

Факультет философии, богословия и религиоведения  
Русской христианской гуманитарной академии

Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма

Кафедра ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных  
традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога

Кафедра религиоведения Российского государственного  
педагогического университета им. А. И. Герцена

## **ПСИХОТЕХНИКИ И ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ**

Первая международная научная конференция

*14—15 декабря 2012 г., Санкт-Петербург*

Издательство Русской христианской гуманитарной академии

Санкт-Петербург  
2013

ББК 86

П 86

Редакторы: Г. Е. Боков, С. В. Пахомов

**Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий.**

Сб. материалов Первой международной научной конференции (14–15 декабря 2012 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С. В. Пахомов. – СПб.: РХГА, 2013. – 337 с.

ISBN 978-5-88812-619-6

Феномен измененных состояний сознания (ИСС) и психотехнические процедуры, приводящие к ним, занимают огромное место в религиозных традициях мира. В истоках едва ли не всех религий лежит опыт специфического типа, вдохновивший их основателей на новые, глубинные идеи и практики. С другой стороны, яркие переживания адептов на свой лад подтверждают (а порой опровергают) постулаты, установленные родоначальниками религий. Религиозное откровение, религиозный экстаз, одержимость сопровождаются значительными метаморфозами сознания. Эти и многие другие вопросы затрагиваются в научных статьях авторов, выступавших с докладами на прошедшей в декабре 2012 г. в РХГА и РГПУ научной конференции, по следам которой и был сформирован данный сборник. Основной корпус сборника дополнен приложением, в которое были включены несколько текстов докладов, прозвучавших на конференции «Философский анализ трансформации сознания» (СПбГУ, июнь 2012 г.). Тематика этих докладов в значительной степени пересекается с материалами конференции по ИСС и психотехникам.

© Русская христианская гуманитарная академия, 2013

© Коллектив авторов, 2013

ISBN 978-5-88812-619-6

# Оглавление

## Введение

|   |   |
|---|---|
| <i>Боков Г. Е.</i> Измененные состояния сознания в истории религий:<br>введение в проблематику..... | 6 |
|---|---|

## **Философско-методологические и теоретические проблемы изучения ИСС и психотехник**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Антонова Н. И.</i> ИСС в контексте когнитивной теории<br>репрезентации и ведийской онтологии.....  | 22  |
| <i>Асташкевич С. А.</i> Психотехника и измененные состояния<br>сознания в контексте постнеклассической науки<br>(на примере «Бхагавадгиты»).....                              | 31  |
| <i>Демченко А. В.</i> Понятие «психотехника»: история, критика<br>и альтернативы.....   | 44  |
| <i>Куприянова В. А., Смирнова Т. Ю., Захарчук А. Г., Жеребцов С. В.,<br/>Спивак И. М., Спивак Д. Л.</i> Измененные состояния сознания:<br>психогенетическое исследование..... | 67  |
| <i>Пахомов С. В.</i> Философско-методологические проблемы<br>исследований измененных состояний сознания.....  | 75  |
| <i>Сокол В. Б.</i> Феноменология ИСС<br>на примере мистического опыта.....  | 89  |
| <i>Сперанская Г. Л.</i> Психология речевого воздействия<br>в культовой практике.....  | 102 |
| <i>Тимощук А. С., Тимощук Е. А.</i> Социокультурная феноменология<br>измененных состояний сознания и психотехник.....   | 112 |
| <i>Трунов Д. Г.</i> Измененное состояние сознания как фактор<br>трансформации идентичности в «ритуалах перехода».....   | 124 |
| <i>Филатов А. А.</i> Психосемиотика измененных состояний<br>сознания в контексте ритуала карнавального типа.....  | 137 |

*Шкопоров Н. Б., Деревянко Р. И.* Ноэтический смысл влияния психотехники на измененное состояние сознания..... 144

### **Восточные психотехники и проблематика ИСС**

*Вечерина О. П.* Роль измененных состояний сознания в создании мурти Шивы Натараджи в тамильском бхакти и чольской храмовой скульптуре..... 152

*Ленков П. Д.* О некоторых особенностях традиционных буддийских и даосских психофизических практик в Китае..... 168

*Лобанов С. В.* Мистическое самопознание в адвайта-веданте и кашмирском шиваизме: непосредственное постижение (апарокша-анубхути) и «самоузнавание» (пратьябхиджня)..... 178

*Хрущева П. В.* Одержимость божествами в культуре Южной Индии..... 187

*Шекера Я. В.* Феномен измененного состояния сознания чаньского поэта (на примере Хань Шаня)..... 197

### **Духовный опыт и феномен ИСС в религии и культуре**

*Боков Г. Е.* Концепция «психологической парадигмы»: проект «революции сознания» и трансперсональная психология религии..... 209

*Ежова О. А.* Измененные состояния сознания в нагуализме и психоделический мистицизм контркультуры XX века..... 225

*Клещевич О. В.* Измененное состояние сознания и великое алхимическое делание..... 236

*Павлюк П. А.* Измененные состояния сознания в христианстве и оккультно-мистических традициях..... 244

*Скородум Н. В.* Психотехники в жизни и творчестве И. В. Гёте.... 256

*Топилина Н. В.* На пути к религиозному знанию: значение религиозного опыта для субъекта религиозного поиска..... 269

*Трунов Д. Г., Воденикова М. А.* Представления о сновидениях: религиозная, естественнонаучная и психологическая модели.... 275

## Приложение

|  |     |
|--|-----|
| <i>Величенко А. Е.</i> Самосознание и проблема тождества.....  | 291 |
| <i>Ленков П. Д.</i> Этика и психотехника в буддизме.....   | 309 |
| <i>Цыпина Л. В.</i> Учение об арех mentis в христианской мистике<br>Средних веков как проблема трансформации сознания..... | 319 |
| <b>Сведения об авторах</b> .....   | 335 |

# ВВЕДЕНИЕ

*Г. Е. Боков*

## **ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ: ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ**

Изучение проблем измененных состояний сознания (ИСС) в истории религий непосредственно связано с развитием религиоведческого знания. Уже в XIX в. антропологи религии, исследовавшие феномен шаманизма, пытались понять природу экстатических состояний, достигаемых в ходе шаманского камлания, и их место в архаическом обществе. Большая заслуга в этом принадлежит отечественным ученым. Их полевые исследования верований и религиозных практик народов Сибири и Дальнего Востока России были подкреплены серьезной теоретической базой в области истории религий. Благодаря деятельности Л. Я. Штернберга (1861–1927) пополнялись коллекции располагающегося в Санкт-Петербурге Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), и, начиная с 1900 г., появлялись первые научные русскоязычные публикации о сравнительном изучении религии. Им же в 1925–1927 гг. в Ленинградском университете был прочитан курс лекций об эволюции религиозных верований [Шахнович 2010: 8].

В отличие от выдающегося немецко-английского лингвиста и востоковеда, профессора Оксфордского университета Ф. М. Мюллера (1823–1900), признанного одним из основоположников науки о религии в третьей четверти XIX в., Штернберг, как и инициатор создания в Ленинграде в 1932 г. и первый директор Музея истории религии АН ССР В. Г. Богораз (Тан) (1865–1936), а также их ученики, имели за плечами богатый опыт полевых исследований. Задол-

го до популярности в западном мире темы ИСС в 1960-х гг., отечественные антропологи уже внесли существенный вклад в ее изучение. Большая заслуга в этом принадлежит С. М. Широкогорову (1887–1936). Его исследования «позволяют прокомментировать процесс шаманской работы с позиции современного направления в этнологии — физико-психологической антропологии, а его взгляд на шаманизм как на систему взаимодействия сознания шамана, его бессознательного и коллективной психики рода позволяют видеть в С. М. Широкогорове предтечу трансперсонального направления в современной психологии и психотерапии» [Ревуненкова, Решетов 2003: 118]. Его фундаментальный труд «Психоментальный комплекс тунгусов», вышедший на английском языке в Лондоне в 1935 г., был хорошо известен западным ученым. Выдающийся историк и феноменолог религии М. Элиаде (1907–1986), «вероятно, не без влияния мыслей С. М. Широкогорова об экстазе», написал свою известную работу «Шаманизм: архаические техники экстаза», «сыгравшую тоже огромную стимулирующую роль в изучении шаманизма в мировом масштабе» [Там же].

В предисловии к недавно вышедшей хрестоматии — собранию статей ведущих отечественных этнографов и антропологов XVIII–XIX вв. «Шаманизм народов Сибири» — составитель и современный исследователь шаманских практик Т. Ю. Сем писала: «Феномен шаманства как экстатическую форму общения с миром духов можно сравнивать с аналогичными проявлениями в других религиях и мистических системах, например, в античном культе Деметры, суфизме в исламе, религиозной секте хлыстов в русском христианстве. Близкими формами познания мира являются также даосизм, синтоизм, буддизм, индуистская йога, но в восточных системах преобладает медитативный, близкий в определенной степени к христианству, а не экстатический опыт» [Сем 2006: 4]. Подобные идеи в XX в. неоднократно высказывались антропологами, историками и психологами религии, изучавшими способы и техники изменения сознания, особенности трансовых, медитативных и экстатических состояний и религиозных переживаний.

Религиозный опыт как психологический компонент религии стал предметом обсуждения задолго до появления понятия «измененные состояния сознания» (altered states of consciousness), введенного в широкий обиход в середине 1960-х гг. Еще в 1799 г. в работе немецкого протестантского теолога и философа Ф. Шлейермахера (1768–1834) «Речи о религии к образованным людям, ее презирующим», возникла попытка определить религию через понятия «непосредственное сознание» и «непосредственное чувство». Шлейермахер, как и многие мистики до и после него, утверждал, что «жизнь в бесконечной природе целого, во всеедином, в Боге, — жизнь, обладающая Богом во всем и всем в Боге» и есть подлинная сущность религии [Шлейермахер 1994: 80]. Высказанные им идеи определили развитие романтизма, превозносившего, вопреки воззрениям просветителей, интуицию и «чувственный порыв», что привело в дальнейшем к колоссальным последствиям в истории культуры и общественной мысли.

Поздний немецкий романтизм ознаменовал становление философии эпохи модерна, формировавшейся в конце XIX в. Р. Вагнер сыграл значительную роль в повороте к мифологическому дохристианскому наследию, при этом мистифицировал и возвеличил его. А. Шопенгауэр «открыл» для интеллектуалов завораживающий мир индо-буддийской философии, что определило появление многочисленных мистико-эзотерических обществ, черпавших «истинное знание» в «восточном мистицизме». Ф. Ницше своим «дионисийством» и учением о «сверхчеловеке» произвел своего рода революцию мысли, став — помимо всего прочего — негласным предтечей концепции «эволюции сознания».

Изучение ИСС в истории религий к началу XX в. было определено становлением психологии религии в качестве академической дисциплины. У ее истоков стоял немецкий философ и психолог В. Вундт (1832–1920), автор фундаментального многотомного труда «Психология народов», издававшегося в третьей четверти XIX в. Его исследования оказали «наиболее значительное воздействие» на формирование психологической антропологии, известной во второй половине XIX в. «в виде разработки концепции “психологии



народов“», а с 20–30-х до 60-х гг. XX в. как «культура-и-личность» [Белик 2009: 484–485; Белик 2001: 7–8]. Психологическая антропология в качестве междисциплинарной области исследований, сложившаяся прежде всего на стыке психологии и культурной (социальной) антропологии, сыграла наиболее значительную роль в изучении «культурно-исторической обусловленности» ИСС [Гордеева 2009: 5]. Однако задолго до того, как об этом стали писать такие выдающиеся специалисты, как Э. Бургиньон (род. в 1924 г.), психологией религии и востоковедением уже была подготовлена почва для теоретического осмысления феномена ИСС в истории религий.

Один из признанных пионеров психологии религии – выдающийся философ и ученый У. Джеймс (1840–1910) в своей знаменитой работе «Многообразии религиозного опыта», написанной в самом начале XX в., во многом определил векторы развития психологической мысли. Он утверждал, что «наше нормальное или, как мы его называем, разумное сознание представляет лишь одну из форм сознания, причем другие, совершенно от него отличные, формы, существуют рядом с ним, отделенные от него лишь тонкой перегородкой <...> Наше представление о мире не может быть законченным, если мы не примем во внимание и эти формы сознания» [Джеймс 1993: 302]. Именно благодаря «такому новому подходу стало возможно научное исследование трансовых состояний, как иных или измененных состояний сознания (ИСС), ведь раньше подобные феномены считались чем-то сродни душевной болезни или (с высоты философии Просвещения) просто мошенничеством» [Чумакова 2008: 80–81].

Джеймс был настоящим ученым, одним из основоположников психологической науки, руководствующимся принципом объективности при анализе собранных им разнообразных описаний религиозных и мистических переживаний. Определяя для себя предмет своего исследования, он отказался от попыток философов религии дать «точное определение» сущности религии, и особенно возражал против сведения ее к «абстрактному» религиозному чувству в качестве некоего «однородного душевного состояния», как

это делал Шлейермахер. Разграничив институциональные формы религии и личностный религиозный опыт, он сосредоточил свое внимание исключительно на последнем. В результате Джеймс сформулировал психологическое определение религии, утверждая, что будет подразумевать под ней «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается то, что она почитает Божественным» [Джеймс 1993: 31–34]. Он также отмечал, что «все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания» [Там же: 296]. В то же время, «при всем множестве различных проявлений религиозного опыта нетрудно увидеть схожие черты в таких, на первый взгляд, казалось бы, совершенно разных традициях, как, например, йога, исихазм или суфизм, поэтому скорее следует говорить не столько о многообразии религиозного опыта, сколько о его единстве» [Михельсон 2012: 413].

Проблема универсальности религиозных переживаний, включая наиболее острые или пиковые, вначале была поставлена не столько наукой, сколько создателями многочисленных мистических учений второй половины XIX – XX вв. Их популярность объясняется во многом той неудовлетворенностью академической психологией, которая существовала вплоть до 1960-х гг. При этом больше всего недовольства вызывал бихевиоризм, ставший с 1920–30-х гг. академической научной психологической школой. Между ним и популярным в качестве «альтернативного» направления в психотерапии психоанализом существовала идейная вражда и неприязнь. Однако, несмотря на колоссальные противоречия в подходах, и бихевиоризм, и фрейдовский психоанализ единодушно выводили религию из психофизиологических процессов и, критикуя ее, не проявляли ни малейшего интереса к тому, с чего психология религии начиналась – к изучению религиозного сознания и религиозного опыта, о чем писал У. Джеймс.

Безусловно, З. Фрейд (1856–1939), положив в основу своего детища – психоанализа – учение о бессознательном, сыграл колоссальную роль в новом понимании человека и культуры, однако именно те его ученики, которые отказались от «догматичности»

фрейдизма, в том числе и от сведения им религии к иллюзии и коллективному неврозу, внесли весомый вклад в изучение ИСС в истории религий. К. Г. Юнг (1875–1961) не только создал новое направление, известное как глубинная психология, но и способствовал значительному росту интереса к восточным психотехническим практикам. Сам он, однако, был скептически настроен по отношению к учениям об «обогащении» западной культуры восточными религиозными традициями. Однако уже с 70-х гг. XIX в. об этом заговорила Е. Блаватская, а позже Р. Штайнер, С. Вивекананда, Н. и Е. Рерихи.

Юнг отмечал, что благодаря таким движениям, как теософия, в западном обществе становится все более популярной тема восточных религиозных практик (например, йога), способствующих достижению ИСС. Но, по его мнению, существует фундаментальное различие между Востоком и Западом, суть которого сводится к психологическим установкам на интроверсию в первом случае, и экстраверсию во втором, что и определяет доминирование в обществе тех или иных религий, и, соответственно, религиозных переживаний. «Нельзя быть добрым христианином и спасти себя самому, подобно тому, как нельзя быть Буддой и поклоняться Богу» [Юнг 1994: 103], — пишет Юнг. В другом месте он замечает: «Наша религиозная практика заключается в молитве, почитании, превознесении; главнейшим упражнением индийца является йога, погружение в состояние, которое мы назвали бы бессознательным, но которое сам он полагает состоянием наивысшего сознания. С одной стороны, йога есть самое выразительное проявление индийского духа, с другой стороны, она выступает как тот самый инструмент, с помощью которого и достигается это состояние [Там же: 11].

Несколько иначе смотрел на проблему религиозного опыта М. Элиаде, неоднократно обращавшийся к дальневосточным религиозным практикам, в частности, в знаменитой работе «Йога: бессмертие и свобода». В своей статье «История религий и новый гуманизм», открывавшей первый номер основанного им в 1961 г. нового международного научного журнала «История религий», он

отмечал, что перед Западом стоит задача «изучать, анализировать и постигать духовное наследие Азии и архаического мира», и это предполагает не только знание истории, но и понимание ценностей, определяющих жизнь нехристианских народов» [Элиаде 2006: 21–22]. В свою очередь, писал Элиаде, «для правильного понимания этих ценностей необходимо понять их религиозный источник, поскольку, как мы знаем, неевропейские культуры, как восточные, так и примитивные, питаются соками чрезвычайно богатой религиозной почвы» [Там же: 22].

Согласно феноменологической герменевтике религии, предложенной Элиаде, понимание той или иной религии предполагает определенный момент «вживания», «соотнесения себя» с религиозной традицией и «приобщение» к религиозному опыту – универсальному опыту «постижения» сакрального при «соприкосновении» с ним. Именно эти идеи, возникшие, с одной стороны, в мистико-эзотерических кругах, а с другой, развивавшиеся в рамках протестантской теологии в ее связи с феноменологией религии начиная со второй половины XIX в., в 1960-х гг. станут крайне популярны и широко распространены. Во многом этому способствовала концепция «онтологии сакрального» Элиаде, которая складывается в результате переосмысления им религиозно-философских учений Востока, прежде всего – индийской мысли, влияние которой он испытал еще в самом начале своего творческого пути. Он утверждал, в частности, что сравнительный анализ религий способствует гуманизму «мирового масштаба». По его мнению, каждый человек, вне зависимости от конфессиональной принадлежности, и даже считающий себя атеистом, является «*homo religious*», т. е. человеком «с целостным восприятием мира» [Там же: 28], хотя бы только потому, что все люди могут видеть сны, то есть пребывать в измененных состояниях сознания.

О том, что мистический опыт достижим, сами мистики утверждали во все времена, однако о его значении для «эволюции сознания» впервые заговорил канадский психиатр Р. М. Бак (Bucke, 1837–1902) в самом начале XX в. Пережив внезапное «озарение», он заявил, что существует «космическое сознание», достижение ко-

того определяется им как высшая ступень эволюции *homo sapiens* [Бёкк 1994: 18–21]. По мнению Бака, Будда Гаутама, Иисус Христос, Мухаммад, а также целый ряд крупных творческих личностей и деятелей культуры, уже достигали «нового уровня» сознания, или просветления, и при определенной подготовке, либо внезапно, каждый может испытать это на себе. Выраженная Баком концепция «эволюции сознания», сформировавшаяся не без влияния учения Ницше о «сверхчеловеке», оказала колоссальное влияние на развитие психологической мысли в XX в.

Концепция «эволюции сознания», взятая на вооружение «психоделической революцией» 1960-х гг., непосредственно до ее начала была выражена выдающимся мыслителем О. Хаксли (1894–1963), полагавшим, что мозг человека — это «редукционный клапан», окруженный потоками «свободного сознания», соприкосновение с которым приводит к растворению эго. Именно в этом случае достигается «просветление», или выход на эволюционно более высокий уровень человеческого развития, чем существующий, что часто выражается в религиозно-мистических озарениях. Обратившись к индо-буддийской философии и психотехническим практикам еще во второй четверти XX в., а затем испытав на себе действие наркотических веществ, он начал сопоставлять религиозный опыт с галлюцинозным. Его романы, такие как «Двери восприятия», сыграли колоссальную роль в идейной подоплеке «психоделической революции» повлияв на ее лидеров и всех тех многочисленных авторов «психоделической волны», подхвативших эту тему впоследствии. В своей философской утопии «Остров» Хаксли подчеркивал демократичность приема некоего меняющего сознание «мокша-препарата», и утверждал, что, как и медитативный, так и психоделический опыт необходим для «растворения эго» и достижения «полноты бытия». Цель медитации, утверждал он, «состоит в том, чтобы экстатические ощущения длились, становясь постоянными и привычными, приучая подсознание к положительному переживанию, к эмпатии, к принятию богатства жизни, к сочувствию и любви» [Головачева 2008: 225–226].

Синтезирование выдающимся химиком А. Хофманном (1906–2008) препарата ЛСД-25 сыграло знаковую роль в западной культуре XX в., определив широкую популярность темы ИСС в 1960-е гг. Впервые об этом в научном ключе заговорили американские психологи А. М. Людвиг (род. в 1933 г.) и Ч. Тарт (род. в 1937 г.). Изданная Тартом в 1969 г. антология «Измененные состояния сознания» определила формирование новой научной проблематики, хотя тема давно уже была у всех на слуху, а ее резонанс среди молодежи был крайне велик. Во введении Тарт отмечал, что практика, сложившаяся в психологических науках, подразумевающая, что под ИСС либо понимают психопатологию, либо отрицают их вообще, несовместима «с ситуацией, сложившейся в американском обществе в последнее десятилетие в связи с “психоделической революцией”». По его мнению, эта ситуация характеризуется тем, что «существуют десятки тысяч явных хиппи по стилю жизни и сотни тысяч (возможно, миллионы) “уважаемых” людей среднего класса, экспериментирующих с наркотиками, медитацией, сенсорным осознанием, группами встреч, интенциональными сообществами, толкованиями сновидений и т. д.» [Тарт 2003: 2–3]. В этой связи, когда для представителей нового поколения «разговоры о психоделических опытах» становятся «слишком распространены», «рост серьезного интереса к ИСС и личные их исследования, похоже, могут вызвать важные изменения в психологии как дисциплине» [Там же: 3–4].

Среди лидеров «психоделической революции» особой популярностью пользовался профессор психологии Гарвардского университета Т. Лири (1920–1996), который в результате своих «научных экспериментов» с веществами, изменяющими сознание, был вынужден отказаться от академической карьеры. За несколько лет до высказанного Тартом опасения, что «наше научное знание о природе и последствиях ИСС до сих пор настолько ограничено, что мы не можем предложить обществу даже скудного руководства к экспериментам по использованию психоделических наркотиков, равно как не способны адекватно понять эту значимую часть человеческого поведения» [Там же], Лири вместе со своими единомыш-

ленниками по-своему пытался решить именно этот вопрос. В частности, после знакомства с ЛСД ими была написана работа «Психоделический опыт: руководство на основе “Тибетской книги мертвых”». Текст «Бардо Тодол», по мнению авторов, следует использовать во время «психоделических сессий» для того, чтобы «направлять и контролировать свое пробужденное сознание на пути к достижению особого уровня понимания, которое называют освобождением, озарением или просветлением» [Лири, Метцнер, Олперт 2003: 14]. Становилось ясно, что буддийские медитативные техники для Лири в определенном смысле сопоставимы с «психосессиями» или служат подготовкой к ним, так как приводят к «подлинному освобождению» ([Там же: 28]; см. также: [Боков 2010]).

«Психоделическая революция» не просто способствовала популярности проблемы ИСС. Она привела к коренному пересмотру мировоззренческих парадигм, к началу формирования «холистической», или «универсалистской» парадигмы, названной также «психологической», благодаря развернувшемуся трансперсональному движению. «Психоделическая революция» способствовала «второму рождению» психологической антропологии. Именно в конце 1960-х — начале 1970-х гг. появляются самые известные, ключевые работы, посвященные исследованию способов и практик изменения сознания в архаическом обществе. Среди них фундаментальные научные, признанные сегодня классическими, исследования, такие как «Растительные галлюциногены» М. Добкин де Риос и «Религия, измененные состояния сознания и социальные изменения» Э. Бургиньон. Широкой популярностью пользовались и такие работы, как «Пища богов» Т. Маккены, а также бестселлеры К. Кастанеды об «учении дона Хуана», которые, не будучи сугубо научными исследованиями, были написаны профессиональными антропологами.

Довольно сложно дать определение тому, что такое «измененные состояния сознания». На этот вопрос пытались ответить психологи А. Людвиг, Ч. Тарт, У. Фартинг, К. Мартиндейл и другие начиная с 1960-х гг., тогда же появлялись и их классификации ИСС

[Гордеева 2009; Гордеева 2012]. Большую роль в этом сыграла именно психологическая антропология. Было очевидно, что речь идет о таких состояниях, «которые изменяют ощущения, восприятия, эмоции в когнитивной сфере, меняют отношение человека к самому себе, лишают его чувства тождественности с самим собой» [Шахнович 2006: 152]. Изучение архаических религиозных практик способствовало пониманию их природы.

Выдающийся антрополог Э. Бургиньон доказывала, что ИСС универсальны, хотя различаются типы этих состояний, способы вхождения в них и их ритуализация. Она писала, что они «интегрированы в разнообразные культурные модели, играют разные роли, используются во множестве различных контекстов и снабжены огромной массой значений». Бургиньон утверждала, что ИСС «представляют характерные типы реакций на определенные изменения в сенсорных, перцептивных, когнитивных, мотивационных и аффективных отношениях между людьми и их опытом — типы реакций, которые в значительной степени являются культурно смоделированными» [Бургиньон 2009: 29–30]. Таким образом, она показывала значение культурно-исторической обусловленности содержания ИСС, выявление которой было определено для нее «антропологическим интересом» к «культурному структурированию измененных состояний», их «закреплением» религиозным ритуалом и их дальнейшей религиозной «институционализацией» [Бургиньон 2009: 38–39; 37–38, 55–56].

На сегодняшний день в антропологических исследованиях «религиозного смысла измененных состояний сознания» можно выделить три направления: первое изучает «культурное и социальное значение этого феномена в рамках различных, прежде всего, традиционных или синкретических религий»; второе направление «связано с изучением влияния наркотических веществ-галлюциногенов на формирование анимистических представления и шаманизм»; третье «исследует влияние нейрохимических процессов, обуславливающих выработку в организме человека особых веществ эндорфинов (аналогов опиатов), которые продуцируют возникновение таких же состояний сознания, как и те, которые возникают во время шаманских



практик» [Шахнович 2006: 152–153]. Первое направление представлено исследованиями Э. Бургиньон, ко второму направлению можно отнести труды антропологов У. Ла Барре и Ж. Сискинд, которые изучают влияние наркотиков-галлюциногенов на возникновение мифологических образов. При этом «они доказывают, что содержание переживаний при измененных состояниях сознания, то есть то, что будет “увидено” в состоянии транса, определяется культурным контекстом и теми ценностями и смыслами, в которых воспитан и которые разделяет тот или иной человек. Он должен научиться придавать своим ощущениям и галлюцинациям ту форму, которая принята в данной культуре, т. е. научиться определенным образом контролировать себя». К третьему направлению принадлежат «исследования на стыке нейробиологии и антропологии», в которых «экстатические ритуалы рассматриваются как важный психофизиологический регулятор поведения» и представлены такими работами как «Нейробиология ритуального транса» (1979) Б. Лекса и исследованиями Р. Принса [Там же: 153–156].

Изучение ИСС в архаических и традиционных обществах антропологами религии сопровождалось взлетом востоковедения, и прежде всего — колоссальным интересом к индо-буддийским психотехническим практикам. Наибольшей популярностью у широкой публики в США в 60-е гг. XX в. пользовались труды М. Элиаде и его ближайшего коллеги по Чикагскому университету Дж. Китагавы, автора ряда книг о религиях Востока, а также многочисленные сочинения о дзэн-буддизме Д. Т. Судзуки (1870–1966) (см.: [Боков 2009]). Одна из его работ называлась «Христианский и буддийский мистицизм: восточный и западный путь» и была посвящена обоснованию сопоставлений опыта озарений (сатори) в дзэн с мистическим опытом таких христианских визионеров как М. Экхарт, Я. Бёме и Э. Сведенборг [Suzuki 1957].

В 1960 г. в США вышел сборник статей «Мир дзэн», в котором были представлены публикации не только самого Судзуки и его последователей, таких как А. Уотс, но и известных психологов религии, среди которых был Э. Фромм. Издание представляло собой своеобразный ответ на высказывания Юнга о том, что восточные

психотехники не могут быть для западной культуры выходом из сложившегося психологического тупика. Авторы выражали идею, согласно которой и индийская йога, и китайско-японский дзэн-буддизм не только не противоречат христианскому Западу, но и обогащают его, способствуя психологическому «оздоровлению» [The World of Zen 1960]. В результате появилось довольно много проектов, интегрирующих восточные религиозные практики работы с сознанием в западную психологию. Этим занимались, в частности, автор «Космологии радости» А. Уотс, редакторы сборника «Пути за пределы эго» Р. Волш и Ф. Воон, создатель «Интегральной психологии» и редактор сборника «Трансформации сознания» К. Уилбер, редактор сборника «Трансперсональные психологии» Ч. Тарт, и один из признанных лидеров трансперсонального движения С. Гроф, постоянно обращавшийся к теме ИСС в истории религий в своих многочисленных работах.

В начале 1960-х гг. А. Маслоу (1908–1970) и его единомышленники создают проект гуманистической психологии, психологии «третьего пути», ставшей отправной точкой для «четвертой силы» – трансперсонального направления в психологии, представленного Ч. Тартом, К. Уилбером, Р. Уолшем, С. Грофом (род. в 1931 г.) и многими другими. Оно возникло на волне «психоделической революции» как авангард движений «за гуманизацию и революцию сознания», выступив «интеллектуальным лидером этого всеобъемлющего порыва к беспредельному развитию» [Майков, Козлов 2007: 20]. Неудовлетворенность существующими в академической психологии стереотипами по отношению к ИСС, о чем писал Тарт, привела к разработке совершенно новой концепции, гуманистической и холистической в своей основе, которая утверждалась как «альтернативная» психология и философия и сыграла колоссальную роль в формировании современной мировоззренческой парадигмы.

Интерес, который проявляли все без исключения представители трансперсональной психологии к религиозному опыту и ИСС, их попытки осмыслить феномен религиозного сознания, позволяет говорить о существующей (по крайней мере последние пятьдесят

лет) «альтернативной» по отношению к господствующим направлениям трансперсональной психологии религии. Обращение к ней, и прежде всего к исследованиям С. Грофа, способствовало формированию психологической типологии религий, предложенной выдающимся петербургским востоковедом и религиоведом Е. А. Торчиновым (1956–2003) в его работе «Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния». Впервые изданная более пятнадцати лет назад и с тех неоднократно переиздававшаяся, она посвящена изучению религиозного опыта и измененных состояний сознания в истории религий. В ней провозглашается необходимость разработки «принципов нового, психологического подхода к религии, формирующего новую научную парадигму для религиоведческих исследований [Торчинов 2005: 12]. Вопреки мнению антропологов религии, Торчинов утверждал, что содержание ИСС или религиозного опыта не зависит от культурно-исторической обусловленности, а скорее наоборот, определяет ее, являясь первичным по отношению к религиозной деятельности или ритуалу.

В 2012 г. представителями петербургских школ религиоведения и востоковедения в городе на Неве были организованы и успешно проведены две международные конференции: «Философский анализ трансформации сознания» и «Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий», по материалам которых составлен предлагаемый сборник статей. Вошедшие в него публикации должны пролить свет на проблему религиозного сознания и религиозного опыта, выявить природу и специфические особенности ИСС и психотехнических практик, приводящих к их достижению, и их место в истории религий. Междисциплинарный научный подход к решению поставленных задач, по мнению инициаторов проекта, должен способствовать лучшему пониманию антропологических и психологических аспектов религии и развитию научных знаний о религии как неотъемлемом и одном из важнейших феноменов человеческой культуры.

## ЛИТЕРАТУРА

Белик 2001 – *Белик А. А.* Психологическая антропология (культура-и-личность). Историко-теоретический очерк // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под общей ред. А. А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 7–30.

Белик 2009 – *Белик А. А.* Культурная (социальная) антропология: Учебное пособие. М.: РГГУ, 2009.

Боков 2009 – *Боков Г. Е.* Изучение религиозных традиций Дальнего Востока в американской академической среде на рубеже 1950 – 1960-х годов // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 6–9 февраля 2008 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб., 2009. С. 602–608.

Боков 2010 – *Боков Г. Е.* Дальневосточные мотивы молодежной контр-культуры // Идеалы. Ценности. Нормы: VI международная научная конференция по востоковедению (Торчиновские чтения). 3–6 февраля 2010 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб., 2010. С. 418–428.

Бургиньон 2009 – *Бургиньон Э.* Измененные состояния сознания // Измененные состояния сознания и культура: Хрестоматия / Автор-составитель О. В. Гордеева. СПб.: Питер, 2009. С. 29–61.

Головачева 2008 – *Головачева И. В.* Наука и литература: археология научного знания Олдоса Хаксли. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008.

Гордеева 2009 – *Гордеева О. В.* Измененные состояния сознания и культура: основные проблемы и направления исследований в современной психологии // Измененные состояния сознания и культура: Хрестоматия / Автор-составитель О. В. Гордеева. СПб.: Питер, 2009. С. 4–28.

Гордеева 2012 – *Гордеева О. В.* Основные проблемы и направления теоретических исследований в психологии измененных состояний сознания // Измененные состояния сознания: Природа, механизмы, функции, характеристики: Хрестоматия / Автор-составитель О. В. Гордеева. М.: Когито-Центр, 2012. С. 10–35.

Джеймс 1993 – *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

Лири, Метцнер, Олперт 2003 – *Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р.* Психоделический опыт: Руководство на основе «Тибетской книги мертвых». Львов: Инициатива, Киев: Ника-Центр, 2003.

Майков, Козлов 2007 – *Майков В. В., Козлов В. В.* Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. В 2 т. Т. I. Мировой трансперсональный проект. М., 2007.

Михельсон 2012 – *Михельсон О. К.* Психология религии // Религиоведение: Учебное пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред. М. М. Шахнович. СПб.: Питер, 2012. С. 399–427.

Ревуненкова, Решетов 2003 – *Ревуненкова Е. В., Решетов А. М.* Сергей Михайлович Широкогоров // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С. 100–119.

Сем 2006 – *Сем Т. Ю.* Мир шамана и ритуальные практики народов Сибири // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв.: Хрестоматия / Сост., вступ. ст. Т. Ю. Сем. СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С. 3–22.

Тарт 2003 – *Тарт Ч.* Измененные состояния сознания. М.: Эксмо, 2003.

Чумакова 2008 – *Чумакова Т.* Наркотики и религия // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования / Отв. ред. М. С. Киселева. М.: ИФРАН, 2008. С. 80–89.

Шахнович 2006 – *Шахнович М. М.* Очерки по истории религиоведения. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006.

Шахнович 2010 – *Шахнович М. М.* Петербургская религиоведческая школа: истоки и традиции // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 4: Антология отечественного религиоведения: Петербургская религиоведческая школа. Книга 1. Часть I: 1900-е – 1960-е годы / Сост. и общ. ред. М. М. Шахнович, В. В. Шмидта. М.: МедиаПром, 2010. С. 7–14.

Шлейермахер 1994 – *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи. М., Киев: REFL-book – ИСА, 1994.

Элиаде 2006 – *Элиаде М.* Ностальгия по истокам. М: Институт общегуманитарных исследований, 2006.

