковательно «зависает». Перефразируя Деррида, уместно высказать: теология уничтожает себя вследствие своей безграничности, сиречь – запредельной человекоотстраненности.

Покрытием дефицита гуманитарного обрамления человекостроительства ввиду терминальной сюжетики Абсолютного озабочивается философия религии (ФР), проблематизирующая самый

цимес религиозного фидеистического сознания (и доктринирующей его теологии) – учение о постжизненном существовании, гарантированном воскресением.

Гносеологический пафос «воскресения» – возбуждение самоутешительной надежды романтического свойства на окончательное разрешение трех неразрешимых сакраментальных проблем: мир в себе; душа; Всевышний.

Мнимое разрешение коллизионного триптиха – даруемая свыше радость «вечно быть», подкрепляемая верой в абсолютность Абсолютного: «… все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились … мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых … так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с ним подобием смерти Его, то должны быть *соединены* и *подобием* воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе …» [Рим. 6; 3-11].

Между тем попытки подвести под спасительную схему-схиму, как бы выразился Уайтхед, «восполняющую рациональность» терпят фиаско в части:

– технологической: влекущее небывальщину вмешательство божественной силы – чудодейственно; в отсутствие операциональной подоплеки вызывает смешанные чувства удивления – недоверия;

– житейской: закон праведной жизни – житие «не по плоти, но … духу», освобождающий от «греха и смерти» [Рим. 8; 2; Рим. 8; 13], но жить по такому закону – противоестественно и невозможно;

– герменевтической: ревность «не по рассуждению» [Рим. 10; 2], но по Всевышнему, черпает образы существования «вечного» из Писания-Предания; только образы эти в проповедуемом «слове веры» скудны – декларируют финальное «спасение» без предикации качества жизни после него. Включение же ревности «по рассуждению» рисует всегда убогую картину уповательного сущего (секулярные модели его – сценографии бытового изобилия, представленные образами «скатерти-самобранки», «свата Наума», «огнива», «двоих из сумы» и т. п. (народные сказания); «золотого горшка» (Гофман); «покоя» (Булгаков) и др.), отталкивающего своей «надоедливой скукой» [8, с. 78].

Паушально – пожалуй что раздосаживающее чувство неудовлетворенности от расчеловечения: движение к спасительной святости ассистируется прожектированием «полного довольства», утрачивающего, упраздняющего, выветривающего земнообразную,

самоутверждающуюся человечность. Путь к ней в декоре религиозных идей пытается вымостить ФР, ревизующая ортодоксальные, эвристически стертые базовые устои традиционного теизма. В первую голову

– догматизм: некритическое следование нерефлективным каноническим императивам – любви, милосердия, терпения, умаления, смирения, покаяния, очищения, озарения, искупления, спасения, подводящим к упоительному: Всевышний возжелает, чтобы «все люди спаслись и достигли ... истины» [1 Тим. 2; 4] в святовечной жизни;

– креационизм: в космо-природном и этико-антропологическом исполнении. Пробегая частности, в терминах природоведческой парадигмы выстраивают естественнонаучный дискурс лояльно настроенные (в наиболее мягкой квалификации) к приятию Всевышнего Дарвин, Менделеев, Павлов, Леметр, интерпретирующие номологические моменты «вероучительной» системы вневеровательным, некеригматическим образом. Аналогично в терминах социального объективизма развертывают обществоведческое моделирование Гоббс, Макиавелли, Болингброк, Руссо, Монтескье и др., выносящие за скобки сакральные представления человеческой сущности и существования. Сходно же действует инициатор этикотеологии – Кант, трактующий Бога идеально-моральным созданием, понятие которого инспирируется толщей жизненного опыта;

– фундаментализм: агрессивное истолкование Писания-Предания (традиционного вероучительства – в разной конфессиональной оболочке) как базиса эвидентности, апелляция к которому снимает потенциальную сюжетику оправдания, обоснования, разрешения, убеждения в поисках достоверности. Истинно-непреложное – неисправимое, неоспоримое, непреодолимое кредо (символ веры), изложенное в абсолютно авторитетных, непререкаемых свидетельствах – Библия, Коран, Талмуд, святоотеческие откровения, энциклики, вещания excathedra, установки шариата и т. п., исключающих небуквалистское восприятие.