Юнг 1994 – *Юнг К. Г.* О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1993.

Suzuki 1957 – *Suzuki D. T.* *Mysticism: Christian and Buddhist: The Eastern and Western Way.* New York: Harper & Brothers Publisher, 1957.

The World of Zen 1960 – *The World of Zen: An East-West Anthology / Compiled, Edited, and with an Introduction by N. W. Ross.* New York: Vintage Books. A Division of Random House, 1960.

# **ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСС И ПСИХОТЕХНИК**

*Н. И. Антонова*

## **ИСС В КОНТЕКСТЕ КОГНИТИВНОЙ ТЕОРИИ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ И ВЕДИЙСКОЙ ОНТОЛОГИИ**

В соответствии с «классическим» определением А. Людвига, ИСС представляют собой «любые психические состояния, индуцированные физиологическими, психологическими или фармакологическими событиями или агентами различной природы, которые распознаются самим субъектом или внешними наблюдателями, и представлены существенными отклонениями в субъективных переживаниях или психологическом функционировании от определенных генерализованных для данного субъекта норм в состоянии активного бодрствования» [Людвиг 2003]. В ряде исследований в числе критериев возникновения ИСС называются: переход от понятийных структур к довербальным, наглядно-чувственным образам; переход к новым формам категоризации; изменение процессов самосознания, рефлексии и внутреннего диалога [Кучеренко, Петренко, Рассохин 1998: 70–78].

Такой позиции, в частности, придерживаются ученые МГУ, ведущие целенаправленные исследования в лаборатории «Психологии общения и психосемантики» и оживившие интерес российской науки и философии к исследованиям трансперсональных состояний сознания [Петренко, Кучеренко 2008: 83–101]. По утверждению этих специалистов, «понятийный тезаурус буддийского учения, посвященный сознанию, заметно превышает словарь понятий

современной психологии. <...> То, что ставили в качестве сверхзадачи отечественные психологи в начале революционного двадцатого века, — а именно, формирование “нового человека”, — с иными целями осуществляли буддийские учителя два с половиной тысячелетия назад, <...> хотя, конечно, истоки медитативных практик уходят в еще более древнее прошлое» [Там же: 85]. «Древнее прошлое», о котором идет речь в приведенном фрагменте текста, представляет собой аутентичные йогические техники, вызывающие трансперсональные изменения сознания.

Однако, на наш взгляд, именно онтологический подход к изучению ИСС способен объяснить аутентичную природу «состояний, в которых изменяются ощущения, восприятия, эмоции и когнитивная сфера» [Бургиньон 2001: 410]. Для обоснования данного утверждения нам потребуется произвести небольшой компаративистский анализ, выявив изоморфизм ряда западно-европейских философских концепций, достижений нейропсихологии и онтологического контекста ведийской *шабды*.

Начнем с обращения к опыту когнитивистских исследований. Современная когнитология — междисциплинарный проект изучения мыслительных процессов, включающий в себя комплекс когнитивных наук, — имеет своим предметом *когницию* (познание и связанные с ним ментальные процессы, состояния, структуры). Так определяет когнитивную науку / науки и ее предмет отечественный словарь когнитивных терминов, выпущенный учеными из МГУ [Краткий словарь когнитивных терминов 1997: 58]. Проблема так называемой репрезентации (фр. *representant* — «представитель, уполномоченный») смысла, непосредственно связанная с понятием символа, находится в предметном поле когнитивного подхода к изучению мыслительных и психических процессов, который сегодня «рассматривается в качестве новой парадигмы знаний» [Ересько 2008: 93]. Роль *репрезентационной структуры*, оперативного инструмента разума и абстрактной характеристики его работы, в когнитологии выполняет *символизация*. В данном контексте разум (в широком смысле) представляет собой систему, создающую символы и оперирующую ими.

По определению Э. Кассирера, с именем которого в науке связана разработка философской концепции символа, репрезентация — это «представление одного элемента сознания в другом или посредством другого». Ученый полагал, что репрезентация как механизм и «фундаментальная функция обозначения <...> коренится в сущности самого сознания» [Кассирер 2002: 35]. Кассирер открыл символический закон когниции, который, как и фундаментальная теория символа, лежит в основе его репрезентационной концепции. Приведем три составляющие (три стороны) закона когниции Кассирера в изложении М. Н. Ерьско:

1) принцип «пересотворения» реальности в когнитивном (символогическом) процессе; 2) принцип репрезентационного (символогического) механического смыслообразования; 3) принцип единства когнитивных механизмов при формальном многообразии репрезентаций.

В контексте сформулированного Э. Кассирером закона когниции, в сознании индивида происходит процесс *репрезентирования* — «пересотворения» реальности, символического смыслообразования. Данный процесс связан со свойством когниции замещать феноменами эксплицитного (эмпирического) мира ноумены — имплицитные (трансцендентные) проявления [Ерьско 2008: 94; Кассирер 2002: 35–40]. Таким образом, уже сам символический процесс как принцип работы сознания представляет собой потенциальную возможность и механизм перехода в «иную реальность».

В качестве коррелятов концепции Кассирера можно привести ряд ярких философских идей. Например, в соответствии с представлениями Гадамера, «символ замещает, репрезентируя, что означает, что он непосредственно позволяет чему-то быть в наличии» [Захарян, Пивоваров 2006: 98]. П. А. Флоренский подразумевает под символом реальность, которая несет энергию другой, высшей по иерархии реальности. Для Флоренского символ — «окно» в высшую реальность [Флоренский 1993: 302]. М. К. Мармашвили понимает символ как знак, соединяющий низшие и высшие слои бытия, как «совершенное иносказание», в котором упакована высшая реальность, недоступная эмпирии [Захарян,



Пивоваров 2006: 98]. Таким образом, можно сделать вывод о том, что репрезентация (символогизация) как сущностное свойство сознания и принцип его работы, способна связывать обусловленное «я» с высшими порядками действительности.

Другое релевантное проявление ИСС – *экстаз*. Обратимся к монографии петербургского ученого В. В. Костецкого, введшего данный термин в оборот как научную категорию [Костецкий 1996: 254]. Определение понятия, данное философом, позволяет говорить об экстазе как об ИСС и при этом – явлении «асоциальном и абиологичном»: «Экстаз есть особая, совершенно самостоятельная, форма взаимного отношения человека и реальности, не сводимая к таким человеческим состояниям, как сон или бодрствование, болезнь или здоровье, жизнь или смерть» [Там же 1996: 220]. Названное определение сопоставимо с «классическим» пониманием ИСС, например, с тем, как понимает ИСС А. Людвиг, для которого ИСС – это новая по отношению к базисному – «нормальному» – состоянию система сознания с устойчивыми и упорядоченными функциями, не зависящими от изменений внешних условий. Единственное, но существенное отличие заключается в ракурсе исследования: в первом случае речь идет о психологии, во втором ИСС рассматриваются в контексте онтологии. Не квалифицируя экстаз как социальное и биологическое явления, В. В. Костецкий тем не менее называет его *естественным* состоянием сознания человека, при этом замечая, что вывод о естественности экстаза имеет для методологии науки значение смены парадигмы: «Если наука признаёт «естественность» экстаза, то в качестве естественной реальности будет выступать *не только телесная реальность, но и вне-телесная, которая ранее носила название трансцендентной* (курсив наш – Н. А.)» [Там же: 221]. Данное предположение вытекает из определения природы экстаза: «В экстазе происходит блокировка всякой телесной чувственности (рефлекторности) с одновременным сохранением отношения к реальности» [Там же]». В следующем замечании В. В. Костецкого экстаз как релевантное проявление ИСС становится таковым и в сфере процесса познания: «Таким образом, научная легализация экстаза означает поворот

научного познания к новой для него онтологической реальности» [Там же]». Очевидно, что новая реальность по определению имеет более сложную структуру, не ограничиваясь единственной эмпирически проявленной субстанциональной областью — материей.

При рассмотрении двух качественно различных феноменов (когнитивной репрезентации и состояния экстаза) следует выделить общее звено. Оба феномена содержат косвенное указание на иерархичность реальности, точнее, на наличие по меньшей мере двух ее уровней: чувственного и сверхчувственного. Следовательно, для постижения аутентичных причин и самой возможности существования ИСС, а также для понимания природы и предполагаемой структуры ИСС, необходимо рассматривать данный феномен в контексте модификаций реальности (по терминологии Н. Гартмана — «слоев реальности»). Ключом и одновременно моделью онтологической демаркации реальности будет служить категория ведийской *шабды*, сверхчувственного «многослойного» звука.

Известно, что в основе многих древних религиозных традиций и культов лежит представление о божественной силе *звука* и *слова*. Так, в космологии эфиопов утверждается, что Бог создал Вселенную, произнеся собственное имя. Египетский Тот сотворил Вселенную, призвав к себе воды фразой: «Придите ко мне!...», вавилонские боги, порожденные Тиамат в водах жизни, не могли явить своего существования, пока не получили имена [Эндрюс 2004: 18]. В Библии «творящее слово» произносилось Богом, проявляя *предмет* в реальности: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3). В индийской «Бхагавата-пуране» («Шримад Бхагаватаме») сотворенный звуком эфир под влиянием времени подвергается последующей трансформации, образуя воспринимаемые чувствами материальные элементы (воздух, огонь и т. д.) (III. 26. 34–35). Звук предшествует и процессу творения материальной Вселенной (*джагатом*) Брахмой: «генеральный конструктор» мира слышал звук, представляющий собой две буквы санскритского алфавита: «та» и «па». Встав рядом, они образуют слово «аскеза», которое Брахма воспринял как божественное указание, предшествующее *сварге* — процессу творения (II. 22. 5–8).

Платон в «Седьмом письме» воспроизводит процесс в обратном порядке, описывая восхождение от *предмета* к *определению*, *образу* и, наконец, к *знанию* (миру идей). Таким образом, во всех названных источниках нетрудно распознать единый метод трансформации имплицитной, неочевидной, реальности в эксплицитную, эмпирическую (и наоборот) посредством звука [Антонова 2011: 54].

Напомним, что исследования современной квантовой физики также подводят к выводу о причинности тонких волновых форм, таких как солитоны и торсионные поля, по отношению к «плотным» эксплицитным объектам. С другой стороны, трансперсональные психотехнические практики, опирающиеся на доктрины традиционных учений, практически демонстрируют вполне верифицируемые результаты [Там же: 55–56].

Становится очевидным, что независимо от времени и пространства, от языковых и ментальных различий, аналогичные понятия выражаются в одинаковой последовательности, как, например, в трудах Платона, Августина Блаженного, Канта и Шопенгауэра, так и в древнеиндийских ведах. Трансцендентный звук «Ригведы», шабда [Зильберман 1998: 161], имеющий четырехуровневую онтологическую структуру, на высшем уровне (*паравак*) соотносится с ноуменальной реальностью («Эйдосом», «вещью-в-себе», «мировой волей», «миром идей», душой, духом); уровень звука (*пашьянти*), *буддхи*, соответствует градации «разум»; уровень звука *мадхьяма*, *манас* — это «рассудок», «ум» (этап логической трансформации в «понятие»); уровень звука *вайкхари* соответствует «миру вещей», «миру представлений», «феноменальному миру» (эмпирический уровень) [Сокол 2005: 41].

При этом область *паравак* как трансцендентная или ноуменальная реальность является причинной по отношению к последующим двум модификациям: *пашьянти* (разуму) и *мадхьяма* (рассудку).

Процесс «созидания» различных уровней реальности происходит посредством «уплотнения» звука: от ноуменального — через «тонкоматериальные» — к феноменальному.

Онтологический аспект шабды в данном контексте можно рассматривать как своеобразный «ключ» к иерархии реальности и связующее звено ряда концепций западной философии. Демаркация ведийской шабды может служить моделью пограничных областей ИСС.

Нейрофизиологические исследования — еще одна научная область, указывающая на возможность выхода за пределы «нормальных», привычных чувственных ощущений. С изучением специфики работы мозга в нейропсихологии связано такое понятие как *импринтинг* (англ. imprint запечатлеть, оставлять след) — структуры мозга, которые определяют характер восприятия, расшифровку стимулов окружающей среды и реакцию на них. Иными словами, это запечатленные образы, неизгладимые впечатления, а по существу, «биопрограммы», играющие ведущую роль в поведенческих реакциях живого существа (и человека, и животных).

Из семи *импринтов*, определенных Тимоти Лири, «выдающимся нейрологом XX в., гарвардским доктором психологии», первые четыре непосредственно связаны с борьбой за выживание и соответствуют личностному уровню «типичного биоробота, жестко зафиксированного в западне заданных рефлексов» [Торчинов 2007: 403]. Три другие программы контролируются правым полушарием головного мозга, практически не освоенным у современного человека. Они определяют его дальнейшую эволюцию. Например, седьмой импринт характеризуется тем, что центр синтеза памяти нейрона ведет диалог с кодом ДНК внутри ядер клеток, отчего возникает, к примеру, эффект переживания прошлых жизней, т. е. идет «процесс чтения генетической информации» [Там же].

В работах доктора Роберта Антона Уилсона идеи исследований Т. Лири получают дальнейшее развитие. К семи названным программам, практически совпадающим с теми, что выявил Лири, добавляется *метафизиологический* контур. Комментируя показания данной программы, так называемого восьмого *импринта* Уилсона, Е. А. Торчинов замечает, что, когда освоен контур метапрограммирования, «человек освобождается от единственной реальности, в которой он был заточен, как в тюремной камере» [Там же].

В контексте концепции шабды модификация «разум» – пашьянти – является продвинутой программой правого полушария коры головного мозга, уровень мадхьяма («рассудок») связан с левым полушарием. Для него характерны мыслительно-логические операции и анализ эмоциональных проявлений, чувствований и желаний. Он соотносится с третьим и низшим, семантическим (вербальным) импринтом, сопряжен с тонкими мышцами гортани, с правой рукой и коррелирует с параметром «понятие». Именно с данным свойством когниции склонно отождествлять себя «Я», *душа* («Я мыслю, и, следовательно, существую»). «Благодаря этой программе человек учится коммуникации посредством знаков и осваивает житейскую логику: вешает ярлыки на *пристрастно* воспринимаемый (через программы выживания) мир. Ментальное конструирование – моделирование и парадигмы – связано именно с этой программой» [Торчинов 2007: 410]. Очевидно, что ИСС поддерживаются высшими импринтами, доступными компетенции правого полушария, и являются своеобразной проекцией «многослойной» реальности.

Таким образом, результаты исследования ИСС позволяют говорить о своеобразной верификации древних и ряда современных концепций западной и восточной онтологии. Онтологический подход к изучению названного феномена, основанный на модели *сверхчувственного звука*, структурируя реальность, указывает на соотнесенность ее модулей с демаркацией состояний сознания (ИСС).

## ЛИТЕРАТУРА

Антонова 2011 – Антонова Н. И. Концепт имплицитной реальности: опыт онто-гносеологического анализа. LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2012.

Бургиньон 2001 – Бургиньон Э. Измененные состояния сознания // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М.: Смысл, 2001. С. 405–461.

Ерьско 2008 – Ерьско М. Н. Язык религии в учении Э. Кассирера: философско-когнитивный дискурс // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2008. №5. С. 93–109.

Захарян, Пивоваров 2006 — *Захарян Т. Б., Пивоваров Д. В.* Сакральный символ в языке религии. Екатеринбург: УрГУ им. А. М. Горького, 2006.

Зильберман 1998 — *Зильберман Д. Б.* Генезис значения в философии индуизма. М.: Эдиториал УРСС, 1998.

Кассирер 2002 — *Кассирер Э.* Философия символических форм. В 3 т. Т. 1. Язык. М., СПб.: Университетская книга, 2002.

Костецкий 1996 — *Костецкий В. В.* Человек в экстазе. Опыт философского познания. Тюмень: ТМК, 1996.

Краткий словарь когнитивных терминов 1997 — Краткий словарь когнитивных терминов / Под общ. ред. Е. С. Кубряковой. М.: МГУ, 1997.

Кучеренко, Петренко, Россохин 1998 — *Кучеренко В. В., Петренко В. Ф., Россохин А. В.* Измененные состояния сознания: психологический анализ // Вопросы психологии. 1998. № 3. С. 70–78.

Людвиг 2003 — *Людвиг А.* Измененные состояния сознания // Измененные состояния сознания / Под ред. Ч. Тарта. М.: ЭКСМО, 2003. С. 14–37 // [URL]: <http://www.altstates.net/ludwig/ludwig-asc-1969>.

Петренко, Кучеренко 2008 — *Петренко В. Ф., Кучеренко В. В.* Медитация как форма непосредственного познания. // Вопросы философии. 2008. № 8. С. 83–101.

Сокол 2005 — *Сокол В. Б.* Онтология сверхчувственного аспекта «Слушания» в европейской и ведической традициях. Дисс. канд. филос. наук. Тюмень: ТГУ, 2005.

Торчинов 2007 — *Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007.

Флоренский 1993 — *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993.

Шримад Бхагаватам 1994 — Шримад Бхагаватам. М.: ВВТ, 1994

Эндрюс 2004 — *Эндрюс Т.* Сакральные звуки. СПб.: Будущее Земли, 2004.

**ПСИХОТЕХНИКА И ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ  
В КОНТЕКСТЕ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКИ  
(на примере «Бхагавадгиты»)**

Мало-помалу психология приходит к сознанию (или приходит в сознание), что именно сознание должно стать одним из главных предметов ее изучения.

*В. П. Зинченко<sup>1</sup>*

Но ты не сможешь увидеть Меня просто своими нынешними глазами. Я дарю тебе божественное зрение. Узри же Мое мистическое могущество.

*«Бхагавадгита» (XI. 8)*

*Введение*

Настоящая работа является продолжением цикла проводимых нами исследований классической традиционной культуры Индии и, в первую очередь, «Бхагавадгиты», как важнейшей ее системообразующей составляющей. В наших предыдущих работах [Асташкевич 2008, 2012] исследовались онтологические, логико-рациональные, коммуникативные, космологические и другие особенности «Бхагавадгиты». Данная работа посвящена изучению различные научных, философских и культурных аспектов проблемы психотехники и измененных состояний сознания (ИСС) на материале «Бхагавадгиты» в широкой перспективе постнеклассической науки [Степин 2009]. Цель работы состоит в том, чтобы: 1) исходя из анализа нарративного и когнитивного содержания «Бхагавадгиты», выделить и сформулировать ее основные психологические особенности с точки зрения современных проблем общей и прикладной психологии; 2) систематизировать когнитивные и эвристические

---

<sup>1</sup> См.: [Зинченко 2011: 85].

ресурсы этого текста с точки зрения разработки методологии современной постнеклассической науки, философии и культуры.

### *Основные методологические принципы исследования*

Вначале сформулируем основные методологические и мотивационные принципы настоящего исследования. Во-первых, это исследование, с нашей точки зрения, следует проводить в широкой перспективе психологической науки, не ограничиваясь только прикладными ее направлениями. Во-вторых, учитывая специфику предмета и ее несомненную актуальность для решения современных научных проблем, такое исследование не может быть ограничено только областью психологии, но неизбежно должно носить междисциплинарный характер и опираться на современные идеи и методики других областей науки. В-третьих, по своему ценностно-мировоззренческому и содержательно-эпистемологическому характеру такое исследование выходит за рамки как классической, так и неклассической парадигм (деятельной, культурно-исторической, психоаналитической, феноменологической и др.), является по существу постнеклассическим и должно рассматриваться в эксплицированном органическом единстве предмета, метода и ценностно-целевых установок [Степин 2009]. Анализ работ классиков отечественной психологии и ведущих современных психологов и философов [Рубинштейн 1997; Ананьев 2001; Зинченко 2006, 2011; Василюк 2007; Петренко, Кучеренко 2008; Петренко 2010; Хоружий 2005] убедительно показывает необходимость такой широкой исследовательской парадигмы.

В настоящей работе при исследовании нарративного и когнитивного содержания «Бхагавадгиты» мы опирались на предложенный в нашей предыдущей работе коммуникативно-действенный подход к изучению традиционной культуры [Асташкевич 2008]. Для решения поставленных в настоящей работе задач нами было проведено текстологическое, герменевтическое, логико-эпистемологическое, кросс-культурное и кросс-дисциплинарное исследование нарративного и когнитивного содержания текста. В ходе рабо-



ты над статьей мы опирались на академический литературный перевод «Бхагавадгиты» [Махабхарата 2009]<sup>1</sup>, литературный и словный перевод [Bhaktivedanta Swami Prabhupada 1989] и подробный грамматический перевод [Бхагавадгита 2004].

И еще одно замечание, касающееся терминологии. Репрезентативная база термина «психотехника», появившегося в рамках неклассической науки, до сих пор в значительной мере вписана в деятельно-операционалистский, техницистский контекст. Это приводит к необходимости существенного уточнения этого термина при переходе к постнеклассической парадигме. Здесь можно обратиться к этимологии самого термина «психотехника», происходящего от *греч.* ψυχή («душа»), и τεχνικός (от τέχνη) – «искусство, мастерство, умение», что подразумевает широкое и вместе с тем тонкое отношение к предмету. Поэтому, на наш взгляд, целесообразна постановка вопроса о возвращении этому термину изначального этимологического смысла или замене этого термина другим, более современным и более полно отражающим суть термином. Например, в первом приближении, в качестве такового можно было бы использовать термин «постпсихотехника» (ППТ). В дальнейшем в данной работе, главным образом из коммуникативных соображений, мы все же будем использовать старый термин «психотехника», но в расширительном, обозначенном выше смысле.

### *Феноменология психотехники согласно «Бхагавадгите»*

Мы исходили из широкого понимания психотехники как конкретного комплекса психологических приемов воздействия на субъект, учитывая заданный выше постнеклассический контекст. В соответствии с когнитивным и нарративным содержанием «Бхагавадгиты», можно провести следующую феноменологическую классификацию психотехник: 1) по объекту и предмету (образование, воспитание, управление, терапия, ведение войны и др.), 2) по методам (медитация, диалог, коммуникативное общение, demonstra-

---

<sup>1</sup> Отметим, что 18-ти главам «Бхагавадгиты» соответствуют 23–40 главы шестой книги «Махабхараты», называемой «Бхишмапарва».

ция и др., основанные на активности ума, речи и чувств, соответственно) и 3) по ценностно-целевым установкам (например, практики, направленные на освобождение от материальной обусловленности, и практики, направленные на достижения временных материальных результатов, которые, соответственно, можно назвать глобальными (стратегическими) и локальными). Поэтому, несмотря на подобие структур деятельности, в одном случае психотехника может относиться к локальной (кармической), а в другом случае к стратегической (карма-йога) (V. 28, IX. 27)<sup>1</sup> практикам, в зависимости от ее ценностно-целевых установок.

В качестве конкретных примеров психотехник, содержащихся в «Бхагавадгите», можно выделить следующие: управляющая (речь Дурьодханы, I. 2–11); военная (трубный зов перед битвой, I. 12–19); демонстрационная (показ армии стороны противника, I. 25–26); когнитивная (прояснение Кришной таких понятий, как дхарма (II. 31–38, XVIII. 47–48, 66), карма (II. 47–48, IV. 16–20) и др.)<sup>2</sup>; нарративная (повествование Кришны о своих многократных явлениях в этот мир и забвении предыдущих жизней Арджуной, IV. 1–8); феноменологическая (аподиктичные утверждения Кришны, VII. 8–11, X. 20–39)<sup>3</sup>; трансцендентная (показ вселенской формы Кришной, гл. XI); дистанционное восприятие событий битвы Санджаей (XVIII. 74–78) и др. Анализ этих примеров позволяет выделить характерные для «Бхагавадгиты» методологические и аксиологические особенности. По существу, во всех этих примерах подчеркнуто единство методик и ценностно-целевых структур. Например, в конце заключительной главы «Бхагавадгиты» говорится, что способность непосредственно услышать беседу Кришны и Арджуны, находясь совершенно в другом месте (современные Курукшетру и Хастинапур разделяют около 160 км), Санджая получил

---

<sup>1</sup> Здесь и далее в круглых скобках приведены номера текстов из «Бхагавадгиты». Цитирование текстов «Бхагавадгиты» дается по монографии [Бхагавадгита 2004].

<sup>2</sup> Именно потеря ясного понимания этих понятий стало одной из наиболее важных причин экзистенциального кризиса Арджуны (см. II. 6–8).

<sup>3</sup> Например, Кришна говорит: «Я вкус в воде, о сын Кунти [Арджуна]. Я являюсь светом луны и солнца, слогом “Ом” во всех Ведах, звуком в эфире, способностью в людях» (VII. 8).

«по милости Вьясы» (vyasa'prasadaḥ crutavan) (XVIII. 74). То есть эта способность, в определенном смысле, является синергийной.

### *Реконструкция универсальной психологической методики «Бхагавадгиты»*

Основываясь на анализе психологического содержания беседы Кришны (выступающего в роли учителя) и Арджуны (соответственно, ученика), мы реконструировали следующую психологическую методику. Это методика включает в себя: конструирование психологической ситуации, индуцированную смену парадигмы, трансляцию необходимых кодов, формирование структуры рефлексии, саморефлексии и самоактуализации. Развернутая структура этой методики имеет следующий вид (в скобках кратко сформулировано психологическое послание, установка):

1. Конструирование психологической ситуации.
  - 1.1. Конструирование критической ситуации и необходимости выбора (I. 24–25)<sup>1</sup> (что выбрать?).
  - 1.2. Использование имеющихся психологических ресурсов: эмоций (I. 28–37, 47, II. 1) и рассудка (I. 31–45, II. 4–6) (попробуй и посмотрим, что получится).
  - 1.3. Обратная связь, рефлексия, вопрошание (II. 1–10) (вижу, что...).
  - 1.4. Саморефлексия, исчерпание собственных ресурсов, осознание необходимости помощи и обращение за ней (II. 7–8) (помогите).
  - 1.5. Эмпатия, эмоциональный контакт и установление оптимальной эмоциональной (II. 10)<sup>2</sup> (я с тобой).
2. Индуцированная смена парадигмы (II. 11) (взгляни по-другому).

---

<sup>1</sup> Следует обратить внимание на то, что для осмотра армии противника Кришна вывел колесницу и поставил ее прямо напротив Бхишмы и Дроны, учителей Арджуны, с которыми ему предстояло сражаться (I. 25). Эту ситуацию можно охарактеризовать как своеобразное психологическое «зеркало для героя».

<sup>2</sup> В этом тексте говорится, что на устах Кришны, перед тем как он начал давать наставления Арджуне, было: prahasann iva – что-то вроде улыбки.

3. Трансляция необходимых кодов:
- 3.1. Онтологический код (II. 12) (я (ты, они) был, есть и буду (существовать)).
  - 3.2. Ценностно-смысловой код (II. 13–21, гл. IX<sup>1</sup>, гл. XIV<sup>2</sup>, гл. XVIII<sup>3</sup> и др.) (самое важное).
  - 3.3. Семантический код: образы, знаки, символы (II. 22)<sup>4</sup> (это подобно...).
  - 3.4. Практико-методический код (II. 39–51) (вот практическое решение).
  - 3.5. Коммуникативный код (IV. 34) (см. [12]) (наша с тобой связь такая).
  - 3.6. Сверхзадача (VI. 47, IX. 34, XVIII. 65) (я иду в этом направлении).
4. Формирование структуры рефлексии, саморефлексии и самоактуализации.
- 4.1. Потенциальная полнота, обсуждение альтернативных путей (лестница йоги (гл. II–VI)) (ничего не упущено).
  - 4.2. Актуальная полнота (II. 31–32, 38) (у меня уже все есть).
  - 4.3. Эффективность (II. 40) (это действует здесь и сейчас).
  - 4.4. Авторитетность (IV. 1–3) (это авторитетно).
  - 4.5. Верификативность (этим путем прошли многие (bahavaḥ) (IV. 10)) (это проверено).
  - 4.6. Персонализм, доверие и безусловная дружба (XVIII. 63)<sup>5</sup> (ты всегда дорог мне).
  - 4.7. Синергийность (IV. 3, XVIII. 65, 68–69) (мы — одна команда).

---

<sup>1</sup> Глава IX «Бхагавадиты» так и называется «Rājavidyā-gājaguhya-yoga», или «Йога самого возвышенного (букв. царского — gāja) сокровенного знания».

<sup>2</sup> Согласно тексту XIV. 1, в этой XIV-й главе дается самое главное знание среди [всего] знания (jñānānām jñānam uttamam).

<sup>3</sup> О сокровенном (guhya), более сокровенном (guhya-taram) и самом сокровенном (sarva-guhya-tamam) знании (jñānam) говорится в текстах XVIII. 51–54, XVIII. 61–63 и XVIII. 64–66, соответственно.

<sup>4</sup> Например, сравнение тела с одеждой (II. 22), материального мира — с деревом ашваттха (XV. 1–2) и др.

<sup>5</sup> «Тщательно обдумай [все] это, [и затем] как хочешь, так и поступай» (XVIII. 63).

В контексте ценностно-психологического подхода В. П. Зинченко эти составляющие реконструированной психологической методики можно рассматривать как связанные в одной программе акты «субъективации объективного» и «объективации субъективного» с целью настройки различных уровней сознания: онтологического (предметно-деятельного), хромотопического, рефлексивного, ценностного и духовного [Зинченко 2011: 86]. Причем важно отметить взаимопроникновение и синхронность выделенных составляющих, их интегральный характер. Например, известный текст «Бхагавадгиты», повторяющийся почти в точности дважды (IX. 34, XVIII. 65)<sup>1</sup>, одновременно задает все необходимые коды и формирует структуры рефлексии, саморефлексии и самоактуализации. Это утверждение Кришны оперирует различными уровнями сознания (по В. П. Зинченко) и задает программу, осуществляемую системно, посредством тела, психики и речи. Такое понимание психологической интегральности созвучно подходу В. П. Зинченко, согласно которому «сознание, благодаря наличию разных образующих, рассматривается не линейно, а как гетерогенез, не последовательно, а как единый синхронистический акт» [Зинченко 2006: 207].

Исходя из такого понимания и используя семантику теории динамики нелинейных систем, реконструированная методика может быть рассмотрена в соответствующих терминах: открытая система – возмущение – диссипация – хаос – бифуркация – фазовый переход – аттрактор – синергия – самоорганизация, где фазовым пространством выступает множество возможных психических состояний. Как следует из нарративного и когнитивного содержания «Бхагавадгиты», реконструированная методика может не приводить сразу к измененным состояниям сознания (см. далее), а постепенно формировать ценностно-целевые структуры, создавая предпосылки и конструируя последующие направленные кумулятивные изменения сознания, включая ИСС. Следует отметить, что в реконструированной методике доминирующая роль отводится

---

<sup>1</sup> «Стань тем, чей ум [сосредоточен] на Мне, будь Моим преданным, стань поклоняющимся Мне, кланяйся Мне. Таким образом, [ты], несомненно, придешь ко Мне – истинно обещаю тебе. Ты являешься очень дорогим для Меня» (XVIII. 65).

активации и настройке ценностного и духовного уровней сознания, что также подчеркивает В. П. Зинченко [Там же: 94].

Таким образом, мы видим, что беседа Кришны и Арджуны, с точки зрения ее психологического содержания, задает довольно универсальную, вариативную, практико-ориентированную и результативную психотехническую методику, актуальность которой со времен этой беседы ничуть не уменьшилась. Единственное требование к практической реализации этой методики, в соответствии с «Бхагавадгитой», это наличие: квалифицированного учителя (IV. 34), духовной преемственности (paraṃpara) (IV. 2) и удовлетворения от учебы (tṛptiḥ) (X. 18) или осознания своего невежества (dharma-sammūḍha-cetāḥ) и необходимости учиться (II. 7). С точки зрения теории коммуникативного действия (Ю. Хабермас) [Хабермас 2004], квалификация учителя подразумевает широкое видение различных перспектив (ситуации действия и речи, мировых перспектив и перспектив говорящего) и способность транслировать необходимые ориентационно-координационные установки (см.: [Асташкевич 2008: 534]. На примере «Бхагавадгиты» мы видим в лице Кришны как раз такого учителя, демонстрирующего единство теории и практики.

### *Динамика сознания и ИСС в контексте «Бхагавадгиты»*

Прежде чем подойти к вопросу о содержании и генезисе ИСС, рассмотрим более общий вопрос о динамике сознания. Выше мы уже отмечали гетерогенный, синхронистический характер этой динамики. Исходя из нарративного и когнитивного содержания «Бхагавадгиты», мы провели классификацию изменений состояний сознания («фазовые переходы») и выделили следующие типы этих изменений: 1) биофизические (реинкарнация), 2) ценностно-мировоззренческие (соответствующие смене модусов: tamas, rajas, sattva), 3) йогические (осуществляемые целенаправленной практикой йоги: jñāna, dhyāna, bhakti). «Бхагавадгита» дает богатый материал для описания и анализа внутренних и внешних признаков этих состояний и психотехнических особенностей их осуществле-

ния. Поскольку все восемнадцать глав «Бхагавадгиты» называются йогами: «Arjuna-viśāda-yoga», «Saṁkhya-yoga», «Karma-yoga» и т. д., можно заключить, что каждая из этих глав раскрывает определенное состояние сознания, и каждой из них соответствуют определенные конкретные методы и практики, в том числе и психотехнические в широком, постнеклассическом понимании.

Теперь перейдем к обсуждению собственно ИСС. Как правило, имеющиеся определения ИСС [Измененные состояния сознания и культура 2009] включают следующие понятия: 1) нормальное психическое состояния, 2) воздействие на психику, 3) реакция на внутренние или внешние изменения, 4) изменение организации психики (структура, содержание, формы, функции), 5) наличие рефлексии или саморефлексии этих изменений. Исходя из такого широкого понимания ИСС, нами выделено несколько примеров ИСС в «Бхагавадгите»: экзистенциальный кризис Арджуны (гл. I–II), реакции участников битвы на трубный зов перед самой битвой (I. 12–19), видение Арджуной вселенской формы (гл. XI), экстаз Санджай (XVIII. 74–78) и др. Был рассмотрен контекст и психотехнические особенности этих ИСС и отмечена важность не только порождающих их психотехнических программ, но и необходимость таких субъективных факторов как: развитая способность рефлексии и саморефлексии, парадигмальность восприятия, наличие ситуации бифуркации этой парадигмальности, повышенная интенциональная и интерсубъективная активность сознания, открытость миру, развитые коммуникативные структуры сознания.

### *Видение вселенской формы как пример ИСС*

В качестве примера ИСС проанализируем видение вселенской формы (viśva-rūpa) Арджуной, описанное в XI главе «Бхагавадгиты», которая так и называется «Viśva-rūpa-darśana-yoga». Особенность этого видения состоит в следующем: 1) индуцированный (не спонтанный) характер этого видения, поскольку оно было сознательно и целенаправленно явлено Кришной; 2) необходимость особой способности восприятия, божественного зрения (divyam-

caḥṣuḥ), которое опять же было даровано (dadāmi) Кришной (XI. 8); 3) предельная пространственная нелокальность (eka-stham jagat) (XI. 8); 4) наличие дискретной структуры (pravibhaktam anekadhā) (XI. 13)<sup>1</sup>; 5) сложная динамическая структура (говорится, что Арджуна увидел в одном месте все исторические события прошлого настоящего и будущего вселенной); 6) психологическая нелокальность (говорится, что Арджуна увидел все то, что только можно захотеть увидеть (draṣṭum iṭṭhasi, XI. 7)); 7) необыкновенное, чрезвычайно интенсивное сияние (bhāsaḥ) созерцаемой вселенской формы, подобное одновременному сиянию тысяч солнц (divi sūrya-sahasraya) (XI. 12); 8) сложная, противоречивая гамма переживаний Арджуны и телесных трансформаций: изумление (vismaya, XI. 14); дрожь (veraṃāna), испуг (bhīti, XI. 35), смятение (pravyathita), радость (hr̥sti, XI. 45) и др.; 9) сохранение рациональной структуры восприятия, мышления и выражения (молитва Арджуны, XI. 35–46)). Следует отметить сложную, интегральную, гетерогенную, синхронистическую, «нелинейную» динамическую структуру этого психологического опыта (см. выше).

### *Вселенская форма и концепция квантового сознания* *М. Б. Менского*

Пример с видением вселенской формы интересно рассмотреть в контексте концепции квантового сознания [Менский 2007]. Эта концепция основана на многомировой интерпретации квантовой механики Эверетта (Hugh Everett). Согласно этой интерпретации, все возможные альтернативы квантово-механических сценариев реально осуществляются в Большой Вселенной (multiverse), причем каждая отдельная альтернатива реализуется в «своем мире», или единичной вселенной (universe)<sup>2</sup>. М. Б. Менский делает

---

<sup>1</sup> Эта дискретность, причем не только пространственная, но и эмпатическая, видения вселенской формы принципиально отличает это видение от безличной медитации [Петренко, Кучеренко 2008: 98].

<sup>2</sup> В контексте многомировой интерпретации квантовой механики и проблемы существования «параллельных вселенных» интересно отметить то, что о существовании бесчисленного множества вселенных также говорится в текстах «Брахма-сам-



акцент на том, что именно сознание играет активную роль и разделяет различные квантово-механические альтернативы, выбирая мир, в котором живет. М. Б. Менский отмечает, что предложенная им концепция позволяет подойти к объяснению таких феноменов, как свобода воли, необходимость сна, как «возможность заглянуть в “другие альтернативы” и выбрать наилучшую», появление “творческого озарения”, ведущего к открытию, наблюдение событий, которые естественным образом могли бы произойти лишь с чрезвычайно малой вероятностью (т. н. “вероятностные чудеса”)» [Менский 2007: 422]. Он также отмечает, что «ощущение хода времени происходит в сознании, которое производит различие между настоящим, прошлым и будущим. <...> Момент настоящего выделен тем, что в этот момент для субъекта происходит выбор альтернативы, которую в ближайшем будущем будет воспринимать его сознание» [Там же: 423]. Отметим, что подход М. Б. Менского в полагании принципов динамизма, активности и телеологичности сознания, а также полагании альтернативности выбора созвучен учению «Бхагавадгиты» (например, см. тексты VIII. 6, IX. 25).

В контексте этой концепции М. Б. Менского вселенскую форму, увиденную Арджуной, можно рассматривать как такую чрезвычайно маловероятную «альтернативу», выбранную им и реализованную Кришной, олицетворенным временем (*kālo 'smi*, XI. 32), как пример своего рода квантового коммутативного действия. Здесь важно подчеркнуть, что концепция М. Б. Менского оперирует только понятием сознания, тогда как «Бхагавадгита» говорит и об индивидуальном сознании души (*ātma*), и о сверхсознании сверхдуши (*paramātma*, XIII. 23), источника памяти (*smṛtiḥ*), знания (*jñānam*) и забвения (*apohanam*, XV. 15). Кришна как источник сверхсознания (X. 20, XVIII. 61) выступает и источником вселенской формы (XI. 48). Таким образом, можно сделать вывод о том, что онтологическая система «Бхагавадгиты» является, в определенном смысле, более развитой и богатой, чем онтология, используемая

---

хиты» (V. 47–49), «Чайтанья-чарита-амриты» (Мадхья. XX. 278–281) и др. Для сравнения в статье [Linde, Vanchurin 2010], недавно опубликованной в одном из ведущих научных журналов по физике «Physical Review», авторы в качестве одной из возможных оценок числа вселенных приводят значение 1070.

Менским. Эта структурная онтология сознания «Бхагавадгиты» открывает возможность для оперирования более богатой онтологической картиной психологии, в частности, за счет введения понятия онтологической памяти и полагания принципа историзма индивидуального сознания с последующим рассмотрением динамических индивидуальных и социологических аспектов сознания в широкой перспективе времени.

### *Заключение*

На примере «Бхагавадгиты» проанализированы понятия психотехники и ИСС в контексте современных концепций психологии (ценностно-психологический подход), философии (постнеклассическая рациональность, теория коммуникативного действия) и физики (динамика нелинейных систем, квантовая физика). Исходя из проведенного исследования, можно сделать вывод о значительных когнитивных и эвристических ресурсах «Бхагавадгиты», открывающих возможность для понимания и конструирования более сложных динамических моделей сознания, формирования нового проблемного поля общей и прикладной психологии и проведения широких междисциплинарных исследований для решения современных постнеклассических проблем науки, культуры и философии.

### ЛИТЕРАТУРА

Ананьев 2001 — *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. СПб., 2001.

Асташкевич 2008 — *Асташкевич С. А.* Коммуникативно-действенный подход к изучению традиционной культуры (на примере «Бхагавадгиты») // Пятые Торчиновские чтения. СПб., 2008. С. 529–536.

Асташкевич 2012 — *Асташкевич С. А.* «Бхагавадгита» в контексте современных проблем науки и философии: понятие времени (от онтологии до археологии) // Материалы V Всероссийской научной конференции с международным участием «“Бхагавад-гита” в истории и в современном обществе». Томск, 2012. С. 159–171.

Бхагавадгита 2004 — Бхагавадгита / Пер. Харидева Даса. М., 2004.

Василюк 2007 — *Василюк Ф. Е.* Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. 2007. № 1. С. 80–92.

Зинченко 2006 — *Зинченко В. П.* Сознание как предмет и дело психологии // Методология и история психологии. 2006. Т. 1. № 1. С. 207–231.

Зинченко 2011 — *Зинченко В. П.* Ценности в структуре познания // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 85–97.

Измененные состояния сознания и культура 2009 — Измененные состояния сознания и культура: основные проблемы и направления исследования в современной психологии. Хрестоматия / Сост. О. В. Гордеева. СПб., 2009.

Махабхарата 2009 — Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва / Пер. с санскр., предисл., статья и коммент. В. Г. Эрмана. М., 2009.

Менский 2007 — *Менский М. Б.* Квантовые измерения, феномен жизни и стрела времени: связи между «тремя великими проблемами» (по терминологии Гинзбурга) // Успехи физических наук. 2007. № 4. С. 415–425.

Петренко, Кучеренко 2008 — *Петренко В. Ф., Кучеренко В. В.* Медитация как форма непосредственного познания // Вопросы философии. 2008. № 8. С. 83–101.

Петренко 2010 — *Петренко В. Ф.* К проблеме психологии сознания // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 57–74.

Рубинштейн 1997 — *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. М., 1997.

Степин 2009 — *Степин В. С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009. С. 249–295.

Хабермас 2004 — *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001.

Хоружий 2005 — *Хоружий С. С.* Очерки синергичной антропологии. М., 2005.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada 1989 — *A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada.* Bhagavad-gita As It Is. 2<sup>nd</sup> ed. Bombay, 1989.

Linde, Vanchurin 2010 — *Linde L., Vanchurin V.* How many universes are in the multiverse? // Physical Review D. 2010. V. 81. № 8. P. 083525 (11 pp.).

**ПОНЯТИЕ «ПСИХОТЕХНИКА»:  
ИСТОРИЯ, КРИТИКА И АЛЬТЕРНАТИВЫ**

*Загадка «психотехники»*

Происхождение термина «психотехника», вынесенного в название этой конференции, загадочно. Е. А. Торчинов, наиболее активно использовавший это понятие, ссылается на В. И. Рудого и Е. П. Островскую как на исследователей, которые ввели его в научный оборот [Торчинов 2000: 29]. Речь, конечно, идет об их статье 1987 г. «О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем». При исследовании таковых они предложили выделить три уровня индийских религиозно-философских систем — уровни «религиозной доктрины, психотехнической практики и собственно философии», причем «психотехнический опыт служил первичной основой как собственно религиозно-идеологической, так и философской рефлексии» [Рудой, Островская 1987]. Однако и в этой статье не дается сколько-нибудь объемного обоснования введения этого термина: авторов в первую очередь интересовала философская составляющая индийских систем, и выделение двух других компонентов было необходимо для того, чтобы отличить от них собственно индийскую философию, исследованием которой они и занимались.

Похоже, однако, что этот термин бытовал в востоковедческой среде и до статьи Рудого и Островской. Упоминания его в том же смысле встречаются в книге Пятигорского и Мамардашвили «Символ и сознание», изданной в Израиле в 1982 году [Мамардашвили, Пятигорский 1982: 24, 111, 112]. Но и здесь мы не находим «введения» этого термина с четким его определением; создается впечатление, что авторы употребляет слово из обыденного лексикона, хорошо знакомое читателям.

В том же смысле, что и в востоковедении, термины «психотехника» и «психотехнология» используются в ряде восточноевропей-

ских психологических и окоlopsихологических систем, возникших в конце 80-х — начале 90-х, но до того в психологии эти термины в интересующем нас значении не встречаются. Скорее всего, наиболее раннее употребление этого слова в данном смысле в окоlopsихологическом контексте — это книга «Психотехнические игры в спорте» [Цзен, Пахомов 1985]. В конце 80-х — начале 90-х это слово входит в советское востоковедение<sup>1</sup> и психологию, но эти процессы независимы друг от друга: востоковеды не опираются на какую-либо школу психологии или психотерапии, равно как и психологи не ссылаются на востоковедов. Также это слово не заимствуется из иностранных источников: в таком значении на других языках оно не употреблялось.

Автор данной статьи опросил несколько ученых, достаточно активно пользующихся словом «психотехника». Буддолог, будучи спрошен, ответил, что не может вспомнить происхождения этого слова. Индолог сказал, что термин был заимствован из трансперсональной психологии; однако и это не так: западные трансперсональные психологи не использовали этот термин. Философ ответил, что в 70—80 гг. слово «психотехника» присутствовало в обыденном русском языке, а то, что сейчас это слово воспринимается как редкое, связано с тем, что оно частично вышло из употребления.

По всей видимости, именно его присутствием в обыденном языке можно объяснить независимое и синхронное введение его в оборот в петербургском востоковедении и в нескольких направлениях психологии. До второй половины 1980 гг. его употребление в востоковедении и психологии сдерживалось комплексом научных традиций и советской идеологии. В то же время у ряда востоковедов интерес к религиозному деланию однозначно присутствовал, как и его рефлексия, и начиная с конца восьмидесятых годов они получили возможность выразить свою рефлексия в научных рабо-

---

<sup>1</sup> В первую очередь, в буддологию и индологию и, позже и в гораздо меньшей степени, в синологию и япониистику. Остальные области востоковедения остались не затронуты.

тах, введя в научный оборот бывшее ее частью понятие «психотехника».

### *История «психотехники»*

Существовала, однако, и другая «психотехника» — ветвь психологии начала XX в. По определению Владимира Тольца, в нее входили «психология труда, проблемы профессионального отбора и обучения, рационализация труда, борьба с профессиональным утомлением, создание психологически обоснованных конструкций машин и инструментов, психическая гигиена, психология воздействия (плакат, реклама, кино)» [Тольц 2006]. Другими словами, в данном случае слово «психотехника» — это психологические аспекты организации труда и производства.

Эта психотехника была распространена в континентальной Европе (и в СССР). Психотехника как психология труда в 1930-х годах испытала кризис, и сошла со сцены после Второй мировой войны, а в Советском Союзе она была ликвидирована административно в 1936 г.

Существовала и еще одна, третья «психотехника». Этим словом (точнее, словом «psychotechnique») в англоязычных источниках иногда называют то, что мы знаем как «систему Станиславского» [Binnerts 2012: 237–238]. Действительно, К. С. Станиславский в своих сочинениях также использует слово «психотехника». Среди приемов психотехники Станиславского — самопроверка на наличие мышечных зажимов и работа над их расслаблением, вспоминание некоторых образов для вызова нужных в конкретный момент актерской игры переживаний<sup>1</sup>. Это уже намного больше соответствует знакомым нам представлениям о психотехнике.

Но откуда сам Станиславский взял это слово? К счастью, у нас есть его собственное свидетельство. В черновике речи от 1928 г. Константин Станиславский пишет: «Все это привело меня к тому, что называется у нас “система Станиславского”. Здешние психологи, не согласные с этим названием (Челпанов), прозвали это пси-

---

<sup>1</sup> Описание актерской психотехники Станиславского см.: [Филатов 2008].

хотехникой актера» [Станиславский 1959: 244]. Упомянутый здесь Георгий Челпанов, ведущий советский психолог тех времен, вряд ли бы мог использовать это слово в смысле, отличном от общепринятого на тот момент, то есть под «психотехникой» он скорее всего подразумевал психологические аспекты организации труда актеров. Вероятно, в том же смысле это слово начал использовать и Станиславский, часто уточняя: психотехника актера, актерская, артистическая психотехника, психотехника искусства. Психотехника Станиславского, по-видимому, — это все еще «психологические аспекты организации актерского труда». Однако в связи со спецификой этой профессии и особенностями подхода Станиславского (а он консультировался с психологами, интересовался йогой — и даже начал использовать слово «прана» в своих сочинениях<sup>1</sup>), значение термина «психотехника» начало сдвигаться. И вполне возможно, что для актеров, для учеников Станиславского, редко слышавших это слово в других контекстах, «психотехника» могла уже означать «приемы работы над собой». Тем более для послевоенных читателей книг К. С. Станиславского, не знакомых с довоенной школой психологии труда, «психотехника», которая в этих книгах описывается как определенные методики вызывания переживаний, расслабления телесных зажимов, скорее всего имела бы смысл набора приемов для временного или постоянного изменения своей психики.

Система Станиславского была достаточно крупным явлением в советской культуре, и, без сомнения, какие-то ее элементы могли входить в общее употребление. Заимствованию понятия «психотехника» из системы Станиславского могли способствовать те люди, которые входили и в театральное сообщество, и в эзотерические круги. Например, таким человеком была актриса Конкордия Антарова, которая издала записи бесед Станиславского, и в то же время написала несколько теософских сочинений.

Наукообразность слова «психотехника» способствовала его вхождению в советскую культуру, а затем и в науку в конце 80-х годов. Пишущий о «психотехнике» автор подразумевает действи-

---

<sup>1</sup> О влиянии йоги на К. С. Станиславского см.: [Черкасский 2013].

ность психотехник, выделяя их таким образом из массива религиозных практик, действенность которых в целом он либо не признает с позиции (методологического) атеизма, либо считает ее не познаваемой научно с позиции (методологического) агностицизма.

### *Критерий психологической правдоподобности*

Имеет смысл постараться понять, как выделяется то, что называется психотехникой, из всего массива явлений, относящихся к религиозным практикам и религиозным переживаниям. На мой взгляд, один из критериев, которыми пользуется Е. А. Торчинов в своей книге, — это правдоподобность действенности практик с точки зрения современной психологии.

Так, в частности, отсекается значительная часть сотериологии, к примеру, вера и таинства как путь к спасению в христианстве. Вместе с этим исключается и ряд практик, которым религии приписывают не только сотериологический, но и «психологический» эффект, но которые слишком уж не похожи на методики психотерапии или трансперсональной психологии.

К примеру, в отношении христианского монашества говорится о том, что в очищении души от пороков значительную роль может играть следование монастырской дисциплине, послушание, а в раннем буддизме в контексте пути к освобождению подчеркивается важность «хорошей дружбы», общения с «хорошими людьми» и «мудрецами». Подобные утверждения можно встретить и в отношении «психологических» эффектов следования этике; в рамках «психотехнизма» они, однако, не рассматривались.

Также в традициях, входящих в теистические религии, можно встретить утверждения о том, что в духовном делании окончательное достижение не является плодом личных усилий человека. При описании же этих традиций как набора «психотехник» такие результаты приписываются именно психотехникам. И раз уж часть утверждений традиции относительно действенности психотехник принимается на веру, то эта смена интерпретации заслуживает обсуждения как отдельная проблема; этого, однако, не происходит.



## *Критерий вхождения в измененные состояния сознания*

Е. А. Торчинов использовал представления трансперсональной психологии для классификации результатов традиционных психотехник, и, как кажется, идея психотехники несет на себе несколько родимых пятен, доставшихся ей по наследству от трансперсонального движения. Психотехника рассматривается как набор некоторых действий, вводящих в «измененные состояния сознания» (ИСС). Это описание достаточно точно подходит для тех практик, на основе которых сформировалась трансперсональная психология — когда принятие психоактивного вещества или холотропное дыхание действительно вводило в ИСС.

Однако при наложении этого представления на религиозные практики из рассмотрения исключается значительная часть явлений, которая присутствует в религиях, но не имеет аналогов в трансперсональной психологии, а именно — практики, направленные не на краткосрочное изменение, а на длительную работу над собой, и не на временный, а на постоянный результат. В целом речь идет о систематической работе по устранению одних качеств (пороков, страстей в христианской терминологии) и развитию других (добродетелей).

Достаточно сильным допущением является и утверждение о том, что «состояния сознания», связанные с религиозным деланием, соответствуют тем, которые испытывают под влиянием ЛСД и холотропного дыхания. Хотя у них и можно заметить некоторые общие черты, однако видны и отличия. Возможно, из-за такого несоответствия переживаний, полученных после принятия ЛСД, и описаний переживаний в рамках самих религий, в заключении к своей книге Е. А. Торчинов не применяет трансперсональную классификацию переживаний, и вводит несколько собственных классификаций, основанных уже на утверждениях самих традиций.

Если и трансперсональная психология, и «карты сознания» религиозных систем являются систематизацией личного опыта, тогда также не вполне понятно, в чем заключается преимущество транс-

персональной психологии перед ними (за исключением ее частичной включенности в научную среду<sup>1</sup>), и почему как базовую классификацию необходимо брать именно «базовые перинатальные матрицы» Грофа, а не одну из религиозных карт<sup>2</sup>.

### *Адекватность «техники»*

Наконец, можно постараться выяснить, насколько слово «техника» само по себе соответствует рассматриваемому классу явлений, и как именно оно представляет их. «Психотехника» представляется чаще всего как некоторая заданная последовательность шагов, — и это отражено не только в описании «психотехник», но и в самом языке: как характерный пример здесь можно привести словосочетание «психотехническая процедура». Так чаще всего описывается организованная деятельность в нашей, современной европейской культуре, однако в истории формы знания и способы его передачи могли отличаться. К примеру, вряд ли кто-нибудь сможет назвать «процедурой» дзэнский диалог с его непредсказуемостью: это больше напоминает искусство, нежели технику. Также и описание практики в раннем буддизме с множественными методологическими развилками мало похоже на «психотехнику». В качестве мысленного эксперимента здесь также можно предложить вообразить себе, в каком виде предстали бы называемые «психотехникой» вещи, если назвать их «культурой», «искусством», «методологией» и т. д.

В силу рассмотрения «психотехники» как неких процедур от взгляда ускользают еще несколько аспектов религиозных практик. Речь идет прежде всего об обучении распознаванию, различению оттенков своей душевной жизни, отслеживанию психических процессов. С этим связан и другой не рассматриваемый аспект, а именно процесс научения практикующего, дидактика, процесс передачи знания и умений в рамках традиции от учителя к ученику.

---

<sup>1</sup> О частичной включенности трансперсональной психологии в психологическую науку в целом см.: [Ruzek 2007].

<sup>2</sup> Подобные попытки, кстати, предпринимались: [Smart 1993].

В целом, с точки зрения гуманитарных наук, хорошо было бы создать общее описание традиций и практик, не накладывая заранее готовую модель классификации видов опыта и практик, а находя параллели, общие черты, схожие элементы в самоописаниях духовных путей различных традиций, чтобы выработать аппарат для описания этих систем.

### *Попытка установления границ*

Рассмотрев то, как был выделен объект «психотехника», и то, с какой познавательной позицией он связан, можно попробовать выделить объект, более сообразный тому ряду явлений, на которые пытается указать «психотехника». На данном этапе нет необходимости давать объектам какие-либо имена, однако имеет смысл обозначить некоторые границы.

Прежде всего, рассматриваемый ряд явлений имеет отношение к опыту и к изменениям в человеке, связанным с религиозной практикой. Даже на повседневном уровне, без сомнения, воцерковленный православный, квакер, последователь харизматической церкви – все они заметно отличаются друг от друга особенностями своей эмоциональной, душевной жизни. Некоторая рефлексия таких особенностей душевной жизни нередко присутствует в самих религиозных традициях; но иногда эта рефлексия приобретает систематический характер, и еще большее внимание уделяется тому, как можно способствовать таким изменениям. Развивая эту идею, можно наметить три критерия выделения интересующей нас области:

1) В традиции говорится о некоторых изменениях, происходящих в самом человеке, в его личности при этой его жизни, которые связываются с практикой данной традиции;

2) Утверждается, что эти изменения (или часть из них) происходят в связи с внутренними, «психическими» действиями человека (связанными с эмоциями и чувствами, вниманием, волей, воображением, мыслью, способом восприятия, наблюдением своей душевной жизни и т. д.);

3) Рекомендуется регулярная практика таких действий, упражнение в них; такие действия также достаточно разнообразны, как и декларируемые результаты.

Традиции, подпадающие под эти критерии, обнаруживают значительный ряд сходств, никак не выводимых из заданных критериев. Общим знаменателем этих систем может быть нечто вроде «совершенствуясь в нравственности, устраняя склонность к злости и пристрастию, человек приближается к бесстрастию, спокойствию и счастью, движется от замутненного восприятия к истинному познанию». Нередко такие системы будут выстроены в виде последовательности упражнений или состояний.

Эти небанальные совпадения позволяют говорить о таких системах самопреобразования как об одной из частей человеческой культуры, для которой характерны свои закономерности. В качестве сравнимых явлений здесь можно привести пример традиций искусств и ремесел. Понятно, однако, что при некоторой схожести с ними, эта область культуры отлична от них в том, что ее действие направлено в первую очередь на самого человека, а не на создание внешних объектов; она обещает привести к вершинам опыта и подчиняет себе все стороны жизни человека, занятого ею.

### *Традиционная рефлексия*

Вслед за обозначением ориентиров можно перечислить то, что по этому поводу уже было сказано. Концепция психотехники — это, конечно, не единственный подход, изобретенный в современной европейской культуре для рассмотрения этого класса вещей, — не говоря уже о тех культурах, в которых такие практики и системы занимают более заметное место.

Во-первых, можно обратить внимание на представления о практиках, принадлежащие самим традициям. Конечно, речь идет о таких известных понятиях, как «индийская йога» или «христианская аскетика». Однако внимания заслуживают и менее известные понятия, такие как, например, *bhāvanā* (пали, санскр. — «создание», развитие, возвращение [качеств]) в буддизме.

Также следует обратить внимание на то, как такие традиции оценивали друг друга. Бывает так, что одна заявляет, что упражнения другой вредны, либо что они не имеют сотериологического значения. В других случаях они говорят о том, что достижения, возможные в других традициях, соответствуют более низким состояниям, достигаемым в рамках своей традиции. Иногда можно встретить описания, в которых несколько традиций рассматривается как более-менее равноценные, как, к примеру, в случае с индуистскими классификациями видов йоги.

Особенно интересно сравнение в «Йога-дришти-самуччае» («Собрание воззрений [различных школ] йоги») джайнского автора Харибхадры (предположительно VIII в. н. э.), в котором проводятся параллели между ступенями нескольких школ йоги (джайнской, буддийской, индуистской, в том числе йоги Патанджали) [Chapple 2003]. Если вспомнить теорию полиморфизма, то можно отметить, что в этом тексте сравнивается именно психотехническая составляющая даршан, в отличие от таких произведений, как «Сарвадаршана-санграха» или «Дабистан-и-мазахиб».

Особо интересны редкие сравнения традиций, существовавших в разных культурных средах. Аль-Бируни (XI в. н. э.), рассказывая об одной из версий йоги Патанджали, в качестве параллелей приводит цитаты из неоплатоников и суфиев. К примеру, он пишет: «Тем же путем, что и [книга] “Патанджала”, следуют суфии в учении о полной поглощенности созерцанием Истины [то есть бога]...» [Бируни 1995: 114].

### *Научная рефлексия: религиоведение*

Далее, можно перечислить западные подходы к описанию этого класса явлений. Таких попыток было сделано немало, они принимались в рамках психологии и нейрофизиологии, религиоведения, философии, междисциплинарных исследований и околонаучных движений, однако добивались они только ограниченной известности. Таким образом, эта часть статьи представляет собой

попытку собрать библиографию ключевых работ о традиционных способах изменения себя.

Во-первых, существуют описания подобных вещей в рамках исследований отдельных религий, — в таких случаях исследователи, как правило, не заботятся о теоретической базе своей работы, а просто описывают уже имеющийся материал системы. Здесь можно привести примеры из исследований раннего буддизма и других индийских религий. В Великобритании о буддийской медитации (в палийской традиции) писали Эдвард Конзе и супруги Рис-Дэвидсы, а из современных исследователей наибольший вклад внес Ланс Казинс<sup>1</sup> и его ученики Руперт Гетин [Gethin 2001] и Сара Шоу [Shaw 2006]. В Австралии вдохновителем исследований буддийской медитации стал Родерик Бакнелл [The Meditative Way 1997]. Среди современных индологов-религиоведов, занимавшихся другими направлениями йоги и медитации, а также их историей, следует упомянуть К. К. Чэппла, Дж. Сэмьюэла, Й. Бронкхорста, А. Уинна, Э. Ф. Крэнгла, Г. Фойерштайна, С. Р. Сарбейкера, П. С. Джайни, А. Сэндерсона, Д. Г. Уайта, М. Дычковски, Г. Д. Флуда. Могут быть составлены и не менее внушительные списки исследователей исихазма и христианской аскетики, суфизма, даосизма и т. д.

К этому стилю работы примыкает и тот стиль сравнительного религиоведения, в котором для сравнения выбирается ряд явлений, соответствующих тому или иному слову повседневного языка, — без попыток задать границы объекта иначе, нежели предполагает словоупотребление. В сборниках научных статей, озаглавленных «Духовность» [Handbuch Spiritualität 2006], «Медитация» (готовится к печати по результатам конференции в Осло 12–16 мая 2010 г.), «Аскетизм» [Asceticism 1998] часто встречаются статьи, описывающие какие-либо духовные упражнения. Более широкую перспективу задает сборник (прежде всего индологический) «Йо-

---

<sup>1</sup> Ланс Казинс также писал о соответствиях между медитацией в раннем буддизме и в классической йоге [Cousins 1992] и сравнивал стадии пути у Буддхагхосы и Терезы Авильской [Cousins 1989].

гическое восприятие, медитация и ИСС» [Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness 2009].

Опытный и практический аспекты религии рассматриваются как объекты религиоведческой науки; еще более выражена область исследований мистицизма. В этих подходах внимание обращается в первую очередь на опыт (мистический, религиозный). Иногда этому опыту предшествует целенаправленная работа над собой, иногда — нет, но в данном направлении исследователей интересует именно переживание и то, является ли оно общим для мистиков разных религий и независимым от культуры, либо же оно формируется в зависимости от верований и представлений человека.

Завершая этот беглый обзор религиоведческого осмысления преобразующих практик и традиций, необходимо также упомянуть понятие «technique» Мирчи Элиаде и давно забытую концепцию «теософии, или психологической религии» другого классика религиоведения — Макса Мюллера. Не менее бегло можно вспомнить о понятиях «mental / mind cultivation / culture», попавших из викторианской Англии в азиатские колонии, а оттуда — в описания буддийской медитации (в основном в работах азиатских ученых).

### *Научная рефлексия: философия*

Из направлений античной философии, пожалуй, только неоплатонизм был включен в заметной степени в оборот сравнительных исследований мистицизма. Тем не менее, и в других философских школах присутствовали явления, которые можно назвать духовными упражнениями. Этот аспект античной философии описал в своих работах Пьер Адо, который настаивал на том, что она была прежде всего «способом жить», включавшем в себя множество упражнений по изменению восприятия происходящих с человеком событий [Адо 1999]. До Пьера Адо этой темой занимался Пауль Раббов [Rabbow 1954], а сам Адо вдохновил к исследованию философии как «заботы о себе» Мишеля Фуко в последние годы его жизни [Фуко 1991, 1998]. В некоторой мере занятия этой тематикой продолжают Дж. Селларс [Sellars 2003] и Дж. Ганери

[Philosophy as Therapeia 2010] (последний — с выходом на компаративистику); затрагивали тему практики в античной философии известные исследователи Р. Сорабджи и М. Нуссбаум, как и ученик П. Адо Майкл Чейз (также в сравнительном аспекте).

В Восточной Европе на идеи Фуко опирался Сергей Хоружий, разрабатывая свой проект «синергичной антропологии» [Хоружий 2010]. Ранее С. С. Хоружий писал об исихазме, не привлекая источники из современной философии [Хоружий 1998]. В проект Хоружего внесли свой вклад еще несколько ученых, писавших о духовных практиках, среди них — японист Евгений Штейнер [Штейнер 2008; Фонарь Диогена 2010]. Также представления Фуко в описании христианской аскетики использовал А. Е. Соловьев [Соловьев 2006]. Методологии Пьера Адо следует Даниил Романчук в своих исследованиях стоицизма [Романчук 2010].

Представители того или иного вида перенниалистской и традиционалистской философии также иногда затрагивают вопросы самопреобразования, хотя в целом они, как и исследователи мистицизма, более интересуются опытом, нежели упражнениями. Среди них стоит упомянуть Юлиуса Эволу, который говорит о параллелях между философским аскесисом и ранним буддизмом [Evola 1995: 19] и Олдоса Хаксли [Хаксли 2004]. Статьи, публикуемые в традиционалистском журнале «Studies in Comparative Religion» также нередко касаются религиозной практики.

Иногда тематика упражнений затрагивается в рамках работ по сравнительной философии [Rodier 1982]. К философии (и отчасти — к психологии) можно также отнести вдохновленные буддийской медитацией тибетского толка попытки Франсиско Варелы [The View from Within 1999] и Алана Уоллеса [Wallace 2000] возродить интроспективные методы в науке.

### *Научная рефлексия: психология, нейрофизиология и междисциплинарные исследования*

Психология (особенно психотерапия) взаимодействует с точными «традициями мудрости» уже около века, и один из первых



психологов, испытавших восточное влияние — это Карл Юнг. В дальнейшем несколько психотерапевтических направлений сделали значительные заимствования из медитационных подходов. Речь идет прежде всего об осознании себя, обращении внимания на то, что происходит в настоящем времени, элементах эмпатии (гештальт-терапия, Хакоми) и методике перенаправления внимания с мышления и эмоциональных реакций на более непосредственное наблюдение ощущений органов чувств (MBSR и др. — см. далее). Заметно также влияние идей психологии на созерцательные традиции.

С начала XX в. начались и попытки описать нечто, что можно назвать «буддийской психологией». Жена основателя Общества палийских текстов К. А. Ф. Рис-Дэвидс так («Buddhist Psychology») озаглавила свой перевод первой книги палийской «Абхидхамма-питаки», вышедший в 1900 г., и в последующие десятилетия издала еще две книги на эту тему. В 1950–1960-х гг. в США шел оживленный диалог о взаимоотношениях буддизма (прежде всего дзэн) и психологии (прежде всего психоанализа).

Впоследствии множество исследователей работало над тематикой «буддийской психологии». Со стороны буддологии наиболее знаменитые из них — это Дэвид Калупахана, Падмасири де Силва и Мауриц Кве. Со стороны психологии и психотерапии известны Марк Эпштейн, Дэвид и Кэролайн Бразьер, Джон Уэлвуд, Джон Пикеринг, Сьюзан Блэкмор, Падмал де Силва. Предпринимаются также попытки описать «психологии» других религий, хотя и менее активно<sup>1</sup>. Хан де Вит развивает достаточно независимую концепцию «созерцательной психологии» [Wit 2000]. Параллели между психотерапией и упражнениями эллинистической философии были отмечены и со стороны психологов (Альберт Эллис), и со стороны историков философии (Ричард Сорабджи), однако такие сравнения пока редки [Robertson 2010]. Соприкасается с интересу-

---

<sup>1</sup> По поводу взаимодействия психологии и психотерапии с буддизмом и другими религиями см. также сборники: [Space in Mind 1990; Beyond Therapy 1996; The Authority of Experience 1997; Beyond Belief 1999; The Psychology of Awakening 2000; Buddhist Thought and Applied Psychological Research 2006].

ющей нас тематикой область психологии религии, особенно в части психологии мистицизма [Welwood 2000].

Можно сказать, что на стыке дхармических религий, психоделического движения и психологической науки возникли такие направления, как трансперсональная психология и интегральное движение. Интересно, что возникновению этих направлений предшествовали малоизвестные исследования созерцательных традиций под руководством Питирима Сорокина, которыми он занялся на заре своей карьеры [Forms and Techniques 1954].

Роджер Уолш достиг некоторых успехов в описании спектра переживаний в медитации; под его редакцией вышли сборники «Медитация» [Meditation 1984] и «Пути за пределы эго» [Пути за пределы «эго» 1996]. Дэниэл Гоулмен, прославившийся в психологии как изобретатель понятия «эмоциональный интеллект», начал свою карьеру с описания «разнообразия медитационного опыта» [Голмен 1993]. Проведение параллелей между «уровнями развития» в разных традициях — тема, присутствующая во многих работах Кена Уилбера; ближе всего к нашей тематике он подходит в «Интегральной психологии» [Уилбер 2004]. С именем Уилбера также связаны два важных сборника [Transformations of consciousness 1986; Ken Wilber in Dialogue 1998].

В отредактированном Чарльзом Тартом сборнике «Трансперсональные психологии» собраны в основном описания созерцательных традиций [Transpersonal psychologies 1992]. Еще один важный сборник — это «Учебник трансперсональной психиатрии и психологии» [Textbook of transpersonal psychiatry and psychology 1996]. Наконец, немало статей по интересующей нас тематике было опубликовано в двух научных журналах по трансперсональной психологии, а именно в «International Journal of Transpersonal Studies» и «Journal of Transpersonal Psychology».

Наиболее молодое и на данный момент наиболее активное движение — это «исследования сознания» (consciousness studies) и «исследования созерцания» (contemplative studies). Это в первую очередь американское направление, применяющее методы нейробиологии, когнитивной психологии (в частности, клинических

исследований медитации<sup>1</sup>), аналитической философии, и, в некоторой степени, интроспекции. Объединяет их в основном «Журнал исследований сознания» и конференция «На пути к науке о сознании» (Towards a Science of Consciousness), а также деятельность Института ума и жизни (Mind and Life Institute), созданного в США под эгидой Далай-ламы. Представителей этого направления также интересует введение элементов самонаблюдения и само-изменения в образовательные программы, что они называют «созерцательным образованием» (contemplative education).