Гносеологически поражается герменевтика (экзегетика); политически – плюрализм; экзистенциально – релятивизм, в своем порочном триединстве имплицирующие авторитарную репрессивную диктатуру выступающих от аутентичных «смыслозначимостей». Оформляются опасные миссионистско-мессионистские претензии на обустройство-переустройство мира по апокалиптическим чаяниям;

– традиционализм: эвристическая девальвация текущего в противовес прошлому опыту; дискредитация модернизации архаизацией; апологетизация пассеизма; идеализация бывшего; консервация достигнутого. Ментальное и социальное охранительство, борьба с прогрессизмом, ретроградное поддержание символов вер (в особенности в кризисные ситуации) пропагандистски и активистски, психологически и поведенчески воздвигает трудно преодолимые барьеры здоровой инициативе, простору самореализации (как сказал бы Кожев –

обнадеживающей трансгрессии), влечет застой – бездумно-безвольное воспроизводство себя (как сказал бы Маркс) в постоянной форме;

– иррационализм: дисквалификация разума в пользу веры, предопределенной к мистическому постижению Абсолюта. Гносеологически фронтальный критицизм в отношении ratio оправдывается подрывом капитальнейшего основоположения дискурсии – закона основания (импликативный строй рассуждения), не подводящего под «предельное» более «фундаментальное» предпосылочное.

В силу сказанного, поскольку безусловное не может быть обусловленным, необосновываемое обосновываемым, прокламируется специфический тип интеллектуального (Бернард Клервосский), блаженного (Ориген, Фома Аквинский) созерцания; гностического (невоспроизводимого) тайного знания (Маркион, Валентин, Василид);

– финализм: своеобразная версификация головоломной для познавательного, судьбоносной для жизненного опыта сюжетики «софии», усматривающая значение, предназначение, призвание, назначение прогрессирующего исторического, социального, гуманитарного процесса в достижении некоего терминального обстояния. Согласно данной установке вводятся определяющие конкретизации:

(1) предельность: приближение к константному состоянию по обобщенной формуле $|x_n - a| < \varepsilon$, где ε – любое положительное число, для которого находится натуральное число N – такое, что для n > N – $\lim\limits_{n\to\infty} x_n = a$;

(2) направленность: линия движения (пробегание значений n=1, 2…) «x_n» в сторону «а» векторизована;

(3) устремленность: намеренное сосредоточенное сближение изменяющихся объектов с фиксированным конечным пунктом изменения.

Идеология (1–3) мотивирует семантику теистического вероучительства: теизм – финалистичен; вероучительство теистического толка не может не быть финалистичным.

Борьба с судьбой невозможна – демонстрировали первые греческие трагики; гасить истощающее волнение по поводу всегда сложной, незавершаемой (на протяжении жизни) собственной судьбы позволяет amor fati с искомым «выходом» во вне всемирной истории в результате чудесного «спасения».

Развертывается духоподъемная историософия:

– исток истории – божественное творение мира «из ничего»;

– цель истории – прижизненное [Рим 3; 23] раскаяние, смирение, искупление в «подобии сущего»;

– конец истории – двоякий modus essendi: ад заблудшим (погибельная эпитимия) и нераскаявшимся, рай праведным – кто дал Всевышнему «власть над всякою плотью» (грехом), «даст Он жизнь вечную» [Ин. 17; 3];

– эсхатологизм: сцепленный с финализмом мистический образ конца «этого света» с постулируемым выходом индивида, рода, одействованного ими мира в ино-мирие.

С напором выписываемые «посвященными» крутые и высокие траектории путешествия освобожденных от «омрачения» душ, судеб единиц антропологических в светопредставлениях детализируют пути-перепутья апокалиптических метаний от «старых» к «новым» градам, сохраняя, однако, неторжественное молчание по части трактовки

– всекосмических, общеродовых генеральных «целей»;

– невольной «вины» антропной цивилизации перед лицом вечности;

– отдающего ледяным холодом вселенского катастрофизма (конструкция «завершения» с «обновлением»).

Находя некую скуку в разборе гибельного пения передовых вестников неустроя – шумных сирен (примитивный спиритизм, оккультизм, циклизм и т. д.), обратим внимание на проступающую с завидной выпуклостью, заслуживающую энергичного продумывания проблему антропной перспективы (в индивидуальной и видовой редакции): куда, как, для чего заведомым или незаведомым образом прогрессирует высшая форма мироздания?