Можно сказать, что к этой школе принадлежат и разработанные на основе буддийской медитации «методики, основанные на осознанности» (Mindfulness-Based Stress Reduction и др.). Это направление было основано Джоном Кабат-Зинном и получило достаточно широкое распространение в медицинской практике после успешных клинических испытаний этих методик.

### *Научная рефлексия: Восточная Европа*

Наконец, хотелось бы назвать еще несколько самостоятельных (и разрозненных) попыток описать духовные упражнения в научном ключе, сделанных россиянами и украинцами<sup>2</sup>.

Н. Л. Мухелишвили в сотрудничестве с А. Н. Ковалем и другими занимался описанием духовных упражнений иезуитов; в пособии «Начала христианской психологии», для которого Мухелишвили написал главу о духовных упражнениях, есть также и описание православной аскетики [Начала христианской психологии 1995]. Выпуск журнала «Точки. Puncta» за 2008 год, который издавался институтом св. Фомы, где работали эти исследователи, был

---

<sup>1</sup> Аннотированная библиография исследований психологических и физиологических эффектов медитации собрана в издании Института ноэтических исследований [Murphy 1999]. См. также сборник «Психология медитации» [The Psychology of Meditation 1987] и обзорную статью в «Психологическом бюллетене» [Cahn, Polich 2006].

<sup>2</sup> В этот обзор не включены исследования тех, кто работал в уже существующих парадигмах — «психотехнизма», нейрофизиологии, исследований мистицизма, трансперсональной психологии, а также упомянутых выше последователей Адо и Фуко.

подготовлен совместно с Институтом синергийной антропологии С. С. Хоружего и посвящен духовным практикам. Тематика духовных упражнений затрагивалась и в других номерах этого журнала.

Специалист по индийской философии В. К. Шохин в одной из своих статей сравнивал пути санкхьи и гностицизма, утверждая, что в системах такого типа «определяющее место занимает процесс перестройки сознания адепта» [Шохин 1994]. Н. В. Абаев начиная с 1970-х гг. занимался тематикой медитации в чань-буддизме, а позже под его редакцией также были изданы сборники о психологических аспектах буддизма [Психологические аспекты буддизма 1986; Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока 1990]. Игорь Берхин, один из учителей дзогчен-общины (тибетский буддизм), выступил с несколькими докладами о медитации на конференциях о трансперсональной психологии и в соавторстве опубликовался в «Журнале трансперсональных исследований»<sup>1</sup> [Berkhin, Hartelius 2011]. Тибетолог Елена Молодцова говорила о традиционном знании в буддизме и исихазме, сопоставляя этот вид знания с научным [Молодцова 1996, 1998, 2000; Проблема знания в истории науки и культуры 2001].

### *Заключение*

В русском языке слово «психотехника» прошло занимательную эволюцию: войдя в него как перевод немецкого «Psychotechnik», означавшего психологию организации труда, через частный случай использования в системе Станиславского оно, с уходом со сцены старой «психотехники», приобрело нынешнее значение. В конце восьмидесятых, с появлением свободы печати и ослаблением старых научных традиций, это слово вошло в рабочий лексикон восточноевропейских востоковедов и психологов, однако в связи с тем, что в обоих направлениях импульс 1980–1990-х гг. ослаб, не получив продолжения, сейчас они переориентируются на западные

---

<sup>1</sup> В этом же журнале во второй половине 90-х годов вышла серия статей «Голоса русского трансперсонализма».

течения, наметилась и тенденция к сокращению использования слова «психотехника».

Пиком популярности этого понятия стало, конечно, его применение в книге Е. А. Торчинова «Религии мира». На материале данной книги можно отследить, как на основе критериев психологического правдоподобия и сходства с практиками и результатами трансперсональной психологии из массива религиозных практик выделяются «психотехники», какие стороны выделенных практик при этом подчеркиваются, и какие остаются незамеченными. Хотя эти критерии и несовершенны, трудно было бы утверждать, что выделение особой области религиозных практик, связанных с самообразованием, обосновательно. В этой статье была сделана попытка четче определить границы этой сферы и собрать довольно разрозненные предшествующие работы по ее описанию.

Чаще всего можно встретить описание данной области в отдельно взятой религиозной или философской традиции; среди наиболее успешных таких описаний — работы традиции Раббова — Адо — Фуко о духовных упражнениях в эллинистической философии. Идеи, содержащиеся в этих работах, начинают применяться в компаративистике и в исследованиях других традиций. Сравнения практик и традиций самообразования проводились в рамках многих парадигм и подходов — религиоведения в целом, исследований мистицизма, традиционалистской и перенниалистской философии, психологии, нейрофизиологии и исследований сознания, трансперсональной психологии и интегрального движения. Тем не менее, немногие из этих работ претендуют на некоторую полноту — будь то в охвате традиций, будь то в создании языка описания; да и претендующими на это вряд ли можно удовлетвориться.

## ЛИТЕРАТУРА

Адо 1999 — *Адо П.* Что такое античная философия? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999.

Бируни 1995 — *Бируни А. Р.* Индия. М.: Ладомир, 1995.

Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока 1990 — Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока / Под ред. Н. В. Абаева. Новосибирск: Наука, 1990.

Голмен 1993 — *Голмен Д.* Многообразие медитативного опыта. Киев: София, 1993.

Мамардашвили, Пятигорский 1982 — *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание: метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. Иерусалим: Иерусалимский магазин русской книги «Малер», 1982.

Молодцова 1996 — *Молодцова Е. Н.* Традиционные знания и современная наука о человеке. М.: Янус, 1996.

Молодцова 1998 — *Молодцова Е. Н.* Энергии мира и человека в буддизме и в исихазме // *Философские науки.* 1998. № 2. С. 57–65.

Молодцова 2000 — *Молодцова Е. Н.* Пограничные территории науки // *Границы науки / Под ред. Л. А. Марковой.* М.: ИФРАН, 2000. С. 148–191.

Начала христианской психологии 1995 — Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Под ред. Б. С. Братуся, В. Л. Воейкова, С. Л. Воробьева. М.: Наука, 1995.

Проблема знания в истории науки и культуры 2001 — Проблема знания в истории науки и культуры / Под ред. Е. Н. Молодцовой. СПб.: Алетей, 2001.

Психологические аспекты буддизма 1986 — Психологические аспекты буддизма / Под ред. Н. В. Абаева. Новосибирск: Наука, 1986.

Пути за пределы «эго» 1996 — Пути за пределы «эго»: Трансперсональная перспектива / Под ред. Р. Уолша, Ф. Воона. М.: Трансперсональный институт, 1996.

Романчук 2010 — *Романчук Д.* Имагинативные практики римских стоиков. Теоретическое основание этического выбора // *Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы. Сборник статей / Под ред. В. Ю. Перова, Д. А. Гусева.* СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2010. С. 56–60.

Рудой, Островская 1987 — *Рудой В. И., Островская Е. П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // *Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока.* М.: Наука, 1987. С. 74–93.

Соловьев 2006 — *Соловьев Е. А.* Историко-философский анализ феномена «заботы о себе». Дисс. канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006.

Станиславский 1959 — *Станиславский К. С.* Статьи. Речи. Отклики. Заметки. Воспоминания (1917–1938) // *Станиславский К. С.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. 6. М.: Искусство, 1959.

Тольц 2006 – Тольц В. Документы прошлого: 1936 – конец советской психотехники // Радио Свобода. 2006 // [URL]: <http://www.svoboda.org/content/transcript/163036.html> (дата обращения: 10.05.2013).

Торчинов 2000 – *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. СПб: Петербургское Востоковедение, 2000.

Уилбер 2004 – *Уилбер К.* Интегральная психология: Сознание, дух, психология, терапия. М.: АСТ, Трансперсональный институт, Издательство К. Кравчука, 2004.

Филатов 2008 – *Филатов А. А.* Школа актерского мастерства К. Станиславского и буддийские психотехники // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. СПб.: Факультет философии и политологии СПбГУ, 2009. С. 589–596.

Фонарь Диогена 2010 – Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте. Коллективная монография / Под ред. С. С. Хоружего. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

Фуко 1991 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта. М.: Социо-логос, 1991.

Фуко 1998 – *Фуко М.* История сексуальности – III: Забота о себе. Киев: Дух и литера, Грунт; М.: Рефл-бук, 1998.

Хаксли 2004 – *Хаксли О.* Вечная философия. М.: ЭКСМО, 2004.

Хоружий 1998 – *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

Хоружий 2010 – *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

Цзен, Пахомов 1985 – *Цзен Н. В., Пахомов Ю. В.* Психотехнические игры в спорте. М.: Физкультура и спорт, 1985.

Черкасский 2013 – *Черкасский С. Д.* Станиславский и йога. СПб: СПб-ГАТИ, 2013.

Шохин 1994 – *Шохин В. К.* Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. 1994. № 7–8. С. 188–207.

Штейнер 2008 – *Штейнер Е. С.* Сатори, природа Будды, Дхарма: как это соотносится с сознанием и что делает с последним дзэнская практика. М.: Институт синергичной антропологии, 2008.

Asceticism 1998 – *Asceticism* / Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis. Oxford, New York: Oxford University Press, 1998.

The Authority of Experience 1997 – *The Authority of Experience: Essays on Buddhism and Psychology* / Ed. by J. Pickering. Richmond: Curzon Press, 1997.

Berkhin, Hartelius 2011 – *Berkhin I., Hartelius G. Why Altered States Are Not Enough: A Perspective from Buddhism // International Journal of Transpersonal Studies. 2011. Vol. 30. Nos. 1–2. P. 63–68.*

Beyond Belief 1999 – *Beyond Belief: Psychotherapy and Religion / Ed. by S. M. Stein. London: Karnac Books, 1999.*

Beyond Therapy 1996 – *Beyond Therapy: The Impact of Eastern Religions on Psychological Theory and Practice / Ed. by G. Claxton. New York: Prism Press, 1996.*

Binnerts 2012 – *Binnerts P. Acting in Real Time. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.*

Buddhist Thought and Applied Psychological Research 2006 – *Buddhist Thought and Applied Psychological Research / Ed. by D. K. Nauriyal, M. S. Drummond, Y. B. Lal. Abingdon: Routledge, 2006.*

Cahn, Polich 2006 – *Cahn B. R., Polich J. Meditation states and traits: EEG, ERP, and neuroimaging studies // Psychological Bulletin. Vol. 132. No. 2. P. 180–211.*

Chapple 2003 – *Chapple C. K., Casey J. T. Reconciling Yogas: Haribhadra's Collection of Views on Yoga. Albany: State University of New York Press, 2003.*

Cousins 1989 – *Cousins L. S. The stages of Christian mysticism and Buddhist purification: Interior Castle of St Teresa of Avila and The Path of Purification of Buddhaghosa // The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism / Ed. by K. Werner. London: Curzon Press, 1989. P. 103–120.*

Cousins 1992 – *Cousins L. S. Vitakka / vitarka and vicara: Stages of samadhi in Buddhism and Yoga // Indo-Iranian Journal. 1992. Vol. 35. P. 137–157.*

Evola 1995 – *Evola J. La Dottrina Del Risveglio. Roma: Edizioni Mediterranee, 1995.*

Forms and Techniques 1954 – *Forms and Techniques of Altruistic Love and Spiritual Growth: A Symposium / Ed. by P. A. Sorokin. Boston: Beacon Press, 1954.*

Gethin 2001 – *Gethin R. M. L. The Buddhist path to awakening. Oxford: Oneworld, 2001.*

Handbuch Spiritualität 2006 – *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, Interreligiöse Prozesse / Herausgeb. von K. Baier. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.*

Ken Wilber in Dialogue 1998 – *Ken Wilber in Dialogue: Conversations With Leading Transpersonal Thinkers / Ed. by D. J. Rothberg, S. M. Kelly. Wheaton: Quest Books, 1998.*



Meditation 1984 – *Meditation: Classic and contemporary perspectives* / Ed. by D. Shapiro, R. Walsh. New York: Aldine, 1984.

The Meditative Way 1997 – *The Meditative Way* / Ed. by R. Bucknell, C. Kang. Richmond: Curzon Press, 1997.

Murphy 1999 – *Murphy M., Donovan S., Taylor E.* The physical and psychological effects of meditation: a review of contemporary research with a comprehensive bibliography, 1931–1996. Sausalito: Institute of Noetic Sciences, 1999.

Philosophy as Therapeia 2010 – *Philosophy as Therapeia* (Royal Institute of Philosophy. Supplement 66) / Ed. by J. Ganeri, C. Carlisle. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

The Psychology of Awakening 2000 – *The Psychology of Awakening* / Ed. by G. Watson, S. Batchelor, G. Claxton. London: Rider, 2000.

The Psychology of Meditation 1987 – *The Psychology of Meditation* / Ed. by M. A. West. New York: Clarendon Press, 1987.

Rabbow 1954 – *Rabbow P.* Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München: Kösel-verlag, 1954.

Robertson 2010 – *Robertson D.* The Philosophy of Cognitive-behavioural Therapy. London: Karnac Books, 2010.

Rodier 1982 – *Rodier D. F. T.* Meditative States in the Abhidharma and Pseudo-Dionysius // *Neoplatonism and Indian Thought* / Ed. by R. B. Harris. Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982. P. 121–136.

Ruzek 2007 – *Ruzek N.* Transpersonal psychology in context: perspectives from its founders and historians of American psychology // *The Journal of Transpersonal Psychology*. 2007. Vol. 39. No. 2. P. 153–174.

Sellars 2003 – *Sellars J.* The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy. Aldershot: Ashgate, 2003.

Shaw 2006 – *Shaw S.* Buddhist Meditation. An anthology of texts from the Pali canon. London, New York: Routledge, 2006.

Smart 1993 – *Smart N.* What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Unknowing // *Mysticism and Language* / Ed. by S. Katz. New York: Oxford University Press, 1993. P. 103–122.

Space in Mind 1990 – *Space in Mind: East-West Psychology and Contemporary Buddhism* / Ed. by J. H. Crook. Longmead: Element Books, 1990.

Textbook of transpersonal psychiatry and psychology 1996 – *Textbook of transpersonal psychiatry and psychology* / Ed. by B. W. Scotton, A. B. Chinen, J. R. Battista. New York: Basic Books, 1996.

Transformations of consciousness 1986 – Transformations of consciousness: Conventional and contemplative perspectives on development / Ed. by K. Wilber, J. Engler, D. P. Brown. Boston: Shambhala, 1986.

Transpersonal psychologies 1992 – Transpersonal psychologies: Perspectives on the mind from seven great spiritual traditions / Ed. by C. T. Tart. San Francisco: Harper Collins, 1992.

The View from Within 1999 – The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness / Ed. by J. Shear, F. J. Varela. Bowling Green: Imprint Academic, 1999.

Wallace 2000 – *Wallace A.* The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness. New York: Oxford University Press, 2000.

Welwood 2000 – *Welwood J.* Toward a Psychology of Awakening. Boston: Shambhala, 2000.

Wit 2000 – *Wit, de H. F.* The spiritual path: An introduction to the psychology of spiritual traditions. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2000.

Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness 2009 – Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness / Ed. by E. Franco. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009.

*В. А. Куприянова, Т. Ю. Смирнова, А. Г. Захарчук,  
С. В. Жеребцов, И. М. Спивак, Д. Л. Спивак*

## **ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ: ПСИХОГЕНЕТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ**

В рамках основанной профессором Л. И. Спиваком и академиком Н. П. Бехтеревой научной школы изучения измененных состояний сознания (ИСС), под ИСС понимается одна из распространенных, однако неоптимальных стратегий активной адаптации нормального человека к необычным и/или экстремальным условиям, состоящая во временной индукции ряда особых психических феноменов.

В 1973 г. Эрика Бургиньон показала [Bourguignon 1973], что около 90% культур имеют институализованные формы ИСС, а это означает, что такие типы сознания можно найти в большинстве человеческих сообществ, и они являются нормальными. Культуры, которые ценят перцептивное разнообразие (полифазное сознание), более адаптивны, чем те, которые его не ценят. Однако в настоящее время трансрациональное сознание девальвируется во многих обществах, по мере того как заменяется монофазным сознанием «развитых» наций.

В своем исследовании мы предположили, что склонность к переживанию ИСС может быть не только исторически сложившейся, закрепленной в культуре традицией, но и биологическим, неотъемлемым свойством когнитивных процессов индивидуума или популяции, необходимым для адаптации, и иметь генетические предпосылки. Свое исследование мы проводили в Санкт-Петербурге среди обычного городского населения; ни один из респондентов специально не занимался какими-либо психотехниками, связанными с индукцией ИСС. Работа состояла из психологического опроса и генотипирования. Основную группу (пожилых) составили 163 человека обоих полов в возрасте от 65 до 98 лет (средний возраст – 79,97 лет), наблюдаемых на базе стационара городского медико-социального геронтологического центра, без вы-

раженных признаков сенильной деменции и иных психических заболеваний. Контрольную группу составили 92 волонтера в возрасте 18–32 лет. Сообщения испытуемых о наличии признаков измененных состояний сознания не были связаны со склонностью давать социально приемлемые ответы, и, таким образом, могут рассматриваться как правдивые.

Различные спонтанные проявления измененных состояний сознания, согласно опроснику ИМЧ РАН, 2001 (табл. 1)<sup>1</sup>, встречались практически у всех респондентов, но в разной степени. Среди основной группы нам удалось выявить 14 человек, которые переживали эпизоды одного из наиболее ярких проявлений ИСС — пространственной деперсонализации — наряду с другими признаками. При этом эпизоды выраженного изменения восприятия времени описывали только три респондента. В то же время больше половины (67%) опрошенных говорили о том, в старости время «летит» гораздо быстрее, чем в молодости. Возможно, это обусловлено не только физиологическими причинами, но также можно предположительно рассматривать как особый механизм, играющий важную роль в адаптации к возрастному стрессу, позволяющий легче прожить последние годы.

В контрольной группе (82 человека обоих полов в возрасте от 18 до 32 лет) нам удалось выявить 21 человека с эпизодами пространственной деперсонализации и 33 человека с эпизодами выраженного изменения восприятия времени (как правило, в экстремальных или стрессовых ситуациях). Подобные проявления можно объяснить нелинейным характером восприятия пространства — времени индивидуумом, которое, по-видимому, очень пластично и может изменяться под действием внешних условий. Подобные пространственные сдвиги когнитивного функционирования подтверждают номологический, защитный характер ИСС. Таким образом, изменения восприятия пространства и времени можно рассматри-

---

<sup>1</sup> Данный опросник был разработан на основе клинических наблюдений Л. И. Спивака и наиболее авторитетных смежных методик А. Диттриха [Dittrich 1998] и Р. Квекельберга [Quekelberghe, et al. 1991].

вать не только как одну из характерных черт ИСС, но и как возможный адаптационный механизм человеческой психики.

Табл. 1. Опросник «Признаки измененных состояний сознания»  
(основные положения)

|  |
|--|
| 1. я слышал(а) странные шумы (звуки, пение, шепот, голоса)                             |
| 2. я чувствовал(а) одновременно и счастье, и горе                                      |
| 3. я погружался(ась) в необычные фантазии  |
| 4. я чувствовал(а) себя довольно внушаемым(ой)   |
| 5. я видел(а) сны с кошмарами  |
| 6. я видел(а) странные вспышки света (мерцание, лучи, очертания предметов или существ) |
| 7. я испытывал(а) мистические (религиозные) переживания                                |
| 8. я погружался(ась) в яркие, неотвязные воспоминания                                  |
| 9. я улавливал(а) скрытый смысл слов собеседников                                      |
| 10. я видел(а) «сны с полетами»  |
| 11. я «выходил(а) из тела» и видела себя со стороны                                    |
| 12. я испытывал(а) необычные («какие-то не мои») желания                               |
| 13. я понимал(а) смысл жизни   |
| 14. я входил(а) в почти телепатический контакт с отсутствующими родными (близкими)     |
| 15. я видел(а) «вещие сны»   |
| 16. бывало, я предчувствовал (а) события, которые должны будут со мной произойти       |
| 17. у меня было чувство сжатия или расширения времени                                  |

Также нам удалось определить некоторые биологические предпосылки возникновения ИСС у отдельного человека. В результате генотипирования респондентов методом полимеразной цепной ре-

акции<sup>1</sup> была показана корреляция длинного аллеля<sup>2</sup> (L) гена-транспортера серотонина с проявлениями ИСС. Этот трансмембранный белок осуществляет обратный захват медиатора<sup>3</sup> из синаптической щели<sup>4</sup> в пресинаптические окончания и определяет время действия медиатора на постсинаптические рецепторы. Ген серотонинового транспортера локализован в длинном плече 17 хромосомы 17q11.1 – q12, состоит из 14 интронов и 15 экзонов, 13 из которых являются кодирующими. 5'-регуляторная (промоторная) область гена 5НТТ полиморфна, и может нести инсерцию (вставку, L-аллель) или делецию (потерю, S-аллель) фрагмента из 43 пар нуклеотидов [Murphy, et al. 2008: 932–960].

Носительство генотипа LL, приводящее к более быстрому удалению свободного 5-НТ из межклеточного пространства, может играть роль фактора, облегчающего адаптационные реакции ЦНС на физические нагрузки, требующие выносливости, что подтверждается повышенной встречаемостью генотипа LL среди спортсменов [Langfort, et al. 2006: 1327–1342; Syssoeva, et al. 2009: 173–178]. В этом контексте особенно интересна ассоциация длинного аллеля (L) гена транспортера серотонина с проявлениями ИСС, что требует дальнейшего изучения. Таким образом, была показана возможная генетическая предрасположенность респондентов к переживанию ИСС, что говорит в пользу определенного биологического значения ИСС для вида *Homo sapiens*.

---

<sup>1</sup> Полимеразная цепная реакция – экспериментальный метод молекулярной биологии, позволяющий добиться значительного увеличения малых концентраций определенных фрагментов нуклеиновой кислоты (ДНК) в биологическом материале (пробе).

<sup>2</sup> Аллели – различные формы одного и того же гена, расположенные в одинаковых участках гомологичных хромосом и определяющие альтернативные варианты развития одного и того же признака

<sup>3</sup> Медиаторы – химические вещества, которые обеспечивают передачу возбуждения в синапсах.

<sup>4</sup> Синапс – место контакта между двумя нейронами или между нейроном и получающей сигнал эффекторной клеткой. Служит для передачи нервного импульса между двумя клетками.

Также мы изучили возможную взаимосвязь ИСС с религиозностью, креативностью, психологическими защитами и невротизацией у пожилых респондентов<sup>5</sup> (табл. 2).

Несмотря на широкое применение духовных практик, в том числе индуцированных ИСС, в религиозно-культурных обрядах, подтвердить взаимообусловленность спонтанных проявлений ИСС и выраженности внутренних (интринзивных) религиозно-психологических установок нам не удалось. Также не была обнаружена связь признаков ИСС с творческими способностями: все индексы по креативности образовали один, независимый фактор (фактор 1). Это позволяет отвергнуть гипотезу о том, что возникновение ИСС связано с активностью творческого воображения.

---

<sup>5</sup> В работе использовались опросники «Психические состояния» [Курганский, Немчин 1990: 44–51], «Признаки измененных состояний сознания» (по опроснику ИМЧ РАН, [Груздев, Спивак 2006]), «Шкала для психологической экспресс-диагностики уровня невротизации» [Шкала 1999: 3–18], «Инспирит» («Индекс базовых духовных переживаний» [Kass, et al. 1991]), «Индекс жизненного стиля» [Вассерман 2005: 16–38]; проективные тесты «Психодиагностика творческого мышления» [Тунник 2006]; краткая шкала оценки психического статуса (MMSE) [Folstein, et al. 1975: 189–198].

Табл. 2. Психологические и генетические характеристики  
возрастного стресса<sup>1</sup>

|          |       |        |        |       |               |
|----------|-------|--------|--------|-------|---------------|
| ПС       | -0,07 | -0,04  | -0,84* | 0,00  | -0,02         |
| ИСС      | 0,11  | 0,25   | -0,25  | 0,65* | 0,02          |
| УН       | 0,1   | -0,61* | 0,51   | -0,19 | -0,18         |
| Ложь     | -0,15 | -0,86* | 0,16   | 0,16  | 0,00          |
| Религ    | -0,14 | -0,81* | -0,06  | 0,20  | 0,09          |
| Псих защ | 0,03  | 0,75*  | -0,06  | 0,38  | 0,07          |
| Возр     | -0,45 | -0,32  | 0,12   | 0,17  | 0,37          |
| Пол      | -0,05 | -0,06  | 0,03   | 0,05  | <b>-0,93*</b> |
| НТТ      | 0,07  | -0,1   | 0,10   | 0,59* | -0,03         |
| Кр       | 0,58* | 0,03   | -0,22  | -0,28 | 0,23          |
| Кр1      | 0,82* | 0,09   | 0,03   | 0,05  | 0,03          |
| Кр2      | 0,83* | 0,02   | 0,18   | 0,07  | -0,05         |
| Кр3      | 0,71* | 0,21   | 0,01   | 0,32  | -0,07         |
| Кр итог  | 0,96* | 0,11   | 0,10   | 0,13  | -0,01         |
| Еда      | -0,21 | -0,7*  | -0,27  | -0,20 | 0,00          |
| Expl.Var | 3,47  | 3,07   | 1,25   | 1,30  | 1,11          |
| Prp.Totl | 0,23  | 0,2    | 0,08   | 0,09  | 0,07          |

<sup>1</sup> ПС – итоговый индекс реактивной невротизации, ИСС – итоговый индекс выраженности признаков измененных состояний сознания, УН – итоговый индекс личностной невротизации, Ложь – индекс неискренности, Религ – итоговый индекс выраженности интринзивных религиозно-психологических установок, Псих защ – итоговый индекс напряженности базовых психологических защит, Возр – возраст, Пол – пол, НТТ – L/S полиморфизм гена транспортера серотонина, ПБК – предметно-бытовая креативность, ВК – вербальная креативность, ОК 1, 2 – результаты 2-х тестов образной креативности, Кр. итог – итоговое значение уровня креативности; Expl. Var – собственное значение фактора; Prp. Totl – процент объясненной дисперсии, N=163. Метод выделения факторов (по столбцам) – главные компоненты, использовано ортогональное вращение матрицы нагрузок Varimax normalized; астериском (\*) маркированы факторные нагрузки  $\geq 0,55$ .



В то же время была показано, что базовые психологические защиты активно способствуют снижению уровня невротизации респондентов (фактор 2), что соответствует главной роли психологических защит – преодолению фрустрирующих влияний и тревожных переживаний. В то же время религиозность положительно коррелировала с уровнем невротизации.

Таким образом, ИСС были показаны как особая сфера психологической жизни, играющая важную роль в адаптационных процессах.

## ЛИТЕРАТУРА

Вассерман и др. 2005 – *Вассерман Л. И., Ерышев О. Ф., Клубова Е. Б.* Психологическая диагностика индекса жизненного стиля (ИЖС). СПб: НИПНИ им. В. М. Бехтерева, 2005.

Груздев, Спивак 2006 – *Груздев Н. В., Спивак Д. Л.* Базовые факторы индукции измененных состояний сознания (на примере физиологических родов) // Психологический журнал. 2006. Т. 27. № 3. С. 78–85.

Курганский, Немчин 1990 – *Курганский Н. А., Немчин Т. А.* Практикум по экспериментальной и прикладной психологии / Под ред. А. А. Крылова. Л., 1990.

Туник 2002 – *Туник Е. Е.* Психодиагностика творческого мышления. Креативные тесты. СПб.: Дидактика Плюс, 2002.

Шкала 1999 – Шкала для психологической экспресс-диагностики уровня невротизации (УН) / Под ред. Л. И. Вассермана. СПб: ПНИ им. В. М. Бехтерева, Лаборатория клинической психологии, 1999.

Bourguignon 1973 – *Bourguignon E. E.* Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness // Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change / Ed. by E. E. Bourguignon. Columbus: Ohio State University Press, 1973. P. 3–35.

Dittrich 1998 – *Dittrich A.* The Standardized Psychometric Assessment of Altered States of Consciousness (ASCs) in Humans // Pharmacopsychiatry. 1998. Vol. 31. Suppl. 2. № 7. P. 80–84.

Folstein, et al. 1975 – *Folstein M. F., Folstein S. E., McHugh P. R.* «Mimic mental state». A practical method for grading the cognitive state of patients for the clinician // Journal of Psychiatric Research. 1975. Vol. 12. N 3. P. 189–198. doi:10.1016/0022-3956(75)90026-6. PMID 1202204.

Kass, et al. 1991 – *Kass J. D., Friedman R., Lesserman J., Zuttermeister P., Benson H.* Health Outcomes and a New Index of Spiritual Experiences // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991. Vol. 30. N 2. P. 203–211.

Langfort, et al. 2006 – *Langfort J., Barańczuk E., Pawlak D., Chalimoniuk M., Lukacova N., Marsala J., Górski J.* The Effect of Endurance Training on Regional Serotonin Metabolism in the Brain During Early Stage of Detraining Period in the Female Rat // *Cellular Molecular Neurobiology*. 2006. Vol. 26. № 7–8. P. 1327–1342.

Quekelberghe, et al. 1991 – *Quekelberghe R. van, Altstoetter-Gleich G., Hertweck E.* Assessment Schedule for Altered States of Consciousness: a Brief Report // *Journal of Parapsychology*. 1991. Vol. 55. No. 12. P. 377–390.

Sysoeva, et al. 2009 – *Sysoeva O. V., Maluchenko N. V., Timofeeva M. A., Portnova G. V., Kulikova M. A., Tonevitsky A. G., Ivanitsky A. M.* Aggression and 5HTT polymorphism in females: study of synchronized swimming and control groups // *International Journal of Psychophysiology*. 2009. Vol. 72. N 2. P. 173–178.

## **ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЙ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ**

Феномен измененных состояний сознания (ИСС) известен человечеству чрезвычайно давно, задолго до письменной эпохи; на верное, следует признать, что *вся* история человека есть, по сути, и история его ИСС – состояний, которые могли активно воздействовать на формирование целых сообществ и субкультур. Интерес к этим состояниям, попытки ответить на вопрос, что это такое, откуда они берутся, уходят в глубины веков, прослеживаясь в работах разных мыслителей и ученых – как западных, так и восточных. Тем не менее, несмотря на наличие немалого количества общих и частных трудов, касающихся темы ИСС, возникновение исследований ИСС в контексте специфической научной области относится к сравнительно недавнему прошлому – к 1960-м гг., когда сначала А. Людвиг, а затем и Ч. Тарт выступили с программными работами и дали определения этим состояниям. Неудивительно, что первоначальный толчок к созданию этой научной области дали психологи. Однако тема оказалась столь захватывающей и важной, что вскоре к ним присоединились и исследователи из других областей, причем не только гуманитарных (культурология, этнография, религиоведение и др.), но и естественных (нейрофизиология). Таким образом, исследования ИСС едва ли не с самого начала оказались вовлеченными в междисциплинарный контекст, и предмет стал рассматриваться с разных сторон, что только шло (и идет) ему на пользу.

Если обратиться к истокам складывания области изучения ИСС, нельзя не заметить существенный сдвиг в осмыслении психических феноменов, произошедший в гуманитарном знании после Второй мировой войны. Интенсивные изыскания «глубинной» психологии, подхваченные трансперсональной психологией, новое антропологическое «прочтение» первобытного мышления и так называемых «примитивных» культур, использующих опыт ИСС,

наконец, активные психоделические эксперименты с ЛСД и иными галлюциногенами позволили посмотреть на трансформации сознания с новой, дотоле не слишком признанной, стороны. Если до войны к феноменам, получившим впоследствии обозначение «ИСС», в науке относились, мягко говоря, с подозрением, и если вообще обращались к ним, то только для того, чтобы засвидетельствовать в них помрачения ясного света разума, то затем происходит настоящий прорыв. Появляется все больше ученых, которые отказываются трактовать отход от «нормальной» рациональности как нечто патологическое, как некую разновидность душевного расстройства. Все чаще акцентируется представление о том, что человеку могут быть свойственны более возвышенные или более глубокие состояния сознания, чем обычное для него «нормальное» бодрствование, которое, впрочем, также оказалось далеко не столь простым, каким оно воспринималось до этих пор. Кроме того, такой благожелательный разворот к проблематике сочетался с переоценкой восточного психодуховного опыта (и, шире — мистического, общечеловеческого опыта), тесно связанной с попыткой сравнительного анализа восточных и западных традиций. Впрочем, нельзя сказать, что такое отношение к данной теме стало доминирующим; сторонники так называемого клинического (психиатрического) подхода, видящие в ИСС отклонение от нормы в разной степени (за исключением сна), по-прежнему сохраняют достаточно сильные позиции.

За истекшие полвека накоплен огромный исследовательский материал, опробованы различные научные подходы, предложены многочисленные дефиниции ИСС, выделены их функции, классификации. Однако ИСС по-прежнему остаются тайной для нас. Поэтому попытки философского решения некоторых проблем, касающихся ИСС, как и прежде, остаются актуальными.

В исследованиях феноменов ИСС и раньше встречались, и встречаются по сей день различные теоретические камни преткновения. Мы спотыкаемся уже в самом начале, когда рассматриваем термин «измененные состояния сознания». Этот термин (англ. *altered states of consciousness*), предложенный Арнольдом Людвигом в

1966 г., предполагает неопределенную совокупность состояний, девиантных по отношению к некоему «нормальному», т. е. обычному состоянию сознания (далее ОСС) [Ludwig 1969: 9]. «Обычное» состояние выглядит чем-то вроде трамплина, от которого отталкивается весь комплекс ИСС, отличающихся друг от друга по степени приближенности к ОСС: чем ближе то или иное ИСС к ОСС, тем в меньшей степени оно является измененным. Кульминации «измененности» сознание достигает на максимуме отхода от ОСС.

Если объяснять специфику ИСС из них самих, вне рамок ОСС, то это будет малопродуктивным занятием, потому что тогда возникает возражение: почему вообще следует считать их «измененными»? Ведь измененными эти состояния становятся через соотношение с ОСС. Если же пытаться представлять «измененность» через сопоставление одних ИСС с другими, опять же минуя ОСС, то это также неудачно в силу релятивизации понимания феномена: неизбежно встает вопрос о том, каков точный критерий этой относительной измененности, на каком основании одно ИСС «измененнее» другого ИСС, и существует ли некое изначальное ИСС, от которого должны в своем сравнении с ним отталкиваться остальные ИСС. Этот путь логично влечет нас в пропасть *reductio ad infinitum* (редукции к бесконечности).

В свою очередь, стремление постичь ИСС через ОСС (как неизвестное через известное) предполагает самоочевидность и общепонятность ОСС на фоне меньшей очевидности, в чем-то даже «аномальности», редкости, экзотичности ИСС. По крайней мере, такое предположение логично проистекает из первого слова, входящего в термин «ИСС». Но так ли уж нормально это «обычное» состояние сознания?

Чарльз Тарт в своем классическом труде об ИСС [Тарт 1992] приводит ставшее хрестоматийным описание некоего человека по имени Сэм, который, вместо того чтобы адекватно услышать безобидную фразу «My name is Bill», воспринимает ее в перевернутом виде как зловещее «I kill you» [Там же: 228]. Автор справедливо показывает, что при всей абсурдности такого восприятия оно достаточно характерно для нас и обычно просто не замечается, а если и

замечается, то под него подводится какое-то оправдание [Там же: 231]. Сознание представляет собой изменчивую реку, несущую непонятно куда бурные воды ощущений, сомнений, мыслей, ожиданий, воспоминаний и т. д. В этой реке изредка попадаются островки ясной осознанности, впрочем, быстро исчезающие в сменяющихся психических волнах, автоматизм действия которых в свое время был неплохо показан Георгием Гурджиевым [Успенский 1999].

Эффект «потока сознания», открытый буддистами еще две тысячи с лишним лет назад, был заново переоткрыт в XX в. западным модернизмом, блестящий представитель которого, Джеймс Джойс, в своем романе «Улисс» дал много примеров подвижного сознания, не затихающего ни на секунду<sup>1</sup>. Таким образом, само понятие ОСС оказывается весьма размытым, а если мы добавим, что ОСС должно включать в свою «нормальность» также и свойство *неизменности* — раз уж ИСС а priori есть *отказ от неизменности* — то мы вообще попадаем в своеобразный методологический ступор, потому что на практике ОСС оказывается еще более изменчивым, чем ИСС. Итак, мы можем сформулировать данную проблему следующим образом: либо между ИСС и ОСС нет никакой существенной разницы, либо мы не понимаем природы ОСС, а значит, и ИСС (поскольку ИСС «завязаны» на ОСС).

Впрочем, есть одно возражение, которое как будто бы решает данную проблему. Можно было бы сказать, что ученые, занимающиеся исследованиями ИСС, под ОСС имеют в виду не столько сознание обычного «Сэма», сколько логически выдержанное, методически ясное, систематически оформленное рациональное бодрствующее сознание, т. е., иными словами, *свое же собственное*

---

<sup>1</sup> «... да он сказал я горный цветок да это верно мы цветы все женское тело да это единственная истина что он сказал за всю жизнь и еще это для тебя светит солнце сегодня да этим он и нравился мне потому что я видела он понимает или же чувствует что такое женщина и я знала что я всегда смогу сделать с ним что хочу и я дала ему столько наслаждения сколько могла и все заводила заводила его пока он не попросил меня сказать да а я не стала сначала отвечать только смотрела на море и небо и вспоминала обо всем чего он не знал Малви и мистера Стенхоупа и Эстер и отца и старого капитана Гроува и матросов на пирсе играющих в птички летят и в замри и в мытье посуды как они это называли», и т. д., и т. п. [Джойс 2012: 586].

*ученое сознание.* Однако, не говоря уже о том, что ученые — живые люди, а не роботы, и поэтому они не могут постоянно сохранять подобное рафинированное состояние, встает вопрос, а в какую тогда рубрику относить сознание «сэмов», если оно и не вполне нормальное (в смысле строгих рациональных стандартов), и не «измененное» в том смысле, в котором это понимают А. Людвиг, Ч. Тарт, Э. Бургиньон и другие исследователи? Кроме того, история всевозможных ИСС демонстрирует нам, что они куда чаще проявлялись и, более того, составляли *нормальный* фон жизни всех первобытных народов, которые не нуждались ни в разработке формальных логических процедур, ни тем более в высочайших критериях академической деятельности. Таким образом, это снова возвращает нас к тому, что ИСС суть такие состояния, которые каким-то образом коррелируют с «нормальным» полурациональным состоянием обычного человека и в любой момент могут вторгнуться в его полуавтоматическое существование и изменить его направление, не известном заранее.

Тем самым проблема соотнесения ОСС и ИСС буквально напрашивается на медицинский язык. Слова вроде «ненормальный», «псих», «больной на голову», «совсем спятил», «твое место в психушке» и т. п. показывают, что наши сограждане неплохо разбираются в ИСС и при этом воспринимают их не слишком позитивно. Если по умолчанию предполагается, что только ОСС — достаточно размытое, как мы видели, состояние — является «здоровым», то с этой верхней позиции все остальные состояния сознания видятся как наделенные лишь разной степенью болезненности и вредности для организма. Исследователь, подходящий к предмету с подобной установкой, будет, в сущности, искать отклонения от нормы, даже там, где они отсутствуют. Между тем практика исследований показывает, что далеко не все ИСС относятся к домену психопатологии, а те ИСС, которые содержат некие болезненные симптомы, не всегда служат показателем расстройства психики; возможно, что через них в человеке прорастает нечто новое, а новое при своем появлении порой сопровождается болью — наподобие того, как режутся зубы.

Отсюда следует еще одна проблема, а именно проблема разграничения самих ИСС. Термин «ИСС» не слишком помогает в этом, потому что он по своему типу есть «концепт-контейнер», куда в одну кучу свалены совершенно разные проявления психической активности, которые не попадают под конвенцию ОСС. На одной площадке встречаются обычные хаотические сновидения и сновидения осознанные, мистический экстаз и шизофреническая патология, наркотический кайф и глубочайшее йогическое сосредоточение, самозабвение дзэнского мастера стрельбы из лука и эстетический «улет» посетителя художественных салонов. Термин «ИСС» оказывается, в сущности, постмодернистским. ... Все это считается ИСС – на том основании, что в них во всех снимаются рациональные фильтры; с этим не поспоришь, однако помогает ли нам в понимании *единства* этих явлений формальный, апофатический признак – *отсутствие* рациональных схем? (добавим – привычных рациональных, потому что в ряде ИСС действует своя собственная рациональность, своя логика, свой язык). По существу, в рамках ИСС смешиваются как минимум три различных блока: 1) знакомые каждому здоровому человеку состояния вроде сновидений или сильных эмоций – яростных вспышек гнева, экзальтированной радости и т. д.; 2) действительно патологические состояния вроде острого психоза, шизофрении и т. д., и 3) неординарные состояния «выхода» в некие тонкие сферы, иную, более возвышенную реальность – то, что ближе всего к так называемому мистическому опыту. Очень похоже на то, что эти три различных группы должны исследоваться разными способами и не редуцироваться друг к другу.

Проблема разграничений ИСС упирается в схожую проблему разграничения сознания и бессознательного. Поскольку сознание традиционно понимается в науке как высшее проявление психической деятельности, обязательно связанное с рациональностью, а ИСС, как правило, представляют собой процессы, происходящие в бессознательном, то возникает очередной парадокс: в одном и том же термине содержатся отсылки как к сознанию, так и к бессознательному; получается, что логичнее говорить не «ИСС», а «ИСБ» –



«измененные состояния бессознательного»; проблему выделения *сверхсознания* мы пока оставляем в стороне.

Огромной проблемой по-прежнему остается осмысление самой природы ИСС. Исследователи предлагают самые разные подходы. Наиболее фундированным (в связи с наибольшей востребованностью и спецификой науки в целом) все еще является подход, который базируется на представлении о том, что сознание — это тонкая разновидность материи, которая отдельно, вне материального мира, не существует. т. е. ИСС, по сути, представляют собой различные виды волновых колебаний в коре головного мозга (альфа-, гамма-, дельта- и т. д.). В этой парадигме изучение ИСС оказывается в принципе несложным и измеримым занятием: достаточно подключить датчики, составить энцефалограммы, кардиограммы, измерить биохимический состав крови, проверить печень, эндокринную систему и т. д., после чего сделать вывод о характере того или иного ИСС.

Но при всей доказательной базе такого подхода и очевидной корреляции между сознанием и внутренними телесными процессами он не является объясняющей панацеей, поскольку, например, уже парапсихологические свидетельства или достижения йоги бросают вызов его кажущейся всеобъемлемости, демонстрируя возможность существования сознания помимо мозга и физического тела в целом. Впрочем, пока наука (естественная) изящно обходит это затруднение, игнорируя его в принципе или превращая его в нечто бессодержательное и несущественное. Но даже если оставить в стороне этот вызов, следует иметь в виду, что с помощью приборов и датчиков мы вряд ли сможем понять специфику сознания как *субъективной* данности, как *самосознания*, а не объективной, внешней сущности. Измерения мозговой активности имеют дело только с материальными эпифеноменами, и еще далеко не решен вопрос, в какой мере это соотносится с процессами, протекающими именно в сознании, а не в мозге или иных органах тела. Содержание мистического восторга вряд ли объяснишь уровнем сахара в крови...

Интуитивно все мы понимаем, что ИСС — это не просто скачок напряжения в сети головного мозга, что это не провал рациональности в черную дыру, а нечто гораздо более глубокое и автономное, возможно, то, что связано с основной, универсальной функцией и задачей человеческого существа — *познанием*. Если принимать во внимание значение познания, то тогда ИСС предстанут как индикаторы различных и своеобразных форм познания тех или иных смыслов, адаптивности к усвоению этих смыслов и готовность к трансформации прежних когнитивных схем. В этом случае, например, различные психотические ИСС свидетельствуют о том, что когнитивная система не справилась с перегрузками при познании, что не были соблюдены какие-то меры предосторожности и произошел ее сбой. В то же время те ИСС, благодаря которым человек чувствует, что он получил полезный и очень существенный для себя опыт, обогащают его жизнь, привносят в нее новые важные ценности, корректируют или удаляют устаревшие модели его поведения.

Помимо экспериментов над мозгом, на основании которых делают выводы о наличии и специфике ИСС, еще одним часто используемым способом постижения ИСС остается изучение отчетов очевидцев. Здесь мы сталкиваемся едва ли не с главной проблемой — *проблемой языка описания*.

Очень может быть, что в контексте языка сложность понимания и объяснения ИСС — того же рода, что и в отношении к феномену времени, о котором как-то выразился Аврелий Августин: «Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю» [Аврелий Августин 1991: 252]. Когда мы обращаемся к феномену ИСС, то интуитивно понимаем, о чем идет речь, однако при вербализации этой интуиции возникают большие сложности. Понятийный аппарат, предназначенный для выражения рационального взгляда, пасует перед субъективными переживаниями в ИСС. Научное мышление тяготеет к абстрактности, объективности и повторяемости явлений, на основании чего выводятся соответствующие закономерности, однако в ИСС очень высока степень субъ-

ективности переживаний, их уникальности, неповторимости. Перевод этих переживаний на общезначимый язык науки обедняет их, стирает их специфику. Безусловно, можно экспериментировать с индукторами, вводящими в ИСС, давать, например, испытуемому таблетку ЛСД или устраивать для него сенсорную депривацию, и повторять все это снова и снова: эффект от индукции не замедлит наступить, однако качество переживаний, их самобытность будет каждый раз иной у одного и того же человека, не говоря уже о разных людях, которых вводят (индуцируют) одинаковым способом: да, все они оказываются в ИСС, однако эти состояния не совпадают друг с другом. К тому же их нельзя изучить вживую: мы не можем проникнуть в сознание человека, когда оно пребывает в измененном состоянии, и посмотреть на него как бы «изнутри». Кроме того, ИСС – достаточно тонкая «материя», проявление или не проявление которой зависит от множества факторов. Хорошо известны сложности при исследовании способностей экстрасенсов: далеко не каждый раз удается выполнить «на заказ» вызов соответствующих способностей и переживаний, которые ведут себя «капризно» и не слушаются команд инструкторов; поистине, ИСС не любят слишком пристального внимания к самим себе [Рицль 1999: 207–209].

Проблема, связанная с языком, состоит также и в том, что описание производится *post factum*, уже после того как человек побывал в ИСС и вышел из него. Вербальное мышление плохо соответствует ИСС и либо прекращает свою работу полностью, либо значительно искажается в этих некомфортных для него условиях. Пользоваться общепонятной речью, пребывая в глубоких состояниях сознания – удел весьма немногих людей<sup>1</sup>. Большинство же

---

<sup>1</sup> Ср. описание данной темы в случае Шри Ауробиндо: «... Он (Леле, учитель Ауробиндо. – С. Л.) сказал мне, чтобы я молился, но я был настолько поглощен сознанием Безмолвного Брахмана, что не мог молиться. Он ответил, что это не беда; будут молиться он и некоторые другие, а я должен был просто пойти на митинг и сделать присутствующим Намаскар [поклониться], как Нарайяне, и ждать, и речь придет ко мне из некоего другого источника, не из ума. Шри Ауробиндо сделал в точности то, что ему было сказано, и речь пришла так, как будто ее кто-то диктовал. И с тех пор все – речь, мои рукописные произведения, моя мысль и внешняя активность приходят ко мне из того же источника, который находится выше головы. Шри

тех, кто воспринимает свою собственную речь непосредственно во время ИСС, ощущает сбой вербального механизма. Выйдя же из ИСС, человек снова пользуется инструментом, который не слишком эффективен для описания ИСС – впрочем, другого у него нет. Поэтому методика, построенная на записи очевидцев, тем более тех, адекватность которых мы не всегда можем распознать, порой напоминает дом, построенный на песке.

Разумеется, формально нам есть на кого опереться. Ведь очевидцы ИСС – люди разные: есть случайные персоны, есть жадные до всего нового испытатели, наконец, есть опытные специалисты, профессионалы, которые далеко продвинулись по пути самопознания. Мы располагаем строгими, выверенными описаниями различных ступеней психофизического пути, сопровождающимися разными ИСС – в буддизме, йоге, суфизме, описаниями, которые содержатся в специальных руководствах, созданных много столетий тому назад. Есть, в частности, «Тибетская книга мертвых», в которой даются предписания для сознания, находящегося в измененном состоянии. Однако подобные описания, при всей их привлекательности и яркости, также не лишены некоторых ограничений. Эти описания в общем-то являются не столько описаниями, сколько предписаниями – прежде всего предписаниями по визуализации, которые у разных практикующих могут значительно отличаться друг от друга. Достаточно познакомиться с отчетами различных мистиков и йогов, чтобы увидеть немалые расхождения между ними, допустим, в описании кундалини или чакр. Примечательно, что количество чакр варьируется в разных традициях, между тем сведения о них добыты именно через ИСС. К примеру, свидетельства о кундалини современного йогоина Гопи Кришны [Гопи Кришна 2004] не очень-то совпадают с «Шатчакра-нирупаной» или другими тантрическими текстами (между которыми также есть расхождения), однако сложно сомневаться в том, что у него были именно ИСС, и что он описывал именно кундалини. Таким образом, существует несомненная проблема согласованности различных данных об ИСС.

---

Ауробиндо вошел в контакт с Сверхсознательным» [Сатпрем 1992: 119].

Видимо, чувствуя недостаточность одного лишь опосредованного понимания и объяснения, многие исследователи предпринимают нестандартные ходы, занимаясь своего рода *психонавтикой* — как выразился буддолог Роберт Тармен применительно к тантрической традиции махасиддхов [Thurman 2007: X]. Это исследователи нового типа, которые сами себя делают объектами изучения. Они экспериментируют с ЛСД, медитациями, холотропным дыханием, молитвами и т. д., описывая собственные переживания в состоянии ИСС, что дает им больше шансов для понимания чужих ИСС по сравнению с исследователями, которые не испробуют свои методы на самих себе. Революция в понимании ИСС и становление научной дисциплины об ИСС совпали со все более часто применяемым способом *личного* вхождения в ИСС. Станислав Гроф, Тимоти Лири, Рам Дасс, Джон Лилли, Чарльз Тарт и многие другие представители трансперсональной психологии сделали методику самопогружения классической процедурой (см., например: [Лилли 1993: 13; Гроф 2002: 156]), а в знаменитом калифорнийском Институте Исален это стало, похоже, необходимой нормой. Очень возможно, что подобные смелые эксперименты торят путь новой научной парадигме.

Наконец, философски проблематичен сам субъект, который претерпевает ИСС. Совпадает ли субъект, находящийся в ОСС, с самим собой в ИСС? Или это все-таки иной субъект? Ведь для субъекта большое значение имеет состояние внутренней согласованности всех его психических процессов, которая дает ему основание считать все это своим «я». Но как быть с ситуациями в ИСС, когда человек переживает настолько чуждые для себя вещи, что даже не понимает, как это могло случиться с ним? Когда его привычное «я» рассыпается из-за несогласованности и дезадаптации к новой действительности? В такие моменты он полагает, что «это не я», что «со мной этого не может произойти». Очевидно, что субъект меняется, но при этом не понятно, где пролегает та граница, за пределами которой он уже оказывается настолько чужим для самого себя, что уже не в состоянии ассоциировать возникающие пере-

живания с теми, к которым он привык в ОСС, не может описать их в характерной для себя манере<sup>1</sup>.

Религии приводят множество свидетельств личностной диссоциации — настолько сильной, что в ряде ИСС, которые принято в религиозных кругах называть «одержимостью», «нормальная» личность полностью нивелируется, и вместо нее действует иной субъект, чуждый «хозяину» сознания. Для религии (неважно какой — случаи одержимости признаются повсеместно) в объяснении этого нет проблем, поскольку она признает наличие чужой воли, которая способна вторгнуться в «мое» сознание, если дать ей для этого возможность, и занять его на какое-то время. Эта чужая воля и становится новым субъектом деятельности, в то время как прежний субъект как бы застывает, засыпает, во всяком случае, находится в пассивном состоянии. Эти состояния могут оцениваться положительно, когда вселяется социально одобряемая сущность, или отрицательно, если такая сущность не одобряется. Аналогичное положение вещей мы замечаем и в случае с медиумическим трансом, где тело медиума также перестает быть носителем личности медиума и становится посредником для связи с некоей иной сущностью.

Философские и методологические трудности, связанные с исследованиями ИСС, подстерегают нас на каждом шагу. Несмотря на многочисленные локальные успехи, в настоящий момент мы вряд ли ближе к пониманию этих феноменов, чем пятьдесят лет назад, когда данная область знаний только начинала оформляться. Мы не можем толком сказать, что собой представляют ИСС *по существу*, а не по внешним признакам, и во многом это связано с тем, что terra incognita продолжает оставаться самое главное — само человеческое сознание.

Возможно, что в качестве необходимого базиса для дальнейших исследований имеет смысл признать, что сознание представляет

---

<sup>1</sup> Ср. самоописание одного из испытуемых: «.. состояние, в котором я нахожусь, не имеет ничего общего с нормальным состоянием сознания. Я уже не тот же самый человек; уже не вижу и не чувствую так же, как прежде. Такое впечатление, будто я стал другим человеком, или, вернее, во мне появился другой человек. <...> мое мышление оказалось абсолютно выключенным. Это определенно что-то иное» [Ришь 1999: 189].

собой не столько верхний предел психической деятельности, сколько *всю совокупность* проявлений психики живого существа, что его нельзя однозначно считать духовным или материальным образованием и что оно присутствует у человека всегда, покуда он жив, и поэтому, например, выражение «потерять сознание» следует понимать метафорически, поскольку сознание «потерять» невозможно. Возможно, необходимо гораздо корректнее использовать сам термин «ИСС» или вообще отказаться от него в пользу термина «состояния сознания» для обозначения различных психических тенденций, без акцентуации того, «сознательны» они при этом или нет.

Как бы то ни было, определенным плюсом можно считать осознание принципиальной междисциплинарности данных исследований. Это тот узел, в который с неизбежностью связываются как естественные науки, так и гуманитарное знание. В свою очередь, междисциплинарность предполагает полиметодологичность, использование когнитивных ресурсов различных наук. Нейрофизиология, биохимия, психиатрия должны корректироваться данными религиоведения, психологии, культурологии, социологии и истории и, разумеется, осмысляться с философской точки зрения.

## ЛИТЕРАТУРА

Аврелий Августин 1991 – *Аврелий Августин*. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / Изд. подгот. А. А. Столяров. М.: Renaissance, 1991.

Гопи Кришна 2004 – *Гопи Кришна*. Кундалини. Эволюционная энергия в человеке. Киев: Ника-Центр, М.: Старклайт, 2004.

Гроф 2002 – *Гроф С.* Холотропное сознание. М.: Институт трансперсональной психологии, Издательство К. Кравчука, 2002.

Джойс 2012 – *Джойс Д.* Улисс. СПб.: Азбука, 2012.

Лилли 1993 – *Лилли Дж.* Центр циклона. Киев: София, 1993.

Рицль 1999 – *Рицль М.* Парапсихология. Факты и мнения. Львов: Инициатива, Киев: Ника-центр, 1999.

Сатпрем 1992 – *Сатпрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. Бишкек: Глобус, 1992.

Тарт 1992 – *Tart Ч.* Состояния сознания // Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев / Сост. и общ. ред. И. Т. Касавина. М.: Республика, 1992. С. 180–248.

Успенский 1999 – *Успенский П. Д.* В поисках чудесного. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.

Ludwig 1969 – *Ludwig A. M.* Altered States of Consciousness // Altered States of Consciousness / Ed. by C. Tart. New York, 1969. P. 9–22.

Thurman 2007 – *Thurman R.* Series Editor's Preface // *Gray D. B.* The Sakrasamvara Tantra (The Discourse of Sri Heruka): A Study and Annotated Translation (Treasury of the Buddhist Sciences). New York: Columbia University Press, 2007. P. ix–xiv.



## **ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИСС НА ПРИМЕРЕ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА**

Агехананда Бхарати удачно обозначает «мистический опыт» как «нулевой» (*zero experience*) [Торчинов 2005: 377], тем самым верно указывая на отправную точку философского исследования функционирования человеческого сознания, получившее в смежных науках (психология, этнология) расплывчатый термин «измененных состояний сознания» (ИСС), не поддающийся на сегодняшний день четкой и исчерпывающей дефиниции. К сожалению, не намного лучше обстоит дело и с определением «мистического опыта»: слово «мистика» употребляется даже в самой серьезной научно-философской литературе в различных значениях, что, безусловно, создает терминологическую путаницу. Известный отечественный религиовед Е. А. Торчинов выделяет как минимум три гетерогенных явления, которым приписывается «мистический» статус: 1) переживание единения или слияния с онтологической первоосновой мира и всякого бытия вообще; 2) различного рода эзотерические ритуалы; 3) различные формы оккультизма паранаучного характера (магия, астрология и т. д.) [Там же: 347]. Ситуация осложняется спецификой европейского восприятия таких проблем, как вера и разум, которое в русле иудео-христианской интерпретации ассоциирует «мистику» с некоей иррациональной сферой, вызывающей отторжение современной научной и философской элиты. Сам Е. А. Торчинов, пытаясь все же подойти к феномену мистического опыта с позиции рационального исследования, апеллирует к восточной культуре, которая не противопоставляет «мистическое» и рациональное. Более того, восточная методология мистических практик (прежде всего, Китая и Индии) не только не отрицает разум, но создает в полном смысле рационалистические системы описания и осмысления мистического опыта.

В западной философии к рациональному исследованию переживаний, происходящих исключительно в сознании, пришли не кто-нибудь, а ревностные искатели «самой строгой» науки. Речь идет о феноменологии Эдмунда Гуссерля (1859–1938), которая по замыслу основателя должна была преодолеть «кризис европейских наук», порожденный как раз рациональной неустойчивостью, неочевидной «очевидностью» их базовых постулатов, основанных на вроде бы предельно рациональной, «строгой» логике «фактов». Метод феноменологической редукции Гуссерля позволяет не только найти точки соприкосновения восточной мудрости и западной строгой науки, но и «демистифицировать» путаницу термина «мистика» и выбрать научно приемлемый подход к исследованию «тайны» измененных состояний сознания (ИСС), начиная с мистического опыта, как опыта, связанного исключительно с переживаниями, имманентными самому сознанию человека.

Сам Э. Гуссерль благоразумно избегал слова «мистика», однако сумел создать метод дескриптивного исследования структурной динамики актов сознания. Они предполагаются во всех разновидностях человеческой деятельности, обозначенных Е. А. Торчиновым как относящихся к «запутанному» слову «мистика». Прежде всего, важно, что феноменологическая установка сознания, по Гуссерлю, кардинально выводит человека из-под власти «субъект-объектной» двойственности восприятия мира, что, по свидетельству самой обширной мистической литературы всех традиций и конфессиональных институтов, является одним из наиболее существенных признаков мистического опыта.

Встает проблема дефиниции самого сознания. Часто под «мистическим сознанием» понимают некое специфическое состояние, в котором человек лишается не только субъект-объектной обусловленности, но и «сознания» вообще. Е. А. Торчинов попытался «даже сказать, что высшие формы мистического опыта (пиковые ИСС) не являются состояниями сознания вообще, ибо сознание не участвует в них вовсе» [Торчинов 2005: 353]. Торчинов ссылается на классическую «Брихадараньяка-упанишаду», в которой к высшей форме трансцендентного опыта даже не прилагается слово «созна-

ние». Сознание, по Торчинову, уже само по себе предполагает двойственность познающего и познаваемого, тогда как в состоянии освобождения (*мокша*) все становится одним абсолютным Я (Атманом). В Атмане все «недвойственно» (*адвайта*), поэтому достижение Атмана в религиозном (мистическом) опыте означает равный самому себе «сгусток» познания (*джняна, гнозис*), свободный от всякой дихотомии, различения. Это сознание, которое, по Торчинову, есть «продукт субъект-объектных отношений». Торчинов призывает согласиться с Нельсоном Пайком, который критикует авторитетного исследователя мистического опыта У. Стэйса за понятие «интровертивного мистицизма» [Pike 1992: 93]. По мнению Пайка, мистическое сознание Стэйса вообще лишено всякого содержания.

Трудно согласиться с «полным исчезновением» сознания только потому, что в мистическом переживании мы не находим сознания в модусе субъекта в его отношении к объекту. Ведь, с другой стороны, недвойственный гнозис есть точка совпадения знания, знающего и познаваемого. Где же здесь «полная» пустота? Наоборот, сознание должно расширить сферу своего охвата, ибо направленность его апперцепции «утраивается». Пытаясь преодолеть логический парадокс, Е. А. Торчинов в духе негативного познания упанишад («*neti, neti*») характеризует мистическое сознание как «разум “не-разумения”, сознание без интенциональности. Такое сознание, конечно, невозможно с точки зрения феноменологии Э. Гуссерля или Ф. Brentano...» [Торчинов 2005: 355]. На наш взгляд, Евгений Алексеевич упрощает феноменологическое понимание интенциональной сущности сознания Э. Гуссерля, принципиально отличающегося от интерпретации своего учителя Brentano, и, как следствие, к сожалению, проходит мимо прямого феноменологического выхода из сложившегося логического противоречия.

В том-то и суть продуктивности феноменологической редукции Гуссерля, что как раз в опыте полной недвойственности, т. е. снятия субъектно-объектной установки (которая и есть «естественная установка» по Гуссерлю), интенциональность никуда не исчезает. Более того, только в этом состоянии (феноменологического

*эпохе*) интенциональная материя, по Гуссерлю, позволяет структурировать (конституировать) неинтенциональное (прямое) переживание сущности вещей и идей, которое именно благодаря редукции освобождается от «туманной пыли» опыта созерцания мира фактов. Именно в феноменологической установке мистический опыт приобретает реальные возможности для полной «демистификации» своей сущности и становится доступным объектом полноценного научного исследования, фундированным достоверной (аподиктической) очевидностью восприятия. Для прояснения этого важного тезиса рассмотрим положения феноменологического метода Гуссерля подробнее.

Категория интенции в ее новаторской интерпретации «наделения интенциональным (сущностным, эйдетическим) смыслом», действительно, является ключевым понятием философской феноменологии, определяющим, радикальным шагом Э. Гуссерля в формировании новой научной рациональности, иногда называемым своеобразным «коперниканским поворотом» от логики фактов к логике сущностей.

Различение факта и сущности — первая и определяющая дистинкция, на которой Э. Гуссерль строит свою новую науку — феноменологию. Логика практически всех европейских традиционных (опытных) наук строится на фактах, которые ни в коей мере не тождественны сущностям вещей: «... истины относительно чистых сущностей не содержат ни малейших утверждений касательно фактов, а, следовательно, из них одних невозможно извлечь даже и самой незначительной истины, относящейся к фактам» [Гуссерль 2009: 37]. Поэтому когнитивная установка, ориентированная исключительно на мир фактов, объявляется Гуссерлем «наивной» естественной установкой, которой в принципе недоступна сфера эйдосов, т. е. сущностей вещей. Уже в «Логических исследованиях» основатель феноменологии приводит замечательную аналогию с шахматной игрой, обезоруживающую потенциал всех традиционных «наук о фактах»: шахматные фигуры вовлечены в смысловое поле игры безотносительно к их фактическим характеристикам («не как вещи из слоновой кости или дерева» [Гуссерль 2001: 74]).

Напротив, «шахматными фигурами, т. е. фишками рассматриваемой игры, они становятся скорее благодаря правилам игры, которое задают им фиксированное значение в игре» [Там же]. Гуссерль же основывает свою феноменологию на логике сущностей вещей, открывающихся исключительно в интенциональных переживаниях актов сознания.

Немецкий философ вносит существенное изменение в трактовку интенциональности как фундаментальной характеристики человеческого сознания, данную его учителем Ф. Brentano, определившим интенцию как присущую акту сознания направленность на какой-либо предмет. Гуссерль усматривает заблуждение всей предыдущей философской традиции в том, что она не различала противостоящий сознанию предмет (объект), форму, в которой этот предмет дан сознанию, и чувственное содержание самих переживаний сознания [Гуссерль 2001: 371–373; Husserl 1980: 7]. Само понятие «содержания» интенционального акта сознания несет в себе принципиальную двойственность, в которой необходимо различать чувственное содержание переживания («чувственная материя») и интенциональное содержание («интенциональная материя»). В тех же «Логических исследованиях» Гуссерль различает во внешнем восприятии, например, видении цветного предмета «момент цвета, который составляет реальную составную часть конкретного видения, что есть “пережитое” или “осознанное содержание”, как и характер восприятия, и полное явление в восприятии данного цветного предмета. Сам же этот предмет, напротив, не переживается или не осознается, хотя и воспринимается; и точно так же не переживается и не осознается в нем воспринятая окраска» [Гуссерль 2001: 324]. Двойственность различных элементов «содержания» актов сознания проявляется в том, что «не все переживания суть переживания интенциональные» [Там же: 366]. Весьма существенно, что в едином акте присутствуют переживания, которые принципиально «неинтенциональны». Неинтенциональные переживания Гуссерль определяет как «истинно имманентные» самому сознанию, т. е. это и есть переживания в собственном, изначальном смысле, которые как «комплексы ощущений» только и

могут переживаться, это «реальная материя». Интенциональные переживания лишь в определенном смысле «имманентны» сознанию, так как предмет, подразумеваемый в интенциональном переживании, не в реальном смысле содержится в самом переживании, а именно интендируется (конституируется) в переживании, т. е. выступает не реальным, а идеальным, интенциональным содержанием (интенциональной материей). Ощущение «осознается», переживается, но само по себе оно не становится «объектом восприятия», иначе говоря, интенциональная материя не сводится к материи реальных содержаний переживания, что доказывает факт того, что даже при наличии одного и того же реального содержания последнее может быть различным образом схвачено, интендировано [Разеев 2004: 72].

Таким образом, в понимании содержания сознания Гуссерль как раз ближе восточной доктрине сознания как виджняна, в которой подчеркивается именно различающая функция сознания. Если калькировать санскритское слово «виджняна» на русский язык, то получится не «сознание», а «раз-знание» или «распознавание». На русском языке, очевидно, противоположное понимание: сознание суть «со-знание», т. е. нечто, сопричастное знанию, единое с ним. Интересно, что современный отечественный феноменолог, В. И. Молчанов в своей работе «Парадигмы сознания и структура опыта» приходит к сущности сознания именно как опыта изначального различения: «Сознание не есть вещь, не есть уникальный набор свойств и качеств, но сознание различает вещи, их свойства и отношения, усматривает уникальность вещей, различает свойства вещи и ее бытие... Сознание — это опыт различия...» [Молчанов 1992: 22].

Итак, опыт различения — первичная функция (акт) сознания, предшествующая структурам интенциональных потоков сознания на предмет. Как следствие, напрашиваются два вывода: во-первых, даже предполагаемое «сознание без интенциональности» (что, разумеется, в принципе невозможно) не уничтожает различающую сущность сознания; во-вторых, само предположение возможности онтологического «единения» в мистическом опыте недвойственно-

го «сгустка» познания (гнозиса), необъяснимо с точки зрения тождества субъекта мистического переживания и его сознания. Получается, единение (мокша) с Атманом должно происходить «глубже» сознания, не уничтожая, а преодолевая его на пути к сущности, первичной по отношению к сознанию. И вот тут феноменология Э. Гуссерля как раз и задает необходимую перспективу, вводя категорию трансцендентального Эго, как источника сознания («собственника сознания», по Г. Г. Шпету [Шпет 2006: 264–310]). На различении Эго и его сознания Гуссерль строит возможность феноменологического эпохе как возвращения «к себе»: «Если я ставлю себя над всей этой жизнью и воздерживаюсь от какого-либо полагания бытия, прямо принимающего мир как сущий, если я направляю свой взгляд исключительно на саму эту жизнь как на осознание этого мира, то я обретаю себя самого как чистое ego с чистым потоком моих cogitationes» [Гуссерль. Картезианские размышления, § 8].

Следовательно, в мистическом опыте сознание не только не лишается своей интенциональности, напротив, — интенциональность приобретает дополнительный вектор в противоположном направлении от эмпирического мира прямо на трансцендентальное Эго, что и создает наивное впечатление о «слиянии». Итак, есть Я — «чистое Эго», и есть мое сознание — cogitationes. Нечто «два в одном»: одновременно они едины и различны. Если в естественной установке Я и сознание наивно «сливаются», то в феноменологической установке прежде всего «бросается в глаза» различие (как в виджняне буддизма): «Если мы следуем этому методическому принципу в отношении пары cogito-cogitatum (qua cogitatum), то в первую очередь перед нами открываются всеобщие описания, по мере возможности относящиеся к отдельным таким cogitationes в коррелятивных направлениях» [Там же, § 15]. Наиболее всеобщая типика, в которой Гуссерль заключает все особенное, характеризуется схемой ego-cogito-cogitatum. В соответствии с ней строятся наиболее всеобщие описания, выполняемые в отношении интенциональности, интенционального синтеза и т. д. [Там же, § 21].

Гуссерль не останавливается на констатации различия «Я» и сознания (Ego и cogito), усматривая в этом феноменологический «пробел»: «Теперь нам, однако, следует обратить внимание на один большой пробел в нашем изложении. Ego схватывает себя не просто как текущую жизнь, но как Я, как мое я, которое переживает то или иное содержание, которое, оставаясь одним и тем же, проживает то или иное cogito» [Там же, § 31]. С точки зрения «строгой науки», на которую претендует феноменология, было бы предосудительно проводить жесткое различие Ego и cogito, потому как все возможные cogito есть некие инвариантные состояния одного и того же трансцендентального Ego. Другими словами, «Я» и сознание как сущностные составляющие чистого познавательного акта в состоянии феноменологической эпохе едины в своем бытийном предназначении самопознания «себя в себе самом как сущее». Однако в то же время «Я» и сознание различны: сознание есть средство (путь) достижения собственника сознания, «Я». Феноменологическая дескрипция сознания — путь его самопреодоления с целью достижения чистого трансцендентального Эго, путь «к себе» [Там же, § 8].