Теистически вероучительный ответ (от древнеегипетской, христианской ортодоксальной традиции): апология небесной «вечной» жизни [1 Ин. 2; 25], к которой готовит земная жизнь временная (иудейский прожект спасения «избранного» народа в «грядущем веке», противореча многочисленным каноническим местам Писания-Предания, критики не выдерживает, как не выдерживают критики темпорально детализируемые сценографии всеизбавляющего от «порчи» пришествия Мессии «со славою» в иудаизме, адвентизме и т. д.).

В качестве метаисторической социально самотрансцендентизирующей платформы религиозная эсхатология (рецепция мотивов Откровения ап. Иоанна Богослова [Откр. 20; 4-6] у анабаптистов, индепендентов, адвентистов, свидетелей Иеговы, представителей «тоталитарных сект», религиозных диссидентов) смыкается со светским хилиазмом – модели грядущей тысячелетней (фактически безвременной) эры «праведных» (коммунистическое общество; общество всеобщего благоденствия; общество потребления; общество изобилия);

– фидеизм: принятие в качестве надежного источника познания веры, обслуживающей не персональное признание истины, но восхождение к ней. По своим гносеологическим атрибуциям вера – форма эстемы – чувственнообразного ощущения (предощущения) индивидуальной достоверности на базе шлейфов от «особого характера субъекта», преднастраивающих благосклонность квалифицирующей инстанции в пользу тех или других возможностей (альтернатив), располагаемых с позиции частной предпочтительности.

Вероучительный предпосылочный базис фидеизма – Откровение как непререкаемое свидетельство святых текстов (символов веры) о том, что re vera было. Система фидеистических представлений (мироубеждений) априорна, догматична, внерефлективна, дефинициально полна, и в данном своем антураже авторитарна и репрессивна, исключает заявления диссентерского, диссидентского прекословия, инословия, инакомыслия.

Разум – прислужник, а не ревнитель веры, – диспозиция категорического фидеистического традиционализма, поддерживаемая

– Лютером: учение об универсальности благовествования Христова, открывающего правду Божию «от веры в веру» [Рим. 1; 16-17];

– Кальвином: учение о величии все и вся предопределяющего Всевышнего;

– Григорием Синаем: практика «сердечной молитвы»;

– Григорием Паламой: учение о «благодарном богообщении»;

– Бональдом: постулат незыблемости божественного возвещания.

Совершенно осознанно, явно ФР освобождается от гнетущей пустоты теистического эзотеризма – его паранормальных тайных техник

– соматических (психоделических, психостенических) инстилляций (иннерваций) с целью активации сверхчувственности (обрядово-ритуально-культовые упражнения анахоретов), добивающихся мистического «живого созерцания» абсолютно трансцендентного;

– духовных (узрение, озарение, прозрение, усмотрение) инициаций с целью активации сверхразумности (великие бдения белого и черного духовенства), добивающихся мистического концептуирующего, концепирующего «созерцания» трансцендентно абсолютного.

Одно и другое, стимулируя впадение во взвинченное наваждение, катарсическое отдохновение, молитвенное витийство, достигает самоочистительного чудотворного ино-обретения «не от мира сего».

Отказываясь от теистического миссионерства потустороннего, ФР реализует фронтальный поворот к посюстороннему, отстаивает жизненные интересы реабилитируемого перед громадой Абсолютного относительного сапиента.

Вводя некую итожащую квалификацию, выделение из консервативного теистического контура ФР правильно связывать с антропологической апологией веры и ее агента – верующего через призму смычки небесного и земного под главою очеловечиваемого Imago Dei.

Теология разрабатывала, «что́ человек дает Богу»; ФР разрабатывает –«что́ Бог дает человеку».

Быть здесь-сейчас, где каждый есть, и быть самим собой – бесценная радость [7], предощущение которой оправдывается инновационной инверсией: рубежный пункт, разлучающий традиционное и нетрадиционное касательство к феномену веры – непопираемое человеческое достоинство, говоря образно – musica humana (Боэций), усиливаемая, а не приглушаемая религиозным опытом.

В судьбоносной точке модернизационного кайроса

– вечное и временное сливаются не в трансцендентном, но экзистенциальном «мгновении»;

– культивируется критико-аналитическая способность, ревизующая догматические, эсхатологические, фидеистические, финалистические понятия мироопределения, богопознания, искушения, служения; религия начинает обслуживать жизнь, а не наоборот; грядет второе возрождение секулярного гуманизма;

– антропоморфизацию Всевышнего ассистирует онтическая прозопопея человечески совершенного;

– гносеологически дисквалифицируется мистерия откровения как акт чудесного самораскрытия горнего дольнему;

– намечается человекоразмерная существовательная перспектива: Божья жизнь – жизнь человеческая (лейтмотив и толстовства) [11, с. 46];

– рвать розы, не ведая шипов, – полагается не по упованию, но по благочинному самоутвердительному решению.