Одновременное единство и различие ego-cogito роднит Гуссерля уже не с буддизмом, а с бенгальским вайшнавизмом, выдвигающим концепт «непостижимой единораздельности» (acintya-bhedābheda-tattva). По мнению бенгальских мыслителей, истина о «непостижимо-единораздельном сущем... наилучшим образом выражает природу сущего, каким оно предстает в Упанишадах, “Гите” и “Веданта-сутре”, разрешая все встречаемые ... противоречия» [Ватман 2005: 145]. «Непостижимая единораздельность» распространяется и на взаимоотношения «Я» и Атмана в акте «мистического» переживания: одновременно нечто раздельное (Я и Атман) становятся единым («сгусток» гнозиса).

В итоге Гуссерль приходит к констатации особой «сложившейся ситуации» «расщепления Я» при его одновременном созидании на новом экзистенциально-феноменологическом уровне: «Если мы назовем Я, погруженное в мир при естественной установке, заинтересованном в мире, то измененная и постоянно удерживаемая



феноменологическая установка состоит в расщеплении Я, при котором над наивно заинтересованным Я утверждается феноменологическое как незаинтересованный зритель» [Гуссерль. Картезианские размышления, § 15]. Полученная «новая рефлексия», на наш взгляд, позволяет получить аподиктически-очевидное, т. е. «строго-научное», феноменологическое описание сути искомого феномена «мистической» антропологии. Гуссерль выбирает весьма удачную мотивационно-установочную дефиницию для так называемого мистического опыта, а если выражаться языком феноменологической науки, экзистенциально-феноменологического «переживания» (относящееся к реальной, т. е. неинтенциональной, материи), которое он обозначает мотивационно-смысловым словом «незаинтересованность»: «Само такое обстояние дел доступно тогда благодаря новой рефлексии, которая, будучи трансцендентальной, снова требует занятия именно этой позиции незаинтересованного наблюдения — с единственным остающимся для него интересом: видеть и адекватно описывать» [Там же, § 15].

Здесь мы уже способны предложить предварительное «демитифицирующее» феноменологическое определение субъекта и сущности мистического опыта: «мистик» — это в высшей степени «незаинтересованный» созерцатель интенционального мира собственного сознания. Переживание «незаинтересованности» суть феноменологический «ключ» к так называемому «слиянию» Я и Атмана. Этот «непостижимо-единораздельный сгусток» рождает качественно новую сферу познания, «новую рефлексия», которая, по сути, и есть «недвойственный гнозис» — мистический опыт.

Предупреждая солипсические «эквивокации» полученного описания мистического опыта, необходимо вслед за Гуссерлем обозначить преемственность развития «нормального мистического» познания субъекта феноменологической установки в дальнейшее пространство «мира», который Гуссерль обозначает особым понятием — интерсубъективность. Процесс «отрыва» трансцендентального Эго к единству с «Другим», а затем и всему миру, описан Гуссерлем в ракурсе интерсубъективной сферы бытия трансцендентального Эго, переживание которой вполне коррелирует со

всеми известными историко-культурными описаниями так называемого «мистического опыта». Сначала Гуссерль констатирует самодостаточность и завершенность «в себе» трансцендентальной intersубъективности, характеристики, свойственные также всякому «мистическому миру»: «Трансцендентальная intersубъективность обладает благодаря учреждению этого сообщества некоей intersубъективной собственной сферой, в которой она intersубъективно конституирует объективный мир и, таким образом, как трансцендентальное “Мы” становится субъективностью для этого мира, а также для мира людей, в форме которого она объективно осуществила сама себя» [Там же, § 49].

Гуссерль не устает снова и снова настаивать, что «рассмотренные идеи не являются некими фантазиями или модусами некоего “как бы”, но конституируются в единстве со всем объективным опытом, и обладают своими способами обретения правомерности и своими путями развития в процессе научной деятельности» [Там же, § 49]. Получается, с точки зрения феноменологического бытия, что переживание «мистического» в норме постоянно сопровождает каждое живое существо, вовлеченное в intersубъективное пространство. Просто в естественной, наивной установке человек не способен отдавать себе в этом отчет: «В естественной, связанной с миром установке я нахожу “других” отличными от меня и противопоставленными мне. Если я абстрагируюсь от “других” в обычном смысле слова, то остаюсь один. Но такая абстракция не радикальна, такое одиночество еще ничего не меняет в естественном смысле мира» [Там же, § 44].

Следовательно, в intersубъективном «регионе бытия» (Гуссерль) находится вполне рационально-легитимное место и «мистическому» «вчувствованию» в объект, в том числе «живой», не забывая, что в этом случае вектор дескрипции немедленно отсылается в иную «психическую сферу», выходящую за рамки естественной установки: «Понятно, что в дальнейшем речь заходит о некоем “вчувствовании” в определенные содержания, принадлежащие более высокой психической сфере. При этом каждый раз, когда удастся понять, что происходит в других, это понимание открывает

новые ассоциации и новые возможности понимания; и наоборот, поскольку всякая удваивающая ассоциация обратима...» [Там же, § 54]. Не получили ли мы таким образом описание онтологии фе-тишно-тотемического ассоциативного сознания архаичного «мистического» человека? Синкретизм сознания и прологическое мышление (Люсьен Леви-Брюль) «мистика» в intersубъективном смысле «есть общность природы вместе с общностью иного по отношению ко мне живого тела и иного психофизического Я, образующего пару с моим собственным психофизическим Я» [Там же, § 55].

Итак, intersубъективная реальность, казалось бы, «замкнутого в себе» субъекта «размыкается» у Гуссерля в общий мир живой и неживой природы, соединенный реально подтверждающимися «обратными связями» всех ее элементов. Что и требовалось «демитифицировать». Гуссерль прямо срывает всякую ложную «загадочность» феноменологического бытия: «Это синтетическое отождествление не более загадочно, чем любое другое, а, следовательно, и чем любое отождествление, ограниченное рамками моей собственной изначальной сферы, в силу которого всякое предметное единство обретает для меня смысл и бытие благодаря презентациям» [Там же, § 55].

Окончательная феноменологическая дескрипция мистического опыта как «нулевого» акта ИСС может выглядеть следующим образом: «Загадочное» состояние, которое в разных источниках обозначено как «особый мистический опыт», есть intersубъективное переживание единства в полном сознании (отнюдь не в бессознательном акте), но исключительно в феноменологической установке. Феноменология разоблачает «мистификацию» «мистики» путем четкого дескриптивного описания intersубъективных интенций в состоянии феноменологического эпохе, или в феноменологической установке сознания. Сознание — прежде всего акты различения, рождающиеся посредством отчуждения от Эго, «собственника сознания». Таким образом, утверждается феноменологический принцип одновременного единства и различия трансцендентального Эго со своими же актами сознания. Соответственно,

субъект мистического опыта («мистик») — «незаинтересованный» созерцатель интенционального мира собственного сознания. Переживание «незаинтересованности» может служить феноменологическим «ключом» в том числе и к так называемому «слиянию» Я и Атмана. Этот «непостижимо-единораздельный сгусток» рождает качественно новую сферу познания, «новую рефлексию», которая, по сути, и есть «недвойственный гнозис» — мистический опыт. Соответственно, в этой интерпретации мистическое сознание представляет собой одновременное единство и различие Я и Атмана, где Я в то же время есть единоразличие Эго и сознания.

Итоговая феноменологическая дефиниция субъекта мистического сознания и сущности мистического опыта такова: «мистик» — не кто иной, как феноменолог, осознанно регистрирующий свое intersubъективное бытие в состоянии трансцендентально-феноменологического эпохе. Мистическое сознание — это феноменологическая установка (ориентированная на эпохе) как результат осознанного преодоления человеком естественной установки погружения в мир. Мистический опыт — поток intersubъективных переживаний чистого сознания, различимого в качестве феноменологического «остатка» в результате трансцендентальной редукции.

## ЛИТЕРАТУРА

Ватман 2005 — *Ватман С. В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб: СПбГУ, 2005.

Гуссерль. Картезианские размышления — Гуссерль Э. Картезианские размышления// [URL]: [http://noymen.narod.ru/people/husserl/kar\\_med/-tos.htm](http://noymen.narod.ru/people/husserl/kar_med/-tos.htm) (дата обращения: 01.10.2012).

Гуссерль 2001 — *Гуссерль Э.* Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. В. И. Молчанова. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.

Гуссерль 2009 — *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн.1 / Пер. А. В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009.

Молчанов 1992 — *Молчанов В. И.* Парадигмы сознания и структура опыта // Логос. 1992. № 3. С. 7–36.

Разеев 2004 — *Разеев Д. Н.* В сетях феноменологии. СПб.: СПбГУ, 2004.

Торчинов 2005 — *Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005.

Шпет 2006 — *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г. Г.* *Philosophia natalis.* Избранные психологические труды. М.: РОССПЭН, 2006. С. 264–310.

Husserl 1980 — *Husserl E.* Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898–1925). Den Haag, 1980.

Pike 1992 — *Pike N.* Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

## **ПСИХОЛОГИЯ РЕЧЕВОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ В КУЛЬТОВОЙ ПРАКТИКЕ**

Поскольку активность сознания развертывается в ситуации наличных, текущих воздействий на него — предметных и социальных — и собственной содержательной направленности, его нормативные состояния варьируются в пределах необходимого диапазона взаимной уравновешенности, соразмерности таких воздействий. Тем самым сознание переживает погруженность и в бытийный мир, сохраняя при этом осознание полноты, многообразия и достаточности впечатлений, содержательности рефлексии. Одновременно сознание включено и в общение — совместное с другими переживание определенных состояний и предметного содержания при свободном обращении к собственным ценностям, знаниям, отношениям. Усиление же или ограничение индивидуально необходимой силы, качества, направленности и продолжительности любого из воздействий переживается как измененное состояние сознания разной степени выраженности. Так, измененные состояния сознания возникают при сенсорной изоляции, одиночестве и т. д. [Лебедев 1989: 31, 165, 199], или вызываются собственными усилиями в процессе медитации. Измененные состояния сознания появляются также при направленном и специально организованном общении, в котором речевое воздействие носит внушающий характер, практически полностью замещая собственное актуальное содержание сознания привнесенным извне<sup>1</sup>.

В различных религиозных традициях именно культовая практика призвана связывать верующих с высшей силой, с Богом. При этом и в прошлом, и в настоящем она осуществляется при ведущей

---

<sup>1</sup> В своем исследовании мы отходим от узкого понимания сознания как исключительно осознаваемого. Поэтому бессознательное рассматривается как неотъемлемый компонент сознания наряду с осознаваемым. Включение бессознательного в целостную реальность сознания предлагается и в статье [Зинченко, Мамардашвили 1991: 38].

роли речи. Пропаганда вероучения также представляет собой непосредственное речевое общение служителя культа с верующими. Отметим, что специфика речи в указанных ситуациях определяется исторически сложившимися правилами, мировоззренческой направленностью вероучения и индивидуальными особенностями речевого поведения служителя культа, которые и определяют необходимое состояние сознания верующего, достигаемое в процессе культовой практики. Например, православный священник в процессе богослужения читает тексты или воспроизводит их наизусть в специальной манере: монотонно-певуче, иногда скороговоркой, произнося некоторые слова протяжно, избегая при этом явного интонирования и смысловых акцентов с тем, чтобы нивелировать собственное отношение к содержанию речи. Такой стиль речевого поведения сложился исторически и призван обеспечить верующему самостоятельность понимания святых текстов, активизировать его рефлексию и мысленный диалог с Богом. В общении же с прихожанами речь священника организована в соответствии с его индивидуальной речевой организацией. Во многих же современных культах и религиозных движениях культовая практика осуществляется в виде внушения верующим определенных идей и переживаний при толковании текстов.

Основными видами содержательного воздействия речи в различных ситуациях общения является убеждение и внушение. Филогенетически первым сформировалось внушающее (суггестивное) воздействие, а затем, на его основе, возникло убеждение [Поршнеv 1971: 11, 27]. Внушение как таковое представляет собой внесение в сознание слушателей посредством слов образов предметов и действий, которые обязательно возникают при восприятии речи. Как писал Б. Ф. Поршнеv, «человек – раб слышимого слова, ибо не может уклониться от его понимания» [Там же: 24], отчего любой психически здоровый человек внушаем. Так как результат внушающего воздействия речи – появление в сознании образного содержания – бессознателен для слушателя, эффективность внушения оказывается достаточно высокой.

Убеждение как филогенетически новейший вид речевого воздействия возникло при связном осмыслении разрозненного образного содержания и объединении его причинными, условными, временными и другими отношениями в индивидуально создаваемый предметный план общения. Другими словами, убеждение структурируется как сложная мысль, объединяющая признаки предметов, обстоятельства жизни, явления в новую связную реальность. Убеждение непосредственно побуждает слушателей к осознанному размышлению и мысленной полемике с говорящим, в которой его рассуждение либо принимается, либо дополняется, либо отвергается. И парадокс состоит в том, что эффективность убеждающего речевого воздействия часто оказывается ниже, чем внушающего. Отметим также, что оценка типа воздействия в процессе общения часто затруднена вследствие необратимости и высокого темпа речевого потока, и внушение во многих случаях субъективно воспринимается как убеждение, и наоборот. Кроме того, диапазон воздействий, квалифицируемых как убеждающие, неоправданно расширен, в том числе за счет включения в них показа, который всегда вносит в сознание наблюдателя конкретно-образное содержание.

Речевые воздействия убеждающего и внушающего типов различаются по выразительным особенностям, организации фразы и высказывания. В убеждении высказывание выстроено логически и содержательно динамично, без лишних повторов и перифраз; фраза удлинняется за счет сложноподчиненных предложений, оборотов, вводных слов, причем каждая последующая фраза является смысловым развитием предшествующей; речь характеризуется замедлением и ускорением темпа и изменением громкости, выраженным интонационным рисунком фразы и высказывания, смысловыми паузами разной длительности. Информационная нагрузка убеждающей речи весьма высока вследствие ее емкой содержательной и смысловой организации, выражения в ней свойств личности говорящего. Убеждающая речь часто звучит сдержанно, поэтому может ошибочно восприниматься как маловыразительная. Вместе с тем такая речь, кажущаяся скромной и не броской, оказывает глубокое



и пролонгированное эмоционально-волевое воздействие на сознание слушателей.

Речь внушающей направленности характеризуется доминированием простых и сложносочиненных предложений, тяготением к именительным падежам и инфинитивам, определениям; в высказывании типичны повторы, перифразы, срывы высказывания, нарушения временной и причинной последовательности в рассматриваемых событиях, малооправданные отступления от темы. Поэтому информативность внушающей речи, несмотря на обилие слов, снижается. Возникающие в сознании слушателя бессвязные, разрозненные образы осмысляются им целостно вследствие целостности самого процесса восприятия, оставляя при этом субъективно переживаемую иллюзию связности высказывания. В выразительном отношении внушающее воздействие характеризуется монотонностью вследствие достаточно однообразного темпа и громкости речи, практически ровных, без выраженного повышения и понижения, интонаций и сокращения длительности или устранения смысловых пауз. Монотонность речи вызывает у слушателя рассеянность внимания, а однообразие интонаций минимизирует ее эмоционально-волевое воздействие, отчего при длительном восприятии речи такого типа у слушателей возможно состояние эмоционального «голода». Вместе с тем монотонная речь при использовании в ней слов, обозначающих негативные эмоции, вызывает у слушателей не эмоциональный отклик соответствующего содержания, а переживание немотивированной тревоги, беспокойства, раздражения. Вместе с тем речь внушающего типа при всей бедности своего интонационного рисунка бывает возбужденной, напряженной, демонстративной, отчего у слушателя возникает ложное впечатление ее яркости и эмоциональности. Представляется, что именно демонстративная и напряженная, но содержательно и выразительно бедная речь часто свойственна харизматическим личностям — внушающим определенное содержание образа себя другим людям.

Для исследования речи служителей разных религиозных течений использовался метод наблюдения с применением видеозапи-

си, которая обеспечила повторяемость, пролонгированность, отсроченность наблюдения, позволила составить и полный письменный протокол звучащей речи, необходимый для ее содержательно-го анализа. Так как восприятие звучащей речи имеет высокий темп и является необратимым, наблюдатель вынужденно включен в ее понимание, а анализ предметного плана и организации сообщения осуществляет уже по памяти. Восприятие же устной речи в письменной записи обратимо, регулируется темпом необходимого осмысления ее предметного содержания и организации. Целостный анализ образцов устной речи осуществляется, таким образом, и при их прослушивании, и при прочтении соответствующих письменных протоколов. Анализ процессуальных, выразительных средств речи выполняется либо при ее многократном прослушивании, либо при использовании специальных компьютерных программ. Оценка лексического состава, организации фразы и высказывания осуществляется по письменному протоколу устной речи.

Рассмотрим фрагменты речи создателей оккультно-мистических школ «Синтез-Фа» и «Мудролюбие», соответственно, В. Сердюка и А. Малюты. Они разъясняют основы своего вероучения (содержательная характеристика излагаемых идей остается на совести их авторов). Первый фрагмент представляет собой образец убеждения, второй — внушения. Следует также учитывать упрощенность организации устной речи при ее восприятии в виде письменного текста.

«Учение синтеза строится, ну, четырьмя такими разными основами. Первое более понятное — это само строение человека, когда мы берем одного человека и разные отдельные его части изучаются: ну, такие как душа, разум, тело, сознание. Оно имеет каждое свои, там, тенденции строения, тенденции развития, возможности. А потом, объединяясь между собой уже в развитом состоянии, развивает человека, грубо говоря, в более высокое состояние, в более высокое качество, в более высокую подготовку. Второе направление — это что вот эти более высокие возможности приводят к более высоким результатам жизни человека. То есть, ну, понятно, идет более комфортное взаимодействие с окружающей средой, это

само собой. Но здесь мы наталкиваемся на более древнюю идею — человек строится по образу и подобию отца. Соответственно, совершенствуя части в себе, мы совершенствуем выражение образа отца в нас» (В. Сердюк, время звучания — 53 секунды).

В представленном образце отметим изложение мысли в виде последовательных положительных утверждений, которые логически вытекают друг из друга. В речи имеется деепричастный оборот, пояснения, рефлексивное содержание в виде вводных слов, частицы. При прочтении отрывка лекции вполне понятно, о чем автор рассуждает. Речевой поток также оформлен соответствующими выразительными средствами, которые призваны дифференцировать целостную смысловую организацию речи и ее усвоение. Важно указать на наличие смысловых пауз, которые обеспечивают слушателям необходимое для понимания речи время, и интонационного рисунка в оформлении каждой фразы.

Приведем фрагмент речи А. Малюты.

«Ведь если мы говорим “человек” — “Человек и общество” сегодня тема — то можно вспомнить хотя бы вот такую особенность языка нашего в отличие от английского языка. В наших языках, в наших, у восточных славян и, в частности, я сейчас говорю на языке, который называют русским. Многие даже не знают, что это слово обозначает, русский. Я уже не говорю об слове украинец. Подавляющее число людей не знает, что оно обозначает. Русские не знают, что такое русский обозначает. Украинцы не знают, что такое украинский. Если им рассказать, что оно обозначает, удивляются и те, и другие. Такая у нас ситуация. Вот поэтому первая книжка, которую я рекомендую. Я ее всегда рекомендую. Ее мало кто читал. Она вышла только во Львове. Книжка, в которой поставлен вопрос и решается проблема Чебурашки. Помните, ходило существо такое интересное и искало ответы на вопрос, а кто же оно есть. И пока не приобрел имя, было ему плохо, этому существу» (А. Н. Малюта, время звучания — 67 секунд).

В представленном образце отметим много коротких сложноподчиненных и несколько простых коротких предложений, которые называют конкретные образы, объединенные некой общей темой, а не

непосредственными смысловыми связями, отчего назвать данный фрагмент речи высказыванием можно с большими допущениями. Фрагмент содержит много отрицаний, которые воспринимаются как парадоксальные и вызывают у слушателей, наивно полагающих, что столь тривиальные понятия им давно известны, состояние фрустрации. Чтобы понять, что же говорящий имеет в виду, нужно долго «продираться» через разные суждения, не имеющие отношения к основному смыслу, через отступления от темы, отчего у слушателя возникает в актуальном содержании сознания мозаичная картина излагаемой проблемы с вкраплениями странных суждений. Выразительные средства реализуются в речи в соответствии с ее внушающей организацией, поэтому речь монотонна и однообразна, отчего снижается концентрация внимания, интонация фразы практически ровная, отчего фразы сливаются, выделяясь в потоке речи не интонационно и содержательно, а грамматически. Разрозненные образы, последовательно и безостановочно возникающие в сознании слушателей, быстро заполняют план его актуального содержания и оттесняют собственное содержание сознания, так как паузы в речи, предназначенные для осмысления услышанного в контексте собственного опыта, практически отсутствуют. Результатом длительного — 30–60 минут — восприятия речи такого типа является «зависающее» в сознании хаотическое содержание, затрудняющее актуализацию собственного опыта и целей.

Рассмотрим еще два образца внушающей речи пасторов в процессе богослужения.

1. *Религиозное направление пятидесятников, имя пастора неизвестно.*

«Бог всемогущий, и он царствует. У него изобилие во всем. Тогда же почему наша страна бедствует? Потому что она решила в свое время отделиться от бога. Такие границы поставить от бога. Бог, не приходи к нам. Библии сжигать, слово божье сжигать, все уничтожать. И теперь мы удивляемся, почему наша страна нищая. Долой границы, которые разделяют нас с богом».

В представленном образце речи используются короткие фразы, которые вызывают в сознании слушателя конкретные образы,

причем повышению степени их наглядности способствуют инфинитивы. Доля глаголов в речевой продукции в целом достаточно велика, что способствует, вместе с повелительной формой глагола, возрастанию динамичности представлений в сознании слушателей, активизируя у них также идеомоторные акты. Речь звучит громко и напряженно, вызывая у слушателей сначала возбуждение, а затем снижение активности внимания, ее темп выше среднего, паузы минимальны, интонации однообразные с легким повышением в конце фразы. Служба, в процессе которой речевое воздействие дополнялось музыкой и пением, завершилась нарушением поведения верующих — беспричинным хохотом, хаотичными движениями рук и тела, падением на пол при прикосновении пастора.

2. Церковь «Новое поколение», пастор А. Ледаев.

«Бог! Я знаю, как слава божья приходит. Как чудесно. Слава божья. Когда ты веришь ему, когда ты доверяешь ему, когда ты говоришь, это не моя судьба, и ждешь от бога движения. Вера — это спокойствие, вера — это успокоенное, вера — это (*неразборчиво*) от бога. Бог, я верю каждый день моей жизни. Ты любишь в боге (*неразборчиво*) как во мне. Потому что ты веришь, он придет к тебе. То, во что ты веришь, оно придет к тебе. То, что ты ждешь, придет. Желание праведников бог исполнит. Желание боящихся его бог исполнит. Аминь. Ты должен только ждать славы божьей в своей жизни, славы божьей внутри себя, в своем сердце. Знаешь, какие счастливые верующие. Они даже не догадываются в этой стране, какие они счастливые».

В рассматриваемом образце можно отметить большое количество повторов. Речь пастора звучит доверительно и проникновенно, тембр голоса мягкий и, в отличие от предшествующего образца, в речи в конце каждого короткого утверждения содержится повышение интонации, которое завершается паузой. Утверждения коротки настолько, чтобы их легко было повторить. Повышение интонации оформляет незавершенность мысли говорящего для ее завершения слушающим, а паузы примерно одинаковой длительности дают время для мысленного проговаривания верующими услышанного. Причем сначала они повторяют утверждения

про себя, а спустя некоторое время — хором повторяют вслед за пастором все, что произносится, вплоть до крика. Фактически, актуальное содержание сознания присутствующих полностью заполняется внушаемыми им образами, которые дополнительно переживаются в период паузы. Таким образом, верующие в процессе службы попадают под полное влияние пастора, переставая осознавать себя и свое поведение. В конце службы они также падают от легкого прикосновения пастора на пол.

В рассмотренных фрагментах устной речи наблюдается качественное различие убеждающего и внушающего воздействия. Все ораторы обладают индивидуальными коммуникативными особенностями, но сохраняют в речи устойчивые признаки ее принадлежности к определенному виду. Эти признаки определяются актуальным содержанием сознания говорящего — фрагментарно-образным или комплексно-образным, связным. И если убеждающее речевое воздействие побуждает слушателей к размышлению, вызывает у них переживание разнообразных чувств и активные волевые состояния, помогая упорядочить собственную психическую жизнь, то речь с внушающей направленностью навязывает сознанию слушателей отрывочные образы и переживания, вызывает спад волевой активности. Увеличение длительности и интенсивности внушающего речевого воздействия приводит к замещению собственного актуального содержания сознания слушателя привнесенным извне, лишая слушателя возможности обращаться к собственному опыту, переживать собственные чувства и осуществлять собственную активность. Всё это и дает нам основание рассматривать состояние сознания, вызванное внушающим воздействием речи, как измененное.

\* \* \*

Практика целенаправленного введения другого человека или самого себя в измененное состояние сознания возникла, по всей вероятности, исторически в различных религиозных культурах при специальной организации общения и поведения. Представляется, что измененные состояния способствуют как прогрессивным, так

и регрессивным тенденциям в развитии сознания. Так, погружение в собственный внутренний мир в одних условиях способствует переосмыслению глубинных слоев опыта и является поэтому продуктивным, в других – вызывает зачастую необратимые нарушения психической жизни и оказывается деструктивным [Лебедев 1989: 32]. Измененное состояние сознания, вызванное внушающим воздействием и ограничивающее внутреннюю свободу личности, вполне оправданно признать деструктивным. Вполне вероятно, что исторически религиозные традиции, использовавшие в культовой практике активные внушающие воздействия, уступали место религиям, сохраняющим в культовой деятельности свободу личности верующих и актуализирующим измененные состояния сознания с продуктивной организацией.

Представляется, что потребность в измененных состояниях сознания может возникать у людей с определенной индивидуальной организацией общения, при которой переживание психической общности с собеседником существенно ограничивается [Сперанская 2009] и поэтому реализуется мало осознаваемое стремление восполнить дефицит общения дополнительными стимулами для переживания полноты психической жизни.

## ЛИТЕРАТУРА

- Зинченко, Мамардашвили 1991 – *Зинченко В. П., Мамардашвили М. К.* Изучение высших психических функций и категория бессознательного // Вопросы философии. 1991. №10. С. 34–40.
- Лебедев 1989 – *Лебедев В. И.* Личность в экстремальных условиях. М., 1989.
- Поршнев 1971 – *Поршнев Б. Ф.* Контрсуггестия и история // История и психология. Под. ред. Б. Ф. Поршнева, Л. И. Анцыферовой. М., 1974. С. 7–35.
- Сперанская 2009 – *Сперанская Г. Л.* Теоретические основы психологии речи // Ананьевские чтения – 2009: Современная психология: методология, парадигмы, теория. Вып. 1. Методологические и теоретические проблемы психологии. СПб., 2009. С. 279–283.

## **СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ И ПСИХОТЕХНИК**

Деонтологизация общественной жизни выступает сегодня одним из актуальных трендов. Растет роль информации, бумажные деньги уступают место электронным, услуги преобладают над товарами, ощущения рассматриваются как все более достойный и перспективный объект капитализации и инвестирования, виртуализируется личная жизнь. Вместе с этим происходит бурная эксфолиация внеконфессиональной духовности, увеличивается интерес к эзотеризму, психологическим тренингам, эко-фестивалям. В этой связи исследование психотехник и измененных состояний сознания (ИСС) как никогда востребовано и актуально.

Под психотехниками мы понимаем направленные усилия разума, воли, чувств, желаний по изменению индивидуального или коллективного сознания. ИСС есть особый вид индивидуального или коллективного существования, отличающийся от повседневных состояний сознания выходом за границы обыденного, привычного, рутинного, мирского.

Особое место в изучении ИСС и психотехник отводится изоморфизму, общей категории соответствия бытийных систем, процессов, состояний, философской разновидностью которого выступает идея подобия, где в основании сравнения разнородных элементов заложен принцип «все во всем». Изоморфизм имеет несколько видов: 1) частичная корреляция, при которой совпадают лишь формальные структуры; 2) подобие, достигающее соотношения формальных и содержательных качеств; 3) полное тождество, где совпадают не только конфигурация, но и динамические характеристики процесса протекания. Изоморфизм дает нам возможность проводить параллели между физическими телами, обществами, мифами, религиями, историческими сюжетами, психическими состояниями, что вписывается в общую теорию системного гометерогенеза [Субетто 2011].



Измененные состояния сознания (ИСС) как социокультурный объект имеют достаточно оснований для сравнения, поскольку: 1) Homo sapiens представлен на данный момент только одним видом, человеком, обладающим одинаковым набором телесных функций, органов; 2) за известное время существования человека его потребности существенным образом не изменились, 3) все культуры имеют равный набор экзистенциалов — страх, смерть, надежда, вера, которые выступают точками сборки любых психотехник, 4) эмпирические исследования на нейрофизиологическом уровне зафиксировали тождественность состояний молитвы, медитации и иных психотехник [Голошейкин 2001; Слезин 1999]. Именно это позволяет, к примеру, обращаться к христианству, веданте, буддизму и другим традициям как к изоморфным практикам ИСС.

Вместе с тем, сколько бы мы ни доказывали онтический изоморфизм психотехник и ИСС, социокультурный слой бытия доминирует в общественном восприятии обсуждаемого феномена, поэтому далее мы предложим экспликацию единства и различия ИСС/психотехник в свете методологии социокультурной феноменологии, которая представляет собой реализацию проекта Э. Гуссерля по созданию строгой философии, реализованную его социокультурно ориентированными последователями и продолжателями: Р. Ингарденом, А. Шюцом, П. Бергером, Т. Лукманом. Последние авторы развили феноменологию до прикладной методологии в области социокультурных объектов.

Мы рассмотрим изоморфизм психотехник и ИСС через категории социокультурной феноменологии: *многослойность, интенциональность, конкретизация, жизненный мир, интерсубъективность, конституитивность* для того, чтобы выяснить, насколько можно говорить о подобии разных психотехник и ИСС.

**Многослойность.** Слоистая онтология является более перспективной, по сравнению с одномерной, монадной онтологией, которая рассматривает бытие как агрегацию простых согласованных субстанций. Так, онтология Ингардена агрегирует бесконечные модусы существования в четыре основные сферы бытия: абсолютное, идеальное, реальное, интенциональное. Многослойность со-

гласуется с идеями самых разнородных неклассических научных исследований: геометрия Н. Лобачевского, А. Мебиуса; теория относительности А. Эйнштейна; принцип дополнительности Н. Бора; логика меняющихся объектов (конstellаций) Р. Бернштейн; теория самоорганизации (И. Пригожин, Г. Хакен); гипертекстуальность, ризоматичность постмодернизма. Ярусность объектов культуры позволяет нам оценить их неоднозначность, сложность, потенциальность. Психотехники и ИСС – это сложные социокультурные объекты, которые функционирует на разных уровнях бытия. При этом, несмотря на глубинную тождественность процессов, на уровне общественных рецепций доминирует артикуляция различий ИСС в силу давления обыденной установки сознания. Возможно, психотехники и являются ключом к осознанию единства разнородных процессов. Гераклит для видения единства противоположностей практиковал уединенный отшельнический образ жизни и созерцательную установку сознания. В «Бхагавадгите» (XI. 8) Кришна наделяет Арджуну божественным зрением (*дивья чакшус*), которое украинский исследователь В. Ю. Даренский описывает как «*unio mystica*», или переживание сверхрационального единства мироздания («все во всем») и его связи с трансцендентным источником. Автор полагает, что эффект *unio mystica* является границей между обыденным состоянием и ИСС и обнаруживает его в разных практиках: *кэнсё* (всматривание в глубину своей собственной природы и во вселенскую природу) в дзэн; самадхи в йоге; пятичленный силлогизм в логической школе ньяе, построенный на созерцании единства объектов; хиазм в литургических текстах Библии как сведение разных явлений в одну реальность [Даренский 2008].

К многослойности социокультурных объектов относится также различие естественной установки (повседневность) и теоретического познания. П. Бергер и Т. Лукман в книге «Социальное конструирование реальности» совершенно справедливо обратили внимание на тот факт, что фундаментальные теоретические знания продуцируются ограниченной группой лиц и формируют узко специальное понимание действительности, в то время как массовое

знание образовано широкими взаимодействиями разных интерес- субъективных миров, далеких от профессионального оценивания политики, экономики, религии, права, науки и т. п. То, что Гуссерль призывал вынести за скобки как неценное субъективное мнение в процессе редукции, для социокультурного познания оказывается самой первичной реальностью, так как ноэма (смыслы) профанного – это слой дотеоретических рецепций и рефлексий. Несмотря на обилие высокотеоретических конструктов в области политики, религии, искусства, фабрика значений повседневности оказывается сильнее и масштабнее. Эта область значений существовала еще до появления любого индивида, и его жизнь шаг за шагом была опосредована тем, как его учили, что он читал, какую музыку слушал и какие фильмы смотрел, чем питался и как проводил время. Даже теоретические знания берутся из объективаций субъективного уровня, а затем благодаря типизации, серийности и институализации становятся стандартным общественным знанием. Именно многослойность социокультурных объектов позволяет видеть их единство или различие. Интерсубъективные миры рожают различение, поэтому в области неуправляемой социальной сферы – религии, науке, искусстве, всегда больше различий, чем единства. Субъект выбирает тот профиль реальности, который резонирует с его структурами сознания и образами, паттернами, гештальтами. Образ «я», которое, как луковица, покрыто оболочками эго (санскр. *аханкара*), разума (*буддхи*), рассудка (*манас*), чувств (*индрия*), материальных элементов (*махабхуты*), уже был разработан в индийской философии. П. Бергер и Т. Лукман предложили выделить в повседневности круги значимости (А. Шюц называл их «зоны релевантности»):

1. самая близкая сфера, непосредственно затрагивающая «я»; область переживаний, ценностей, каждодневного выбора; круг личных интересов; зона «здесь-и-сейчас», наиболее близкая к телу и чувствам человека; континуум незаметных очевидностей;
2. зона прямых физических контактов, где «я» прагматически осуществляет свои желания, взаимодействуя с Другими;

3. зона удаленных значений; область меньшей релевантности (А. Шюц); модус контурного существования вещей; сфера опосредованных, холодных контактов [Бергер, Лукман 1995].

Выделенные зоны находятся в динамике вследствие изменения интересов личности, их профилирования в зависимости от смены ролей, личного ситуационного менеджмента.

Таким образом, ИСС могут быть тождественны на одном уровне и различны на другом. Так практики йоги могут обращаться к одним и тем же упражнениям, но с разной целью. Шаманские практики могут в целом совпадать на уровне событий и целей, но иметь разные социокультурные укорененности, что не позволяет им быть транскультурными. Даже если мы имеем сущностное тождество разных техник, например, молитвы и медитации, иные культурные различия не позволяют развить их внутреннее единство в нечто большее, нежели интеллектуальное наблюдение.

**Интенциональность.** Мир культуры с позиций феноменологии – это прежде всего совокупность смыслов. При этом ни один социокультурный объект, реальный или мифический, не может остановиться в каком-то одном значении. Особенно важным это утверждение становится для ИСС и психотехник. Из-за тесной связи с сознанием мира культуры постоянно идет процесс смыслообразования. Поэтому мир культуры находится в непрерывном удвоении, утроении, умножении. Этот процесс эксфолиации ИСС / психотехник позволяет говорить об их нестабильности, генеративности и адаптивности.