Богочеловеческий магистральный перспективизм: от заветного невыразимо-страстного отвлечения – к беззаветному выразимо-страстному вовлечению, от квиетистского безучастия – к активистскому участию, – таково разрешение кардинального конфессионального спора традиционалистов – обновленцев. Говоря языком Бруно, Бог – причина, но человек – начало; начало же, как известно, – более ответственная, сущностная категория [2, с. 202], настраивающая усилия противостоящего «метафизикам в рясах» богоравного «внутреннего художника» [2, с. 204] – causa activa, causa essendi.

Как говорил Плавт, satis superque; перейдем к выводам.

1. В отсутствие удостоверяемого опыта сакрального (хороша инверсия: сакрального опыта) окончательно обесценивается неоперационализируемый сакральный органон «созерцания» Абсолютного в любой заявляемой трактовке: от Августина (супранатуральное озарение) через Фому (блаженное приобщение в ненастоящей (?!) жизни), Гамана, Баадера (непосредственное благодатное касательство), Беме (самоданность просветленной душе) к Шеллингу (самовыразимость в инициированности страждущих).

Причины допускания Абсолюта в многогранных духовных и практически-духовных заявлениях гносеологически типологичны. Апофеозис (религия) утрирует надчеловеческое; эстезис (эпика) – гиперчеловеческое; метафизический поэзис (философия) – трансчеловеческое; рельефна интенция на окормление человеческого сверхчеловеческим, сподвигающим на катарсически одухотворенное Спасение.

Приводным ремнем вожделенного сопричастия несовершенного совершенному в антропно дифференцируемых способностях узнания и удивления, очищения и искупления объявляются разные судьбические вехи

движения от мелкого к крупному в сторону экзистенциального апекса – чаямого удела существовательных тщаний. В религии это – устремленность к святости,в эпике – к возвышенности, в философии – к идеальности.

Паушально – в каждой в отдельности и во всех вместе просматривается фундаментализация человекостроения, связанная с тем, что Ориген именовал апокатастасисом – восстановлением благой человечности ввиду благородно-глубокого, надповседневного. Величие мира обусловливается величием человека – «малого архитектора» (Лейбниц), становящегося источником добротных мирданностей.

Творец не заменяем ни природой, ни идеей; он заменяем богоравным творением, оказывающимся творцом, в совершенствовании себя созидающим мир по законам симфонии, гармонии.

2. Bonus eventus богопознания в человекоразмерной явленности – трепетное ощущение блаженства от возвышающего сопричастия турмалиновой стати заветного – вечному свету вечно цветущего мира, источающего всекосмическую религиозность. Именно о том – каталектические прозрения

– Федорова, относившего Воскресение-Спасение к состоянию, где «времени больше не будет», – во внеземных бесчисленных мирах [12, с. 645];

– Достоевского, толковавшего земного человека под фирмой существа переходного в переобремененной юдоли, выход из печально-страдательного пребывания в которой – полное (финализируемое) самозавершение в постземной, абсолютно целевоплотимой жизни;

– Эйнштейна: кому неведомо всекосмическое религиозное чувство, – «трудно объяснить, в чем оно состоит… Индивидуум ощущает ничтожность человеческих желаний и целей, с одной стороны, и возвышенность и чудесный порядок, проявляющийся в природе и мире идей, – с другой… Он начинает рассматривать свое существование как своего рода тюремное заключение и лишь всю Вселенную в целом воспринимает как нечто единое и осмысленное» [14, с. 127];

– Гумилева: когда поэт задумывается о судьбе человечества и о жизни после смерти, тогда он обращается к целокупно мистическому [10, с. 30].

Теплота каталектических представлений, веры «греет сердца» и современных служителей храма науки. Сошлемся в данном разрезе лишь на перспективное оправдание

– Абсолюта в космомикрофизике: положительное решение о существовании планкеонов имплицирует допущение «абсолютных сущностей» [13] – специфических онтологических фреймов мира;

– навеваемое антропным принципом (АП) в слабой и тем более сильной редакциях тезиса выделенного положения человека в мироздании, подкрепляемого в известном отношении исключительно sola fide. В противном случае – в допущении безграничности миров – не объяснить

причин нашего (антропной цивилизации) вселенского одиночества. Почему с нами не контактируют нам подобные?

– от нежелания подвергнуться порче?;

– от соблюдения аутентичности, репрезентативности локального эксперимента изучающего нас нашего Создателя? (Воистину неисповедимы пути Господни: если он исследует нас, будучи всезнающим, всесильным, всемогущим, он затевает игру с собой; если он исследует нас ради нас – он затевает игру с родом. С какой целью?).

Хорошие вопросы, не имеющие не то что хороших – никаких ответов. Ввиду чего в каком-то определенном смысле как высшая сфера мироздания человечество и раздосадовано, и сбито с толку; в колчане – недостаток эвристических стрел, оставленных Уоллесом, Дрейком, Троицким, Оливером, Кардашевым, Шкловским. Набирает силу метод «aut – aut»:

– отказаться от антропоморфичности [3, с. 57] земной науки-культуры с невосполнимыми самоутратами;

– налаживая союз «наука – религия», решительно инкорпорировать в знание «религиозное чувство», оформляя нетрадиционную «единоистинную» сценографию реальности [9].

3. На фоне энергичной критики жертвования разумом во имя веры, тварной жизнью во имя жизни серафической ревизуется деонтологичность легендарного

– «спасение в церкви» (от Киприана Карфагенского через Оригена, Августина к позднейшим догматикам) с принятием «спасение в мире»;

– «Боговоплощение-Воздаяние»: Спаситель, страдая за род, вершит возмездие, отплачивая каждому по делам его и вере его.

В створе обновленческого экзистенциального взрыва осуществляется вероисповедное оборачивание: Бог – свет [Мих. 7; 8], надежда превращается в «Бог – мой свет, моя надежда». И далее, как предвещал Гораций, – пусть Бог не вмешивается.

В подобной человекососостоятельной и человеконастоятельной редактуре

– отпадает необходимость традиционного всеобъемлющего покаяния: исправно несущий родовую (общечеловеческую) службу человек ни в чем не виноват – не отмечен печатью первородного греха. Как, реагируя на призыв пастора, стоящий на пороге небытия герой пьесы Д. Кедрина «Рембрандт» твердо держится своего: каяться не в чем – в труде ослеп; не убивал; не предавал; работал; любил; страдал; честно ел свой хлеб, обильно орошенный горьким потом;

– отпадает необходимость ортодоксального проповедничества «вечной» жизни в эмпирее; Божье благословление – для наилучшего преуспеяния в эмпирии.

Два жизнеопределяющих мотива сливаются в капитальный экзистенциальный лейтмотив имперфектного человекоразмерного

праксиса, где вера во Всевышнего оттеняется инвертированной верой в себя (своеобразная персонификация «дао») под видом самовозрастания в двух модификациях

– самостроительства, доводящего до высот «сверхкультуры», богочеловеческого творчества [1, с. 283];

– миростроительства, добивающегося синтеза знания и блага в мудрости, которая есть благопримененное знание.

Два в одном, собственно, влекут благодать Искупления, обретаемого не в культово-обрядовом, но благообразном, благотворном, благонамеренном, благонравном, благоприятном, благочинном, совечном Богу родовом служении.

4. Делание себя и мира в родовой перспективе опирается на двоякую негативно-позитивную трактовку:

– негативный момент: в толковании «Спасения-Искупления» приглушаются сотериологические, теургические ноты; духовное визионерство – «… пленяем всякое помышленное в послушание Христу» [2 Кор. 10; 5] замещается практическим воплощением;

– позитивный момент: Богопретворение расценивается как благовидная объективация абсолютного в относительном, небесного в земном. Миротворение – не кумиротворение; оно – культуротворение – созидание родоугодной второприродной среды общечеловеческого существования.

Такого типа деятельность – общезначима; свершаемое каждым из нас в надиндивидуальной родовой перспективе «важно не только для тебя … но … и в каком-то более высоком смысле: важно вообще и для всех» [8, с. 84].