Интенциональность позволила Э. Гуссерлю точнее определить специфику деятельности сознания, нежели это сделал Р. Декарт. Cogito Декарта сужает субъекта до гносеологического агента. Интенциональность Гуссерля целиком находится в области субъективного только основанием вектора, сам он неизбежно устремлен на внеположенное. Гуссерль также не ограничивает субъективность познавательными актами. Мы можем сделать содержанием интенциональности и эмоционально-чувственную, волевою деятельность, что подтверждается практиками ИСС. В то же время cogito

Декарта приводит к недоразумению: перестает ли субъект быть, если он не познает? В процессе субъективного бытия можно вычленивать акты сознания, лишенные познания: сон, гипноз, аффекты, различные трансовые и ИСС в культурах народов мира. Так, в йоге и в буддизме от практикующего требуется опустошение своего ума, прекращение любой мыслительной континуальности. По Декарту, такой человек перестает существовать, но, по Гуссерлю, субъект направляет свое сознание на бескачественность. Не является ли это потерей интенциональности, так как один из векторов как бы зависает над пропастью? Здесь мы сталкиваемся с двумя аспектами интенциональности, а именно, ее генеративностью (ноэма — предметное содержание интенционального отношения) и векторностью (ноэзис — предметная направленность сознания, его процессуальность, мыслительные усилия). Является ли интенциональность сознания чистым смыслопорождением или же это геометрически-лучевая функция? Скорее, два аспекта интенциональности находятся в отношении дополнительности и тем самым фундируют конституитивность культуры. Любая психотехника сочетает в себе предварительный или постоянный генезис значений, а также волевые усилия по достижению желаемого смыслообраза. В этом они едины на теоретическом уровне.

Можно с определенностью утверждать, что ноэматический характер познания делает невозможным соблюдение закона тождества из-за того, что индивидуальная интенциональность направлена не на один объект, а на его индивидуальную предметность, субъективный профиль (ноэму). Формальная логика не учитывает ноэматический характер суждений о мире. Отсюда важное значение интересубъективности как коллективного опыта убежденности в истинности. Поэтому интенциональность психотехник отличается в зависимости от логической и социокультурной точек зрения, возникают конфликты между школами, религиями. При этом все адепты психотехник находят подтверждение достоверности своих практик в субъективном профиле своей социальной конституитивности.

В связи с этим следует опять вспомнить концепцию многослойности Р. Ингардена [Ingarden 1967]. Вместо двоичной опоры материальное идеальное социокультурные объекты опосредованы у него тернарными отношениями: 1) реальное (любые предметы, процессы и явления действительности), 2) идеальное (идеальные структуры, значения понятий, идеализированные объекты), 3) интенциональное (индивидуализированные эмоциональные переживания, субъективные представления, коннотации). Психотехники обычно относятся к сфере интенционального, что опять же составляет проблему их тождественности. На них, как на социокультурные объекты, распространяются определенные социальные ожидания, они зависят от сознания своих носителей. Таким образом, с позиции социальной феноменологии ИСС и психотехники представляют собой разные стратегии, которым соответствуют различные социокультурные интенциональные объекты.

***Конкретизация социокультурных объектов как их «точка сборки».*** Существование произведения зависит от идеальных значений, которые вызывает звучание текста. Ингарден предположил, что эстетический объект насыщен «точками неопределенности» (Unbestimmtheitsstellen), или узловыми моментами актуализации артефакта. Книга, архитектурный ансамбль, танец и т. д. с этой точки зрения есть смысловая репрезентация, еще незавершенная в своей интерпретации. ИСС / психотехники – это такой же социокультурный объект, содержащий множество «незаполненных мест». Продолжая свою жизнь во времени, социокультурный объект постоянно подвергается субъективной конкретизации, или индивидуальному «развертыванию», нахождению нового горизонта смыслов.

Точки неопределенности представляют основной критерий, который позволяет отличать эмпирические объекты от интенциональных. Они также позволяют Ингардену поставить онтологически и гносеологически фундаментальную проблему свободы вещей. В социокультурном контексте это означает следующее: проблема заключается не в том, что мир существует / не существует, познаваем / непознаваем, а в том, через какие модусы он яв-

ляется для меня и значимых мне жизненных миров (Umwelt). Все это непосредственно затрагивает ИСС / психотехники; их эмпиричность сродни айсбергу, большая часть которого скрыта под водой субъективного. Из чего следует, что нет, наверное, ни одной психотехники, которая давала бы однозначные результаты, такие же, как, например, с падением тела или давлением жидкости.

С точки зрения процесса конкретизации пустот, автор психотехник отвечает за знаково-символическую *разгрузку* своего продукта (обозначая лишь ключевые моменты), а читатель (пользователь) — за знаково-символическую *нагрузку*, наполняя психотехнику своими смыслами. Психотехника представляет собой совокупность потенциально богатых смыслом пустых мест и «текстуальных стратегий», которые и задают в сознании репрезентативную данность. Интенциональность психотехник / ИСС является еще одним источником их генеративности и нестабильности. Так, возникновение ряда направлений протестантизма (адвентизм, мормоны, пятидесятники, свидетели Иеговы) частично обусловлено этим свойством психотехник / ИСС. В этих группах достоверность психотехник есть результат интерсубъективной конкретизации, которая больше разъединяет, нежели сплачивает

*Жизненные миры, или габитуальность феноменологических позиций психотехник / ИСС.* Термин «Lebenswelt», впервые примененный Э. Гуссерлем, впоследствии стал категорией экзистенциализма, герменевтики и социальной феноменологии [Бабушкин 1978]. Гуссерль описывает жизненный мир как субъективный, наивный, допредикативный, первоначальный, априорный, докатегориальный [Гуссерль 1992].

У М. Хайдеггера жизненный мир — это бытие-в-мире, единый горизонт существования мира и сознания, где последнее опосредует предметный мир, ранжирует его в соответствии с ценностями-смыслами-значениями.

Lebenswelt есть актуализированная форма пространства и времени. Это не просто живая или неживая окружающая среда (Umwelt), а совокупность обстоятельств, ситуация здесь и сейчас, схваченная сознанием. Umwelt снимает противоречия внешнего и

внутреннего, материального и духовного, субъекта и объекта. Это спайка «я» и «не-я», сознания и предметной среды, личности и общества.

Слияние отдельных культурных горизонтов и образование культурного сообщества, полагает Э. Гуссерль, есть результат «вчувствования» в чужие значения. Так рождается взаимопонимание, рожденное подобием ИСС. Впрочем, ИСС могут быть причиной разъединения этих горизонтов, как в протестантизме. Жизненные миры сосуществуют как параллельные измерения на одном и том же социо-природном материале. Взаимодействие между ними порождает проблему понимания Другого, доступного через описание, эмпатию, взаимодействие. В этой связи чрезвычайно важно научное описание ИСС / психотехник, особенно методами визуальной антропологии, герменевтики, феноменологии.

***Интерсубъективность.*** Промежуточной категорией, призванной разорвать противоречия субъективного и объективного, является «интерсубъективность» как сплетение индивидуализированных исторических смыслов. Исходное временное существование «я» с его личной историей является основой для общественной истории, которая есть сопряженность смыслов повседневного коллективного бытия. Психотехники выплавляются в интерсубъективных тиглях, иногда становясь причиной создания новых религий. Так, Гаутама Будда проходит через аскетическую практику и затем, неудовлетворенный, создает свою психотехнику. Иногда психотехника является ее носителем, который не имеет группы практикующих, как в случае с пророком Мухаммедом, однако результаты его ИСС обнаруживаются в интерсубъективной среде.

Понятиями, наполняющими интерсубъективность, являются мифологичность, коммуникативность (диалогичность), автопоэтичность, кооперация (синергия), игра.

Интерсубъективность мифологична, так как является культурно-символическим выражением нескольких жизненных миров. Порой это согласие может касаться базовой физической реальности, как, например, квантовая физика, однако оно может представляться мифом для обыденного сознания. ИСС / психотех-



ники родоплеменных народов интерпретируются нами зачастую как мифы и противопоставляются рациональным авраамическим религиям.

Интерсубъективность диалогична и коммуникативна, так как она возникает только в процессе ситуации обмена «я — другой», которая в действительности всегда имеет разверстку «я — другие», поскольку незримо в ситуации взаимодействия даже двух людей присутствуют иные участники коммуникации («сверх-Я», «Оно», тексты, институты, трансцендентный обозначающий). Следует также выделить такой необходимый параметр коммуникации, как рефлексивность или наличие обратных связей участников интерсубъективного процесса

Автопоэтичность интерсубъективности означает нелинейный характер ее направленности, определяемый эмерджентными процессами, т. е. в процессах разворачивания и становления.

Прагматика интерсубъективности заключается в *кооперативности (синергии)* участников, объединяющих волевые и речевые усилия для выработки совместной программы выживания, правовой организации деятельности, рационализации повторяющихся общественных моделей, социальной структуризации, выработки новых культурных смыслов. Кооперативность есть сплав общности целей участников, совместного опыта и понимания, их эмоциональных связей и чувства солидарности, вовлеченности.

Коммуницирующие субъекты интерсубъективно вырабатывают совместные стандарты рациональности (смыслы, цели, ценности, нормы и пр.), постоянно обновляя и координируя свои запросы и реакции в соответствии с достигнутыми соглашениями, а также формируя проективные устремления по выживанию своих сообществ. Этот процесс Ю. Хабермас называет «коммуникативной рациональностью» [Фарман 1999]. Немецкий мыслитель тем самым подчеркивает специфику социального мышления, связанного с выбором, текст-контекстными отношениями, ситуативностью контакта. Социальная структура — это активная нейронная сеть, состоящая из внутренне-внешних точек бифуркации.

ИСС / психотехники образуют кластеры пространственно-временного единства в силу кооперативности и коммуникативности, но автопоэзис жизни разъединяет эти кластеры, поэтому в общественном сознании религии, психотехники и их результаты в виде ИСС предстают как дискретные объекты.

*Конститутивность как смысловая и предметная продуктивность.* Конститутивность – это некая фокусировка сознания на предмете, который в первом приближении является как нечто, а затем все больше дифференцируется в своих свойствах. В этом контексте никаких вещей-в-себе нет, т. е. никаких скрытых качеств предмета, а есть разные стадии конституирования вещи.

Особенно ценным понятие конститутивности является для социокультурных объектов, которые предстают в этом ключе как расширяющийся горизонт фокусируемых и конкретизируемых предметностей. Каждая данность имеет свой статус конститутивной истинности для своей intersубъективной группы. Социальные факты, тексты и отношения становятся постоянным предметом интерпретации в культуре. Социокультурное конституирование есть фиксирование определенных предметностей из множества иных самоотжественных образов. Конститутивность составляет ткань психотехник, которые, осциллируя между обыденным состоянием и ИСС intersубъективных групп, создают духовные продукты для рынка повседневности.

Мы рассмотрели проблему изоморфизма психотехник и ИСС через категории социокультурной феноменологии: многослойность, интенциональность, конкретизация, жизненный мир, intersубъективность, конститутивность. Эти инструменты позволили рассмотреть диалектичность, проективность ИСС / психотехник, которые, хотя образуют мир идеального неизменного бытия, активно эволюционируют и изменяются в intersубъективной социальной реальности. Единство ИСС / психотехник может быть как глубоко теоретическим и метафизическим конструктом, так и мистическим результатом изменения сознания. Вместе с тем, на уровне естественной установки ИСС / психотехники предстают как различные объекты.

## ЛИТЕРАТУРА

Бабушкин 1978 – *Бабушкин В. У.* О природе философского знания: критика современных буржуазных концепций. М., 1978. С. 64–71.

Бергер, Лукман 1995 – *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.

Голошейкин 2001 – *Голошейкин С. А.* Психофизиологический анализ механизмов медитации с использованием ЭЭГ высокого разрешения // Интегративная физиология. Новосибирск, 2001. С. 122–129.

Гуссерль 1992 – *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 150–172.

Даренский 2008 – *Даренский В. Ю.* Эффект unio mystica в диалоге Кришны и Арджуны (к проблеме «протоструктур» мышления) // «Махабхарата», «Бхагавад-гита» и неклассическая рациональность: материалы III международной научно-теоретической конференции. Владимир, 2008. С. 73–78.

Слезин 1999 – *Слезин В. Б.* Изменение функционального состояния мозга при христианской молитве, Независимый психиатрический журнал. 1999. № 4. С. 28–32.

Субетто 2011 – *Субетто А. И.* Системогенетика, 94. М., 2011.

Фарман 1999 – *Фарман И. П.* Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса. М., 1999.

Ingarden 1964 – *Ingarden R.* Times and Modes of Being. Springfield, 1964.

**ИЗМЕНЕННОЕ СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ КАК ФАКТОР  
ТРАНСФОРМАЦИИ ИДЕНТИЧНОСТИ  
В «РИТУАЛАХ ПЕРЕХОДА»**

*Дискретное мышление*

Человек воспринимает мир *дискретно*. Пространство он делит на объекты. Время он делит на периоды. Свою жизнь — на этапы и события. В своем внутреннем пространстве он выделяет состояния, чувства, желания и другие «психические объекты». Так удобно, так необходимо, без этого, скорее всего, вообще невозможно помыслить о мире и о себе.

Вероятно, главным инструментом, расчленяющим и оформляющим мир — как внешний, так и внутренний, — является язык. Словесные понятия прочерчивают границы в бесконечной полиморфности мира — «мира неназванных вещей» (Р. Гвардини) — и таким образом дискурсивно упорядочивают его; так природа становится культурой. Если природная реальность континуальна и текуча, — как говорится, *Natura non facit saltus*, «природа не делает скачков», — то реальность культуры дискретна и структурирована. Все изменения, т. е. переходы от одной формы к другой в таком дискретном мире совершаются через некий непостижимый дискретному мышлению «скачок».

Человеческая жизнь не является исключением: она легко поддается периодизации, превращаясь из непрерывной прямой в своеобразный пунктир. Как полагается в мире культуры, каждый период имеет свое название: младенчество, детство, юность и т. д. Развитие человека в дискретном мире — это перемещение по ступеням различных возрастных и социальных групп, пространство между которыми занимает вышеупомянутый загадочный «переход». Наглядно такая дискретность в одном австралийском племени изображалась в виде концентрических кругов, обозначающих этапы физического взросления человека и соответствующих

юности, зрелости и т. д. Их охватывал круг стариков, высшего совета племени. Затем шли другие круги: тотемические, священные, космические [Кабо 1972: 287].

### *Ритуалы перехода*

Издавна эти социальные и возрастные переходы сопровождались особыми ритуальными процедурами, призванными помочь человеку и окружающим его людям преодолеть этот таинственный рубеж. В работах Альфреда ван Геннепа они получили название «rites de passage» — «ритуалы перехода», этот термин отражает идею перемещения человека на новый социальный или духовный уровень [Genep 1909]. Сам ван Геннеп определял rites de passage как «обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социальной позиции и возраста» (цит. по: [Тэрнер 1983: 168]). Наряду с данным термином используются также термины «инициация» и «инициатический ритуал», которые отражают идею «посвящения» и, по большому счету, означают то же, что и «ритуал перехода» [Генон 2008]. Так, по определению А. Фирсовой, инициация в самом широком смысле — это «переход индивида из одного статуса в другой, в частности, интеграция с неким замкнутым кругом лиц, а также ритуалы и обряды, оформляющие этот переход» [Фирсова 2005: 11]. Кроме того можно говорить об «инициатических ситуациях», которые не являются устойчивыми ритуалами, но при этом включают в себя три основных функциональных компонента инициации. Эти компоненты эксплицируются из ключевой метафоры инициации-перехода, которая используется во всех в традиционных культурах, а именно — из идеи *смерти-возрождения*. Ритуал перехода — это символическое обыгрывание исчезновения-смерти одного человека и появления-рождения другого; это «доступный человеку магический инструмент, позволяющий ему умереть по одну сторону от границы миров и возродиться по другую — в другом качестве, в другой категории лиц» [Там же: 6]. Добавим к этому, что метафора смерти-возрождения, лежащая в основе инициации, берет свои истоки в мифологии умирающего и воскресающего

го божества, историю которого проживает неопит в ритуале инициации; в дальнейшем, в процессе десакрализации метафора смерти-возрождения становится основой литературных сюжетов, в частности, сюжета волшебной сказки, что доказал В. Я. Пропп в своих работах (см., например: [Пропп 1986]).

Табл. 1. Основные функциональные компоненты инициации

|                |                     |                  |                      |                 |
|----------------|---------------------|------------------|----------------------|-----------------|
| Состояние<br>I | Смерть              | Переход          | Рождение             | Состояние<br>II |
|                | Прелиминальная фаза | Лиминальная фаза | Постлиминальная фаза |                 |

Для обозначения трех основных функциональных элементов инициации можно воспользоваться терминологией, которую ввел Арнольд ван Геннеп; он показал, что все обряды перехода отмечены тремя фазами: разделение, граница, соединение. Первая фаза включает в себя открепление субъекта от занимаемого ранее места в социальной структуре. Во время промежуточного «лиминального» периода (от лат. *limen* — «порог, граница») субъект проходит через ту область культуры, в которой отсутствуют свойства прошлого или будущего состояния. В третьей фазе переход завершается, субъект обретает новое стабильное социальное состояние [Тэрнер 1983: 168]. Ван Геннеп, описывая три этапа перехода от одного состояния, статуса (социального, духовного и пр.) к другому, употреблял также следующие термины: прелиминальный (допороговый), лиминальный (пороговый) и постлиминальный (послепороговый), концентрируя тем самым внимание на переходе, как центральном моменте инициации [Тэрнер 1983: 231]. Ниже нас будет интересовать именно этот переходный этап, который ван Геннеп назвал «лиминальной фазой».

### *Семантические контексты инициации*

Ритуальные действия и символические элементы, которыми наполнен ритуал перехода, составляют его внешнюю реальность. За ней скрываются семантические слои (измерения), в контексте

которых можно интерпретировать внешнюю сторону обряда. Задаваясь вопросами о символизме ритуалов перехода, различные исследователи видят в них свое содержание. Например, обряд посвящения описывался как сакральное действие (Р. Генон, А. Дугин); процесс создания космоса из хаоса (М. Элиаде); театрализованное выражение сути культуры (К. Гирц); временное нарушение социального миропорядка («коммунитас» В. Тэрнера, «карнавальность» М. Бахтина); переход от одной социальной роли к другой и поддержание стабильности в структуре социума («лиминальность» А. ван Геннепа); путь половой индентификации (Дж. Уайтинг, В. Беттельгем) и т. д. Кроме того, можно встретить попытки объединения различных символических контекстов инициации. Например, С. Гроф рассматривал инициатический опыт как воспроизведение «перинатальных переживаний», которые «представляют собой весьма важный перекресток между индивидуальной и трансперсональной психологией, с одной стороны, и религией, с другой» [Гроф 1994: 96].

Ниже представлены наиболее существенные, на наш взгляд, семантические контексты, в рамках которых можно интерпретировать символику ритуалов перехода.

Табл. 2. Семантические контексты инициации

| <b>РИТУАЛЬНЫЕ ДЕЙСТВИЯ И СИМВОЛИКА</b>                            |  |  |
|---|--|--|
| Сакральный контекст   | Социальный контекст  | Личностный контекст  |
| <i>религиозный<br/>духовный<br/>мистический<br/>эзотерический</i> | <i>профанный<br/>мирской<br/>внешний<br/>эзотерический</i> | <i>психологический<br/>индивидуальный<br/>внутренний<br/>феноменальный</i> |

1. *Сакральный контекст.* Он же — религиозный, духовный, мистический, эзотерический контекст. В рамках этого контекста ритуальные действия воспринимаются как события вселенского масштаба, как события, происходящие одновременно в этом мире и мире ином, духовном. Цель инициации в рамках сакрального

контекста — посвящение в тайну мироздания, переход на более высокий духовный уровень, мистическая трансформация.

2. *Социокультурный контекст.* Он же — профанный, мирской, внешний, экзотерический контекст. В рамках этого контекста ритуальные действия воспринимаются как совокупность обрядовых предписаний, практикуемых в том или ином сообществе, субкультуре, социальной или этнической группе. В рамках социокультурного контекста инициация — это ритуал, помогающий людям занять определенное место в данном обществе, в данной культуре, в данной социальной или этнической группе.

3. *Личностный контекст.* Он же — психологический, индивидуальный, внутренний, феноменальный контекст. В рамках этого контекста ритуальные действия воспринимаются как события, имеющие индивидуально-психологическое значение, в некоторых случаях как события кризисные, потрясающие основы личности человека, его представления о самом себе. В рамках личностного контекста инициация — это процедура, благодаря которой меняется самосознание человека, его «эго-идентичность» (термин Э. Эриксона), или «Я-концепция» (термин К. Роджерса, Р. Бернса [Бернс 1986]).

В любом случае ритуал инициации приводит к трансформации идентичности субъекта, и момент перехода здесь означает полную потерю старой идентичности и приобретение новой, совершенно иной идентичности, что предполагает изменение всех социальных характеристик личности, иногда вплоть до смены имени. В некоторых культурах инициация — не кратковременный акт или событие, а растянутый на несколько недель или даже месяцев процесс, во время которого действительно происходит преобразование иницируемого, превращение его в другого человека [Ионин 2000: 143].

Если рассмотреть основные структурно-функциональные компоненты любой инициатической ситуации (смерть, переход, рождение) с точки зрения трех семантических контекстов (сакрального, социокультурного, личностного), то мы получим различные варианты интерпретаций каждого компонента в зависимости от того или иного семантического контекста.



Табл. 3. Интерпретация компонентов инициации в зависимости от семантического контекста

|                     | Смерть  | Переход  | Рождение   |
|---------------------|---|--|--|
| Сакральный контекст | Уничтожение прежней сущности, тела, души и т.д. Избавление от признаков прежнего, мирского существования. Очищение от греха.                  | Пребывание в ином мире, в мире мертвых, в мире духов, предков и т. д. Мистическая трансформация.   | Появление новой сущности, тела, души и т. д. Духовное обновление. Получение атрибутов нового существования: нового имени, нового облачения и пр. |
| Социальный контекст | Расставание с прежней социальной ролью, родом занятий, социальным или профессиональным статусом, привычным социальным окружением, имуществом. | Поиск себя в различных социальных и профессиональных практиках. Анормативность и внесоциальность. Анонимность и бесстатусность. Смирение и самоуничижение. | Обретение новой социальной роли, статуса, власти. Приобщение к новой социальной или профессиональной группе.                                     |
| Гендерный контекст  | Отказ от прежней гендерной роли (мальчика, девочки), ее атрибутов и моделей поведения.  | «Роловое смешение», «бесполость». Сексуальное воздержание или, напротив, сексуальная свобода, полисексуальность.   | Принятие новой гендерной роли (мужчины, женщины), ее атрибутов и моделей поведения.  |
| Личностный контекст | Кризис идентичности, несостоятельность привычной Я-концепции. Разочарование в себе. Потеря смысла жизни.                                      | Диффузная идентичность Отчаяние и апатия. Дезориентация. Нарушение схемы тела. Деперсонализация. Измененное состояние сознания.                            | Обретение новой идентичности. Радикальное обновление Я-концепции. Формулирование смысла жизни. Видение перспективы.                              |

Заметим, что такие компоненты инициации, как смерть и переход, воспринимаются позитивно только в рамках сакрального контекста. В социальном и личностном контекстах они чаще пони-

маются негативно — как отклонения от нормы, девиации и даже как патология.

### *Лиминальные переживания*

Феноменально, т. е. субъективно, «переход-скачок» от одной Я-концепции (идентичности) к другой испытывается в форме особых *лиминальных переживаний*. Как уже говорилось выше, термин «лиминальность» был введен А. ван Геннепом; затем он использовался В. Тэрнером для обозначения аспекта пограничности, вневременности, внепространственности, внерациональности; лиминальность — это разрыв прежних связей с целью создания новых, это состояние *перехода через границу*, в нашем случае — через границу между двумя «образами Я», которые существуют в рамках дискретного мышления. В этом случае феноменальная суть лиминальности — это своеобразное измененное состояние сознания (ИСС), когда человек теряет привычное «чувство Я», но еще не обретает новое.

Э. Эриксон в книге «Детство и общество» (1968) определяет эго-идентичность как «субъективное чувство непрерывной самоидентичности» [Эриксон 1996]. Поэтому в контексте *трансформации идентичности* очень важно, чтобы переход от одной идентичности (Я-концепции) к другой сопровождался своеобразным «прерыванием» самосознания, другими словами, той или иной формой ИСС (транс, потеря сознания, амнезия и пр.), так как это и есть необходимая для дискретного мышления *граница*, пройдя которую человек испытывает самообновление. Прерывание сознания необходимо для снижения *когнитивного диссонанса*, который неизбежно возникает между новой и старой Я-концепциями. Поскольку обычно Я-концепция стремится к самоидентичности, т. е. сохранению своей целостности, непрерывности и преемственности, то именно благодаря ИСС — даже если оно кратковременно — нарушается непрерывность самосознания, появляется возможность для нового ощущения себя, а значит, для радикального изменения Я-концепции. Возможно, только в этом случае человек

может сказать, что он стал *другим*. В ином случае, если исключен компонент лиминальности в форме ИСС, сохраняется континуальность, непрерывность «Я», а потому мы не можем говорить о «переходе» и, стало быть, о *трансформации* идентичности. Инициация без лиминальных переживаний — это не инициация, а обычное испытание, прозаическая «стрессовая ситуация», демонстрация своих способностей, экзамен.

### *Лиминальные процедуры*

Какими средствами достигается погружение человека в лиминальные переживания, или ИСС?

- Дезориентация в пространстве: изменения положения тела, длительное вращение, помещение в темноту, в незнакомую обстановку.
- Физические действия: длительные истощающие нагрузки, ритмические движения, трансовые танцы, дыхательные практики.
- Депривация физиологических потребностей: лишение сна, воды, длительное голодание, кратковременное удушье, продолжительное сексуальное воздержание.
- Сенсорная депривация: темнота, заточение, погребение, ограничение зрительного и слухового восприятия, выключение внешней речи (молчание), обездвиживание.
- Сенсорная атака: громкие звуки, яркий свет, погружение в ледяную воду<sup>1</sup>.
- Сенсорное истощение: многократное повторение одних и тех же слов или фраз, монотонная речь, ритмичная однообразная музыка с использованием простейших музыкальных инструментов (например, барабанов, флейт, «гуделок»).
- Экстремальное физическое воздействие: болевые процедуры, нанесение татуировок, ран, истязание, бичевание, воз-

---

<sup>1</sup> Особое значение играет погружение в воду лица, поскольку лицо — это одна из важных точек фиксации идентичности.

действие высокой температуры, длительное холодное воздействие.

- Индуцирование экстремальных эмоциональных переживаний: создание ситуаций, в которых человек переживает сильные эмоции (такие как страх, отчаяние, вина, стыд, унижение), смеховые практики.
- Когнитивное воздействие: трудная интеллектуальная задача, техники абсурдизации, требующие отказа от привычных рациональных способов решения, (например, коаны).
- Использование разнообразных психоактивных средств (чаще природного происхождения).

Психофизиологический смысл данных процедур можно свести к следующим механизмам:

- выключение рефлексии (процесса самоосознавания) благодаря концентрации внимания на экстремальных переживаниях;
- торможение сенсорных импульсов, на которых обычно базируется привычное «чувство Я»;
- Последнее достигается двумя противоположными путями:
- сенсорной депривацией, т. е. максимальным исключением внешних сенсорных воздействий, что создает иллюзию «отсутствия сознания» или «иного сознания»;
- сенсорной атакой, т. е. массированным воздействием интенсивных сенсорных стимулов, что вызывает эффект «запредельного торможения».

Понятно, что в реальном ритуале перехода (или другой инициатической ситуации) присутствуют сразу несколько факторов. Приведем несколько примеров, взятых из этнографической литературы.

1. Схема церемонии инициации у африканских племен региона Убанге выглядит следующим образом. Молодых кандидатов (ганза) поселяют в специально построенном лагере вдали от деревни. Три дня их заставляют практически голодать, потом ведут к реке купаться, а по возвращении проводят между двумя шеренгами вооруженных жесткими прутьями взрослых мужчин, подвергающих ган-

за самому настоящему жесточайшему кровавому бичеванию. На этом их муки не кончаются — далее следует обрезание. В тот же вечер свежесрезанные ганза, не обращая внимание на боль и кровотечение, танцуют перед старейшинами. Все это время им нельзя издать ни стоана, ни крика, ни каким-либо образом выказать боль; несдержанность может стать источником пожизненного позора. Затем следует возвращение в лагерь, где им читают краткий образовательный курс (темы: семья, гражданские обязанности, половая мораль, ритуальные танцы, ремесла) и происходит «смытие» старых грехов, для чего ганза работают на общественном поле на положении рабов — под плеткой надсмотрщика, под палящим солнцем, без какой-либо защиты от муравьев, пчел и т. п. После такого служения каждый ганза получает новое имя. Впервые они покидают лагерь, который сразу сжигают, через месяц после обрезания и возвращаются в свою семью в специальной раскраске и в особом наряде. Здесь им три дня не разрешается произносить ни слова — ведь они только что родились и не умеют говорить [Оля 1978: 119–120].

2. В обрядах обрезания мальчиков теонга неофиты «по малейшему поводу... жестоко избиваются»; их подвергают воздействию холода, они должны всю ночь спать голыми на спине в прохладные месяцы с июня по август; им категорически воспрещается выпить хотя бы глоток воды на протяжении всего периода инициации; они должны есть пресную противную пищу, которая «поначалу вызывает у них тошноту» до рвоты; их сурово наказывают, вставляя палки между раздвинутыми пальцами обеих рук, в то время как сильный мужчина, взявшись за концы палок, сжимает их и поднимает несчастных, сдавливая и почти ломая их пальцы; и, наконец, обрезанные должны быть подготовлены к тому, что они погибнут, если их раны не заживут [Тэрнер 1983: 231].

3. Африканский ритуал выбора короля в Габуне представляет собой пример унижения претендента перед резким повышением его социального статуса. После похорон старого короля старейшины тайно выбирают нового, после чего он подвергается унижительному испытанию, описанному в следующем примере. Так, одна-

жды ничего не подозревающий претендент шел по берегу реки, как вдруг на него неожиданно накиннулись жители деревни. «Вокруг него собрались тесным кольцом и стали подвергать его разнообразным оскорблениям, какие только может измыслить самое грязное сборище. Некоторые плевали ему в лицо; другие били его кулаками; третьи пинали его; иные бросали в него омерзительные предметы; те же, кто не сумел пробраться к нему сквозь толпу и мог достать до бедняги лишь голосом, неустанно проклинали его самого, его отца, мать, сестер, братьев и всех предков вплоть до самых дальних. <...> Через полчаса его увели в дом старого короля. Здесь его усадили, и на короткое время он опять стал жертвой проклятий. Затем все умолкли, и старейшины поднялись и торжественно провозгласили (все повторяли за ними): “Теперь мы избираем тебя нашим королем; мы обязываемся слушать тебя и подчиняться тебе”» [Там же: 235]. Тэрнер пишет, что подобное унижение несет функцию низведения претендента «до уровня своего рода человеческой *prima materia*, лишенной специфической формы и сведенной к такому состоянию, которое... находится вне всех принятых форм статуса. Смысл этого в том, что, для того чтобы подняться вверх по статусной лестнице, человек должен спуститься ниже статусной лестницы» [Там же: 231].

\* \* \*

Таким образом, в рамках дискретного мышления трансформация идентичности происходит «скачкообразно»; «переход» от одной идентичности к другой обыгрывается в особых инициативских ритуалах («лиминальная фаза»); важным и даже необходимым условием (фактором) трансформации идентичности в ритуалах перехода являются феноменальные переживания «разрыва», «потери» привычного «чувства Я»; эти «лиминальные переживания» разрешают когнитивный диссонанс между двумя Я-концепциями — прежней и новой; переход от одной идентичности к другой достигается вхождением субъекта в те или иные формы измененного состояния сознания (транс, амнезия, потеря сознания и пр.); в ритуа-

лах перехода ИСС провоцируются специальными процедурами, вызывающими маргинальные физиологические состояния и ощущения, которые становятся условием радикального обновления самосознания субъекта.

Остается открытым вопрос: возможно ли постепенное изменение идентичности (радикальное обновление Я-концепции), не сопровождаемое «скачком-переходом» в форме ИСС? Можно предположить, что такая трансформация возможна лишь в течение длительного времени. Допустим, что после какого-то события в своей жизни человек испытывает какие-то необычные чувства, которые не вписываются в его привычную идентичность. В этом случае он, скорее всего, сочтет эти переживания за *временное* состояние, которое должно рано или поздно пройти; он неизбежно будет ожидать, что когда-нибудь вновь почувствует себя *прежним*; при этом, для того чтобы уменьшить когнитивный диссонанс, он может начать бороться с этим состоянием, искать какие-то причины для его объяснения... Только после длительной осады новыми ощущениями, к которым человек в течение долгого времени привыкает как к «своим», он может – и то лишь ретроспективно – сказать, что «после того события он стал другим».

Иными словами, в любом случае речь идет о необходимости разрешить когнитивный диссонанс, возникающий в процессе трансформации идентичности между двумя различными «образами Я». В одном случае этот диссонанс преодолевается благодаря ИСС, обеспечивающему «скачок» от одной идентичности к другой, в другом случае – благодаря постепенной интеграции новых переживаний в привычную Я-концепцию.

## ЛИТЕРАТУРА

Бернс 1986 – *Бернс Р.* Развитие Я-концепции и воспитание. М.: Прогресс, 1986.

Генон 2008 – *Генон Р.* Заметки об инициации // *Генон Р.* Символика креста. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 355–660.

Гроф 1994 – *Гроф С.* Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. М.: МТМ, 1994.

Ионин 2000 — *Ионин Л. Г.* Социология культуры: Путь в новое тысячелетие: Учебное пособие. М.: Логос, 2000.

Кабо 1972 — *Кабо В. Р.* Синкретизм первобытного искусства (по материалам австралийского изобразительного искусства) // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 275–299.

Оля 1978 — *Оля Б.* Боги тропической Африки. М.: Наука, 1978.

Пропп 1986 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1986.

Тэрнер 1983 — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.

Фирсова 2005 — *Фирсова А. М.* Социокультурная трансформация ритуалов и обрядов инициации в мировой традиции. Автореф. дисс. канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2005.

Эриксон 1996 — *Эриксон Э. Г.* Детство и общество. Изд. 2-е, перераб. и доп. СПб.: Ленато, АСТ, Университетская книга, 1996.

Genep 1909 — *Genep van A.* Les Rites de passage. Paris: Nourry, 1909.



## ПСИХОСЕМИОТИКА ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ РИТУАЛА КАРНАВАЛЬНОГО ТИПА

Всё больше ученых, прежде всего этнологов и антропологов, приходят к выводу, что сокровенную сердцевину инициационных обрядов архаических обществ древности и традиционных обществ современности составляет особый опыт измененных состояний сознания (ИСС), связанный с использованием различных психотехник и / или психоактивных веществ для его достижения. Вместе с тем, нет единого понимания сущности и функции ИСС в отношении культуры в целом и ритуала в частности. Группа авторов, центрирующихся вокруг психологической антропологии, склоняется к концепции *культурной смоделированности* [Бургиньон 2001], *культурно-исторической обусловленности* [Гордеева 2009] ИСС, согласно которой «культура обуславливает (а иногда и жестко задает) определенный набор ИСС, их структуру, содержание, функции» [Там же: 67]. Содержание и смысл ИСС в контексте ритуала *par excellence* детерминированы, согласно этому подходу, внеположенными ИСС социокультурными установками и ожиданиями<sup>1</sup>.