Исконные притязания апофеозиса (его концептуального ядра – теологии, теософии) версифицировать жизнеемкие сюжеты экзистенциального устроения отнесением частных целей к вечным ценностям отклоняются секуляризуемыми или секулярными тематизациями Абсолютных смыслоопределяющих начал. Таковы упоминавшиеся диалектическая теология, философия религии, идейно сцепленные с ними идущие под знаменем обновления – согласования теологии с задачами переживаемых времен – теология родительного падежа, теология освобождения, теология революции, теология надежды, теология смерти Бога, теология процесса, теология истории, теология игры, теология вопроса, теология природы, теология смерти теологии, политическая теология, – контекстуальные теологии, продумывающие отдельные аспекты человеческого самоутверждения в мире и в конечном итоге выводящие на светский практико-преобразовательный путь Спасения. С впечатляющей заменой Теодицеи Антроподицеей [4, 5, 6].

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 2. Париж: YMCA-Press, 1985. 446 с.
2. Бруно Д. Диалоги. М.: Госполитиздат, 1949. 552 с.
3. Гейзенберг В. Физика и философия. М.: Наука, 1963. 400 с.
4. Ильин В.В. Теория познания. Симвология. Теория символических форм. М.: Проспект, 2013. 384 с.
5. Ильин В.В. Теория познания. Философия как оправдание абсолютов. В поисках causa finalis. М.: Проспект, 2017. 272 с.
6. Ильин В.В. Философская антропология: учебник. М.: Проспект, 2026. 360 с.
7. Кьеркегор С. Беседы и размышления. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 512 с.
8. Нагель Т. Что все это значит? М.: Идея-Пресс, 2001. 84 с.
9. Панкратов А.В. К проблеме союза религии и науки // Два града. Диалог науки и религии: Восточно- и западно-европейские традиции. М.: ИФ РАН, 2002.С. 166–180.
10. Русинко Э. Гумилев в Лондоне: неизвестные интервью // Николай Гумилев. Исследования и материалы. Библиография. СПб.: Издательство СПбГТУ, 1994. С. 75–103.
11. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М.: Гослитиздат, 1957. 554 с.
12. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 710 с.
13. Шарыпов О.В., Гришин С.Г. Протонаучные представления о мире и формирование основ постнеклассической физики // Философия науки. 2002. № 1. Новосибирск: Наука, 2002. С. 26–34.
14. ЭйнштейнА. Сочинения. Т. 4. М.: Наука, 1967. 629 с.

The archaeology of creativity: the potential of apotheosis (article 2)

V.V. Ilyin*, I.V. Ilyin, K.V. Ilyin*****

*Moscow State Technical University named after N. E. Bauman (National Research University), Moscow
** Autonomous Non-Profit Organization Moscow Agency for Social Development, Moscow
***The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow

Due to the diversification of practical and spiritualproduction, the non-trivial task of epistemological explication of such a significant segment of human symbolic experience as religious world definition is actualized. The operational framework of the researchwas a block of philosophical (reflection), general scientific (deduction, induction, tradition, abduction), and private scientific (reconstruction) ways of masteringrealities. It is shown that the traditional claims of apotheosis (the doctrinal expression of which is theology–theosophy)

to conceptualize the capital themes of existential peace-building through the coherence of «private goals–eternal values» are being eroded by the secular interpretation of absolute vita lprinciples. Theodicy is being replaced by Anthropodicy. It is demonstratedthat the cultivation of «oneself» and «oneself in the world» is based inmodern times not by cult-ritual (magical) techniques,but by secular service to generic «absolutes».

Keywords:*practical and spiritualshaping,religiousexperience,tribalservice.*

Об авторах:

ИЛЬИН Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры «Общественные науки», ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (Национальный исследовательский университет)», г. Москва. E-mail: vvilin@yandex.ru

ИЛЬИН Илья Викторович – кандидат социологических наук, заместитель генерального директора АНО «Московское Агентство Социального Развития», Москва. E-mail: i.ilin@yandex.ru

ИЛЬИН Кирилл Викторович – студент Института государственной службы и управления Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва. E-mail: kilin-23@edu.ranepa.ru

Authors information:

ILYIN Viktor Vasilyevich – PhD (Philosophy), Professor of the Department of Social Sciences of the Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: vvilin@yandex.ru

ILYIN Ilya Viktorovich – PhD of Sociological, Deputy Director General of the Moscow Agency for Social Development, Moscow. E-mail: i.ilin@yandex.ru

ILYIN Kirill Viktorovich – student of the Institute of Public Administration and Management The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow. E-mail: kilin-23@edu.ranepa.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 13.05.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 28.05.2026.