Согласно другой интерпретации, наиболее полно представленной «трансперсональным религиоведением» Е. Торчинова, напротив, содержание ИСС («трансперсональные состояния») является самоцелью и источником всякой религиозной деятельности человека, а смысл ритуала заключается в воспроизведении того или иного глубинного переживания или его символической репрезентации [Торчинов 2000: 67].

Неожиданный взгляд на проблему дает сравнительный психо-семиотический анализ клинической феноменологии ИСС<sup>2</sup> и риту-

---

<sup>1</sup> Очевидна ангажированность принципом *set and setting* (установка и обстановка), экстраполированным из психологии ИСС.

<sup>2</sup> Подразумевается анализ тех видов ИСС, которые используются в ритуальной практике – фармакологические, сенсорно-депривационные, психотехнические (метод холотропного дыхания моделирует шаманистические психотехники).

альных празднеств карнавального типа. Такой анализ обнаруживает четко прослеживаемый структурный изоморфизм ИСС и карнавальной ритуальности. Но если трансперсоналистски ориентированные авторы ассоциируют религиозные психосемиотические структуры с фиксациями (во фрейдистском смысле) непосредственно на перинатальных и трансперсональных матрицах психики, то в ритуале карнавального типа мы сталкиваемся с тем, что символически разыгрывается сам *принцип* психической динамики ИСС, каким он обнаруживает себя в клинических условиях, максимально дистиллированных от культурных *set and setting*.

Следуя отечественной и мировой психолого-психиатрической традиции, мы понимаем под сущностью сознания его основополагающую когнитивно-ориентирующую функцию [Дремов, Семин 2001: 28–29], т. е. саму способность осознания, что соответствует пониманию сознания в феноменологии Э. Гуссерля, как «интенциональности», направленности на объект. «Сознание продолжает выполнять свою определяющую и неотъемлемую функцию познания в любом измененном состоянии. Результатом изменения сознания является не нарушение познавательной деятельности, а ее изменение» [Там же: 29]. В то же время сознание традиционно гипостазируется как ментальный «резервуар» индивидуальной, коллективной и биологической памяти, имеющий поуровневую иерархическую структуру. Личность в своей повседневной жизнедеятельности конституируется и опирается на врожденные и приобретенные в процессе социализации условно- и безусловно-рефлекторные паттерны, функциональные энграммы — программы восприятия, поведения, мышления и языка<sup>1</sup>. В экзистенциальном смысле сознание есть «осознание себя», т. е. идентификация осознающей способности с поверхностным констеллятом вышеперечисленных паттернов.

---

<sup>1</sup> Относительно устойчивые соединения этих глубинных структур К. Г. Юнг называл архетипами.

С точки зрения континуального подхода<sup>1</sup>, любое ИСС – это процесс движения вниз по оси онтофилогенеза (диссолюция), вызванный последовательной (поуровневой) де-актуализацией когнитивных, рецептивных, ориентирующих программ сознания<sup>2</sup>. Субъект ИСС начинает погружение в свое бессознательное, сохраняя способность осознавать и привычку к самоидентификации. Высвобожденная информация подсознания становится материалом для идентификаций и отождествлений, направляясь при этом свободной игрой ассоциаций. Но интенсивность динамики ИСС не дает возможность самоидентификации обрести стабильность, что субъективно переживается как диссоциация эго и утрата своего «Я». «Границы между воспринимающим «Я» и внешним миром более или менее исчезают <...> это может восприниматься как блаженство или как демонические изменения, пронизанные ужасом» [Хофман]. Таким образом, в пространстве ИСС трансцендируются социально-ролевые, соматические, этнические, антропологические (принадлежность к *Homo sapiens*) идентификации, так же трансцендируются такие фундаментальные категории трансцендентального субъекта, как пространство и время. Движение по пути распрограммирования, раз-идентификации, растождествления со структурами предшествующего опыта на фоне сохранения основополагающей функции сознания упирается в своем пределе в трудно верифицируемые измерения психики, которые испытуемые описывают как «Космическое Сознание», «единение со всей вселенной», «Метакосмическая Пустота», «предвечная ничтожность, которая сознаёт себя самое и содержит всю экзистенцию в зародышевой форме» [Гроф 2000: 147].

Понятие *карнавала*, карнавальная культура, введенное М. М. Бахтиным для обозначения средневековых театрално-зрелищных действ, обрело ныне статус культурологической категории, описывающей контрапункт эстетических, языковых, поведен-

---

<sup>1</sup> Континуальной модели ИСС придерживались О. Хаксли, Т. Лири, С. Гроф, К. Уилбер, теоретическое оформление подход получил у Мартиндэйла [Martindail 1981].

<sup>2</sup> Процесс может сопровождаться эффектом регрессивного анамнезиса, который широко используется в психоделической терапии.

ческих феноменов как определенную универсалию человеческого бытия. Карнавал свершается «на границах искусства и самой жизни. В сущности, это — сама жизнь, но оформленная особым игровым образом» [Бахтин 1991: 12]. Карнавал во многом коррелирует с понятиями *коммунитас* и *лиминальность* в теории ритуала В. Тэрнера. Хотя карнавальные элементы присутствуют во множестве различных обрядов, карнавальная парадигма присуща прежде всего уходящим корнями глубоко в неолитическую эпоху ритуалам «обновления мира», новогодним ритуальным празднествам, в основе которых лежит космогонический миф о борьбе сил порядка с первоначальным хаосом. В мифопоэтическую эпоху «космос понимается как живое единство, которое рождается, развивается и умирает в последний день года, чтобы вновь возродиться в первый день Нового Года» [Элиаде 1994: 51]. При этом роль хаоса не однозначно негативна: он олицетворяет так же ре-креационный потенциал универсума. Мир должен вернуться к изначальному состоянию, чтобы *вос-становиться* в изначальной полноте бытия. В силу этой логики мифа празднество нового года связывается с культом плодородия.

Будучи в своем существе коллективным обрядом инициации, т. е. *обрядом перехода* (*rites de marge*), новогодний ритуал имеет трехфазную структуру, где предлиминальная фаза означает отрыв (*separation*) от предшествующего статуса, лиминальная — подвешенное «пороговое» (*limen*) состояние, и постлиминальная — восстановление (*reaggregation*) в новом статусе [Геннеп 1999: 15]. Карнавал — это ритуально-символическое воспроизведение лиминальной фазы космоса и социума, т. е. межпорядковый хаос, характеризующийся такими элементами, как ритуальный смех и ритуальная инвектива, гротескная образность, «литургический» хронотоп, инверсия социальной иерархии, и т. п. «Лиминальность и ее носители увертываются или выскальзывают из сети классификаций, которые обычно размещают «состояния» и положения в культурном пространстве» [Тэрнер 1983: 169]. В плане художественного выражения лиминальная семиотика карнавала фундирована гротескным типом образа, подчеркнута сочетающим бинарные оппозиции смерти и рождения, верхнего и нижнего, са-

крального и профанного. «Гротеск представляет собой изображение (визуальное, вербальное, или речевую фигуру), отражающее собой один из моментов движения смысла по пути к его утрате (в пределе — нонсенсу, абсурду)...» [Юрков 2003: 22]. На поведенческом уровне в карнавальной размерности гротеску соответствует семиотически перевернутое поведение, *антиповедение*<sup>1</sup>. Например, в период празднования древнеримских сатурналий рабы пировали в одежде хозяев, а господа, включая царя, прислуживали им. Дезавуируются так же гендерные ориентиры: либо отменой сексуальных табу и карнавальной оргийностью, либо с помощью ритуальной травестики. Священную айсхрологию (ругательства) и все богатство карнавальной смеховой культуры также следует понимать как механизм дестабилизации (*снижение* в топологической терминологии Бахтина) системы тождеств и различий в структуре мифологического миропредставления. Индивидуальная телесность в режиме карнавала вытесняется гротескным *коллективным телом*, семиотически воспринимаемым в единстве космического, социального и телесного. И наконец, качественно изменяются пространственно-временные координаты: «согласно архаичным представлениям, пространство и время в критической ситуации, на стыке Старого и Нового года, теряют свою прежнюю структуру, “разрываются” так, что остается лишь слитая воедино пространственно-временная точка, в которой все и решается и которая становится зародышем (“родимым” местом) будущего пространства и будущего времени, создаваемых заново в каждом новом цикле творения» [Топоров 88: 6].

Необходимо отметить, что все вышеперечисленные составляющие ритуального действия древний человек переживал *реально*, с полной экзистенциальной вовлеченностью, и только в диахроническом срезе можно наблюдать, как по мере десакрализации культуры ритуал приобретает всё более игровой и условный характер, проходя путь от реального к символическому и вырождаясь в обычай.

Итак, проведенный анализ показывает, что семиотический космос карнавальной обрядности разворачивается по тем же прин-

---

<sup>1</sup> Категория «антиповедения» разрабатывалась русскими семиотиками А. Успенским и Ю. Лотманом.

ципам, что и клиническая картина ИСС, а именно — по принципу деструкции мироорганизующих смыслов в векторе движения к переживанию некоторого недифференцированного единства по образцу *unio mystica*<sup>1</sup>.

Это дает все основания предполагать, что ИСС могли играть существенную, если не ключевую роль в генезисе ритуала данного типа, а сам ритуал рассматривать как способ последующей культурно-символической репрезентации ИСС и их интеграции в мифологическую картину мира. Опыт ИСС и по своей природе, и в силу особенностей мифологического мышления не мог относиться архаическим сознанием исключительно к сфере субъективности, и интерпретировался как нечто объективно происходящее с миром. А первичный культурный инстинкт древнего человека — репродуцировать в ритуальном мимезисе природные события и процессы. Картины сезонной смерти / возрождения флоры (как это было принято считать с подачи Д. Фрезера) выглядят куда менее вероятным прототипом карнаваловых инициаций по сравнению с мощными переживаниями ИСС. Вера в магическую силу ритуала, способную заново сотворить вселенную, подкреплялась реальным терапевтическим эффектом, основанном на высвобождении адаптационных ресурсов психики, который сейчас уже научно доказан и широко используется во многих направлениях психотерапии. По мере освоения человеком пространства ИСС в ходе антропосоциогенеза ИСС встраивалось в более сложные маго-прагматические структуры, выступая уже в качестве медиатора социокультурных процессов, например в шаманистических культурах или в высоко-развитых цивилизациях Мезоамерики.

Таким образом, выстраивается новая методологическая перспектива, соединяющая синхронический и диахронический аспекты изучения проблемы ИСС. В этой перспективе противоречащие интерпретационные парадигмы, обозначенные в начале статьи, дополняют друг друга, поскольку описывают различные моменты социокультурной динамики ИСС. Феномен ИСС предстает гораздо более пластичным и многогранным, способным в зависимости от

---

<sup>1</sup> Мистическое единство (*лат.*).

культурно-исторического контекста генерировать культуuroобразующие смыслы или, наоборот, встраиваться в уже существующие социокультурные модели.

## ЛИТЕРАТУРА

Бахтин 1990 — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.

Бургиньон 2001 — *Бургиньон Э.* Измененные состояния сознания // *Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология.* М.: Смысл, 2001. С. 405 — 461.

Геннеп 1999 — *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999.

Гордеева 2009 — *Гордеева О. В.* Культурно-историческая теория Л. С. Выготского как методологическая основа изучения измененных состояний сознания // *Измененные состояния и культура.* Хрестоматия. СПб.: Питер, 2009. С. 62–79.

Гроф 2000 — *Гроф С.* За пределами мозга. — М.: Институт Психотерапии, 2000.

Дремов, Семин 2001 — *Дремов С. В., Семин И. Р.* Измененные состояния сознания: Психологическая и философская проблема в психиатрии. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2001.

Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.* Москва.: Наука, 1988. С. 7–60.

Торчинов 2000 — *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2000.

Элиаде 1994 — *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.

Тэрнер 1983 — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М. Наука, 1983.

Хофманн — *Хофманн А.* ЛСД — мой трудный ребенок // [URL]: [http://www.behigh.org/library/hofmann/my\\_problem\\_child.html](http://www.behigh.org/library/hofmann/my_problem_child.html) (дата обращения: 02.02. 2013).

Юрков 2003 — *Юрков С. Е.* Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX вв.). СПб.: Летний сад, 2003.

Martindail 1981 — *Martindail C.* Cognition and Consciousness. Homewood: Dorsey Press, 1981.

## НОЭТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ВЛИЯНИЯ ПСИХОТЕХНИКИ НА ИЗМЕНЕННОЕ СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ

Часто встречается мнение, будто психотехника «работает» как бы сама по себе. Как это, впрочем, конкретно происходит, далеко не ясно. Даже не прибегая к многочисленным и впечатляющим аналогиям, легко заметить, что мы применяем, тратим себя, чтобы такая работа стала возможной.

В то же время, измененное состояние сознания (ИСС) есть прежде всего образ себя в некоей иной ипостаси. Здесь мы видим, что «я» применяю себя в определенном и ином состоянии.

Но что же все это значит? Кого именно «я» применяю, и кем — в этой связи — «я» являюсь?

Сначала давайте рассмотрим, что же представляет собой «я». Существует две точки зрения на то, что представляет собой «я».

Первая из них состоит в том, что «я» — это самосознание, которое формируется у ребенка в более поздний период, чем его сознание. Таким образом, в определенный период раннего развития ребенок как бы еще не имеет своего «я» [Шкопоров 2007б: 18].

Вторая точка зрения, напротив, заключается в том, что «я» первично и всегда присутствует в системе внутренней жизни индивида [Шкопоров 2008: 158].

С первой точки зрения, человек должен еще обрести свою психическую индивидуальность. Этот процесс обретения индивидуальности называется *индивидуацией*. Такой образ мыслей созвучен, например, с концепцией Карла Юнга [Юнг 1996: 75], с его представлением о коллективном бессознательном. Действительно, предтечей индивидуального служит нечто коллективное. Это могут быть генетические особенности предков, а также социальные отношения, которые предшествуют *индивидуации*. Поэтому получается, что на ранних этапах развития действуют универсальные, а не индивидуальные механизмы. И, следовательно, если характеризовать человека с точки зрения универсальности, то это означает, что мла-



денец еще не является в полном смысле человеком [Брушлинский 1994: 75].

Как же возможен переход от дочеловеческого существования к собственно человеческому? Этот переход должен опираться на некий закон. Но, к сожалению, такой закон в настоящее время еще не известен. Поэтому неясно, как бессознательные «человеческие» существа обретают сознание и индивидуальность. С точки зрения С. Л. Рубинштейна [Рубинштейн 1989: 58], внешние воздействия, необходимые для развития человека, обязательно будут опираться на внутренние условия. Это выглядит приблизительно так, что если мы собираемся пойти в какой-то дом, то должны быть уверены, что он уже существует. Иначе получилось бы, что дом строится по мере нашего приближения к нему. Из этого вытекает определенная предпочтительность второй точки зрения, которая говорит нам, что «я» всегда есть. Правда, это ни в коей мере не означает, что оно всегда будет проявлено. Иначе говоря, «я» ребенка уже присутствует, но мы можем и не наблюдать, не замечать его. Даже если ребенок говорит о себе в третьем лице, это означает, что он говорит о себе «я». Иначе это должно было бы значить, что он говорит о ком-то другом. Даже и взрослый человек может говорить о себе в третьем лице, при этом подразумевая свое «я». Поэтому, учитывая данные точки зрения, мы можем отнестись к изучаемому феномену, как к определенной проблеме. Эта проблема, в своем наиболее глубинном аспекте, сводится к тому, является ли единичное первичным по отношению к множественному [Маслов, Шкопоров 2006: 35]. Поэтому мы должны признать, что существует первичность опыта, который невозможно заменить никаким обобщенным рассуждением. Эта первичность опыта представлена нашим «я», поскольку мы не можем найти что-либо иное, в такой же мере способное объединять различные человеческие функции. Диалог этих двух точек зрения привел к тому, что мы все-таки признаём развитие сознания, но при этом нужно отметить, что развивается прежде всего содержание образа, представленного в сознании. Но форма этого образа, или жизнедеятельность, может остаться прежней. Так, художник может рисовать совершенно разные картины,

но во всех них чувствуется стиль его индивидуальности, стиль его «я».

Имея эти две точки зрения, мы можем вести упоминавшийся диалог между ними, который станет основой ноэтического исследования. Критерии истинного результата в ходе такого диалога суть «тонкое», «внутреннее», «непостижимое». Легко заметить, насколько эти понятия противостоят «полностью проявленному», «внешнему» и «измеримому». Для примера заметим, что религия может быть объяснена скорее в системе первых трех понятий.

Вначале рассмотрим, что означают предлагаемые нами критериальные понятия. «Тонкое» — это то, что требует прежде всего некоего «внутреннего зрения», по словам П. Н. Кавелина [Выготский 1982: 385]. «Внутреннее» есть то, что принадлежит «я», находится в границах меня. «Непостижимое» же состоит в том, что есть нечто, что нельзя «разрезать на части», изучить в этих частях и затем вновь соединить. Надо ли говорить о том, что ноэтическое исследование не приемлет «естественнонаучного» подхода. Это скорее внутреннее проникновение в предмет, чем «разрешение» снаружи.

С предлагаемой ноэтической, «внутренне проникающей в предмет», точки зрения, возьмем понятие «психотехники». Будем исходить вначале из трех известных определений этого понятия.

Контекстом психотехники всегда была какая-то психологическая практика. Это в свое время установил еще Г. Г. Мюнстерберг [Мюнстерберг 1992: 9]. Во-первых, психотехникой считают определенное направление психологической практики, например, психоанализ или некую духовную практику. Во-вторых, согласно Н. В. Цзену [Цзен, Пахомов 1980: 85], психотехника есть упражнение или игра. В-третьих, это усилие моего «я» по отношению к своему внутреннему содержанию. Допустим, это будет образ объекта, или образ «я». По логике Л. С. Выготского [Выготский 1982: 225] и Ф. Е. Василюка [Василюк 1984: 46], это применение себя, «самоприменение», для целей некоей практики.

Чтобы описать психотехнику как направление психологической (духовной) практики или упражнения, нет необходимости ни в «тонком», ни во «внутреннем», ни в «непостижимом». Но в то же

время самоприменение — это не какое-то «грубое», «внешнее» или «физически измеримое». Его исток лежит внутри, в тонком и непостижимом процессе. Только «я» внутри себя могу знать, как «я себя применяю. И то — это скорее мое внутреннее зрение как корень самопостижения. Разумеется, пристрастие к определенной психотехнике от этого нисколько не убавится.

Но возникает вопрос: в чем же заключается влияние психотехники на ИСС? Возвращаясь к сказанному, заметим, что, с точки зрения «физического», «внешнего» критерия, такого рода влияние совершенно непонятно. Дело в том, что, рассуждая «внешне», мы отождествляем «я» и образ объекта, или образ «я» (как своеобразного объекта). В этом случае действительно напрашивается вывод, что психотехника действует «сама по себе». Повторим: как это происходит, совершенно неясно. Почему техника могла бы изменять состояние сознания, и в чем состоит механизм такого изменения?

Но если мы пользуемся «внутренним» критерием, то получается, что именно «я» служит основой «самоизменения» сознания. Неясность же при этом остается, но она касается вопроса цели: зачем нам изменять себя?

Конкретизируя эту мысль в книге «Ноэтическая психология сознания» [Шкопоров 2008: 79–80], мы отвечаем на этот вопрос, говоря, что для человека «привычным является определенное состояние отождествления, когда человек стремится не к прояснению состояния своего присутствия, как бы чувства “Я есть”, но к прояснению того, “Кто Я” или “Какой Я”. Другими словами, формирование чистого “я” должно идти по пути уменьшения отождествления с тем внешним контекстом, которому мы должны соответствовать. Следовательно, на вопрос, зачем нам изменять себя, у нас есть ответ: чтобы достичь состояния чистого «я».

В качестве дальнейшей конкретизации этих положений обратимся к эксперименту, проведенному нашей студенткой Ольгой Пожидаевой в рамках курсовой работы. Испытуемым (их было двадцать) предлагалось закрыть глаза и наблюдать свой «внутренний экран», который предстает перед нашими глазами. Достаточно

типичным оказалось «внутреннее изображение» одной из студенток. Перед ее взором предстала картина сумеречного, задымленного мира, где на первом плане выделялся ржавый большой шар, рядом были какие-то кусты без листьев, а поодаль — ветхие строения.

Затем, при открытых глазах им предстояло прочесть индийскую мантру «Намасте нарасимхая...», которая, как считают индийцы, защищает от страха и «очищает» сознание. После прочтения им было предложено вновь закрыть глаза и наблюдать «внутренний экран». Картина все той же студентки показала, что шар стал отполированным, золотым, сияющим. На безоблачном небе светило яркое солнце, кусты стали цветущими, с какими-то неземной красоты цветами, рядом стояли прекрасного вида дома, появились люди с очень красивыми улыбающимися лицами.

Вот, вероятно, конкретизация того, как с помощью техники защитной мантры человек переходит от обыденного («сумеречного») состояния сознания к некоему измененному состоянию.

Студентам говорилось, что мантру следует читать «от души», а не механически, т. е. не просто «от ума», а от их «я». Итак, силой своего «я» мы переходим от «я», отождествляющего себя с «нормальным» состоянием, к «я», «мнящего» себя в измененном состоянии. Поскольку перейти от «привычного», «сумеречного», «ржавого» и ветхого мира к миру «сияющему», «золотому» и «цветущему» — это уже не совсем «норма». Конечно же, это некий внутренний переход (никто не сможет этого увидеть), он очень тонкий (поскольку его нельзя описать в терминах некоего механизма) и «непостижимый» (как это может произойти?). Заметим, что у остальных студентов были аналогичные образы (от «сумерек» они переходили к «свету» и «яркости»). Цель здесь ясна: как от «обыденного сумеречного» состояния сознания перейти к «чистому» его состоянию. Как видим, это отнюдь не метафора.

Другая конкретизация наших положений и вопросов осуществлена в курсовой работе еще одной нашей студентки Людмилы Кастальской. Ее идея состоит в том, что должна существовать зримая разница между «психотехникой» и «физиологической техни-

кой», в том смысле, что эти техники различны по своей направленности.

По мнению Ролло Мэя [Мэй 1994: 100], перемещение сознания — это реальность, хотя и недостаточно исследованная. В нашей книге «Нозтическая психология сознания» [Шкопоров 2008: 105] мы говорим, что эта недостаточность вызвана тем обстоятельством, что пока еще не в полной мере признается форма сознания. Заметим, что форма сознания, по нашему мнению, есть его жизнедеятельность, которая отличается от его содержания. Так «я» не только отражает мир, но «я» прежде всего есть, существует. [Шкопоров 2007а: 175]. Но то, что имеет форму способно передвигаться [Шкопоров 2008: 183]. Заметим, что и содержание сознания имеет форму, но сказано относится в этом случае к форме внешнего объекта, тогда как мы говорим о форме самого (собственно) сознания [Там же: 105]. Форма признается скорее за мозгом, телом, социальными отношениями. Хотя еще Эмпедокл утверждал, что сознание использует «ткань крови» для передвижения по телу [Wheelright 1996: 55].

Людмилу Кастальскую заинтересовал тот факт, что при повторении формулы аутотренинга, например, «моя левая рука тяжелая и теплая», когда делаешь это внимательно, немедленно появляется эффект ощущения тяжести и тепла в левой руке (в первую очередь ладони, так как мы и думаем при этом о своей левой ладони).

«Откуда приходит это ощущение?» — думает она. Если из самого сознания, а оно передвигается с помощью крови, то что будет, когда мы пережмем руку выше локтя, как это делают медики, когда собираются провести внутривенное вливание, резиновым медицинским жгутом? Когда она это сделала, у ее испытуемых (примерно у двадцати человек) ощущение тяжести и тепла при повторении формулы аутотренинга все-таки проявилась, но это потребовало значительно большего времени (раза в три).

Уже сами по себе тяжесть и тепло у испытуемых, как мы думаем, составляют ИСС, ибо сопрягаются с третьим ощущением — расслабления. Итак, психотехника аутотренинга влечет за собой тепло, тяжесть в руке и расслабление (еще не полное) во всем теле

(как ИСС). Здесь справедливо положение Николая Цзена [Цзен, Пахомов 1980:100] о том, что психотехника — это игра, или упражнение. Справедливо также и то, что создавая помехи, мы ослабляем эффект ИСС.

Пытаясь объяснить данные Л. Кастальской, заметим, что в ее результатах заметен своеобразный «психотический эффект», т. е. эффект нарушения сознания [Захаров 1983: 298], где перекрытие каналов кровообращения влияет на движение сознания. Так и хочется сказать, что сознание происходит из деятельности тела. На лицо внешний эффект, проявление сдавленных сосудов и измеримое состояние ощущения. Независимо от «я» у всех испытуемых наблюдается именно такой результат.

Но применив противоположный критерий тонкого, внутреннего и непостижимого, мы получим, как мы думаем, разброс данных — за счет того, что, поскольку тонким, внутренним и непостижимым окажется само «я» [Шкопоров 2008: 37–39], и оно будет действовать в силу своего отождествления [Там же: 97] с системой крови и потому придаст всей совокупности результатов разнообразие.

Но для этого, заметим, необходим отбор испытуемых с разной степенью отождествления с собственным телом. Не получится ли тогда, что сознание нуждается в сосудистых путях лишь в силу отождествления с ними? Возможно, это и будет еще один своеобразный путь изучения ИСС.

Заметим также, что различие психотехники и физиологической техники (пережатие жгутом руки), о которой говорилось ранее, было вполне ею (Кастальской) достигнуто.

## ЛИТЕРАТУРА

Брушлинский 1994 — *Брушлинский А. В.* Проблемы психологии субъекта. М., 1994.

Василюк 1984 — *Василюк Ф. Е.* Психология переживания. Анализ преодоления кризисных ситуаций. М., 1984.

Выготский 1982 — *Выготский Л. С.* Собрание в 6 томах. Т. 1. М., 1982.

Захаров 1983 – *Захаров А. И.* Психотерапия // Психологический словарь / Под ред. В. В. Давыдова, А. В. Запорожца, Б. Ф. Ломова. М., 1983. С. 290–298.

Маслов, Шкопоров 2006 – *Маслов М. В., Шкопоров Н. Б.* Психология и несимметрическая диалектика. Методическое пособие. Тольятти, 2006.

Мэй 1994 – *Мэй Р.* Искусство психологического консультирования. М., 1994.

Мюнстерберг 1922 – *Мюнстерберг Г. Г.* Основы психотехники. М., 1922.

Рубинштейн 1989 – *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. М., 1989.

Цзен, Пахомов 1980 – *Цзен Н. В., Пахомов В. Н.* Психотехнические игры и упражнения. М., 1980.

Шкопоров 2007а – *Шкопоров Н. Б.* Ведическая психология как критико-синтетический подход к проблеме субъекта. Самара, 2007.

Шкопоров 2007б – *Шкопоров Н. Б.* Феномен «я» как методологическая проблема // Проблема сознания в психологии и смежных науках: Тематический сборник. Самара, 2007. С. 18–23.

Шкопоров 2008 – *Шкопоров Н. Б.* Ноэтическая психология сознания. Тольятти, Самара, 2008.

Юнг 1996 – *Юнг К. Г.* Проблемы души нашего времени. М., 1996.

Wheelright 1966 – *Wheelright P.* The presocratics. New York: Odyssey-Press, 1966.

# ВОСТОЧНЫЕ ПСИХОТЕХНИКИ И ПРОБЛЕМАТИКА ИСС

*О. П. Вечерина*

## РОЛЬ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ В СОЗДАНИИ МУРТИ ШИВЫ НАТАРАДЖИ В ТАМИЛЬСКОМ БХАКТИ И ЧОЛЬСКОЙ ХРАМОВОЙ СКУЛЬПТУРЕ

В последние годы наблюдается всплеск исследований творчества и жизни тамильских поэтов-*наянаров*, в поэмах которых впервые появился образ Шивы Натараджи, визуально воплощенный в эпоху правления династии Виджаялаи Чолы (конец IX — конец XI вв.) в храмовых бронзовых статуях — одном из выдающихся достижений индийского и мирового искусства.

Изначально образ (мурти) Шивы Натараджи, видимо, складывается именно в тамильской поэзии в паллавский период (IV—IX вв.), что убедительно показал К. Звелебил в своей классической работе «Ананда-тандава Шивы Саданриттамурти» [Zvelebil 1985]<sup>1</sup>. Примерно в это же время художники начинают интенсивные поиски пластического выражения различных манифестаций Шивы (ведь он «может являться в облике любом»<sup>2</sup>) и его спутников<sup>3</sup>; тогда

---

<sup>1</sup> Первым, по мнению Звелебила, надо считать Налландуванара (350—400 г. н. э.), в стихах которого Шива впервые предстает как царь танца [Zvelebil 1985: 45—46]. Чидамбарам как главное место для танца ананда-тандавы впервые появляется, возможно, у Тирумулара в его «Тирумантирам». Даты его жизни и творчества — предмет большой научной дискуссии, они колеблются между V и XI вв. [Ibid.: 46 et al.].

<sup>2</sup> Выражение великого тамильского поэта-бхакта Маниккавасахара. См.: [Альбедиль 1979: 205].

<sup>3</sup> Наиболее популярны в паллавский период были образы, Шивы как Сомасканды, Дакшинамурти и Натешы. Однако образ Шивы Натараджа Ананда-тандава («Шива, Царь танцоров, [танцующий] тандаву блаженства»), имеющий наиболее сложную семантику по сравнению с выше перечисленными, был создан только в



же или несколько позднее в пуранах окончательно формируются три основных треугольника взаимоотношений великого Танцора: Тримурти (Шива — Вишну — Брахма); Шива — Кали / Коттравей — бхакты и семья Шивы; сам великий бог с супругой и их дети (Сканда / Муруган, Ганеша и Чаттан / Саттан). Таким образом, основные персонажи шиваитского культа и перипетии их отношений были последовательно зафиксированы в поэтической, изобразительной и нарративной (храмовой пуранической) традициях. Идеология и иконография этих образов, в совокупности образующих триаду «Шива — славящие его боги — почитающий его универсум», создавалась в недрах шиваитских храмов, центром которых был, по-видимому, храм Шивы в Чидамбараме.

В каноне, который формировали шиваитские жрецы, было необходимо пластически выразить идею новой структуры и иерархии мира, социума, и разработать соответствующий им ритуал, пригодный и понятный для всех верующих. Эта иерархия, во главе которой вместо царя стал Шива Натараджа, была намечена еще в творчестве наянаров, а скульптурный образ бога, эквивалентный видениям поэтов прошлого, был воплощен неизвестными тамильскими художниками, работавшими в придворных и прихрамовых мастерских по заказу и под прямым патронажем чольских правителей X—XI вв. Среди этих мастерских особенно выделялась мастерская под патронажем вдовы Гандарадиты Чолы (950—957) и матери Уттама Чолы (970—985), великой благотворительницы Сембиян Махадеви, более 60 лет своей жизни отдавшей строительству и украшению храмов, посвященных Шиве [Dehejia 1990: 1—48].

Ключевое место в формировании новой образности Шивы как Царя танца заняло специфическое состояние сознания у тамильских поэтов-бхактов, которые вместо воспевания своего патрона и благодетеля — тамильского царя, что было одним из основных сюжетов ритуальных панегириков<sup>1</sup>, начиная с середины I тысячелетия стали слагать страстные любовные послания, обращенные к Шиве.

---

чольский период.

<sup>1</sup> О поэтах-создателях ритуальных панегириков см., например: [Дубянский 1988: 184—200].

Помимо выбора нового объекта для поклонения, их также охватило неодолимое стремление каким-нибудь способом воочию узреть предмет своей безграничной страсти — великого Шиву. Поиски этих способов и описание облика бога в случае той великой удачи, если получилось его увидеть, отныне составили направление и основное содержание их жизни и творчества.

Увидеть Шиву могли только те, кто возлюбил его настолько сильно, что презрел ради этого всю свою предшествующую жизнь — касту, статус, семейное положение, дружеские связи и т. п., полностью выпал из социума, став своего рода изгоем, сумасшедшим, презираемым и почитаемым одновременно. При этом конечный результат их усилий — милость бога — принципиально не был гарантирован и не мог быть «заработан» или «заслужен» каким бы то ни было образом. Милость Шивы не поддается предварительному исчислению, но крайне необычное поведение, чрезмерная, само-забвенная сосредоточенность на объекте своей страсти могут по крайней мере, привлечь внимание бога<sup>1</sup>.

Поскольку боги древних тамилы были локализованы не везде, а только в определенных, наделенных повышенной сакральной энергетикой, местах<sup>2</sup>, всегда маркируемых традицией особым образом, уже у ранних бхактов (V–VII вв.) устанавливается традиция посещения этих мест и публичной рецитации там гимнов, посвященных Шиве. Всего в творчестве наяноров упоминаются 274 таких места, а наиболее значимыми являются те пять из них, в которых бог танцует свой космический танец: Тирувалангаду, Чидамбарам, Мадураи, Тирунелвели и Тирукутралам.

Для древних тамилы понятие бога было неразрывно связано с конкретным географическим местом, от которого зависел характер манифестации божества. Термины *kadavu'l*, *irai*, *iyavu'l*, обозначающие божество, этимологически связаны с дихотомией «движение — локализация», понимаемой таким образом, что «момент концентрации энергии в том или ином предмете или персоне дела-

---

<sup>1</sup> Необходимость абсолютного выпадения из социума и специфика одержимости бхактов подробно проанализированы А. М. Пятигорским в его пионерском исследовании [Пятигорский 1962].

<sup>2</sup> См. например: [Дубянский 1989: 25–26].

ет их объектами религиозного культа, а неопределенный дух, носитель энергии, обретая “дом”, трансформируется в местное божество со своей сферой влияния и почитателями» [Дубянский 1989: 26]. Одной из задач наянаров в формирующемся ритуале паломничества было «одомашнить» Шиву, зримо «опредѣлить», локализовать его манифестации в соответствующих сакральных местах для целей привлечения новых адептов.

К. Звелебил проследил этапы формирования образа Шивы и пришел к выводу, что культ Натараджи – итог последовательного синтеза трех культов (неведийских, неарийских и небрахманистских по происхождению: богини-матери, линги и танцующего бога), проведенного, по-видимому, жрецами Чидамбарам [Zvebil 1985: 67–74]. В процессе этого синтеза фигура господствовавшей ранее в ритуале богини (Коттравей / Кали) была вытеснена на периферию культа, за пределы основных сюжетов шиваитского мифа, а все сюжеты в свернутом виде были включены внутрь пураны о главном храмовом образе Чидамбарам – Шиве Натарадже<sup>1</sup>, дублируясь в творчестве наянаров, гимны которых, поющиеся в храмах и сегодня, можно понимать как развернутый комментарий к этому образу.

Центральное место в пантеоне древних тамиллов занимала именно богиня Коттравей, культ которой в середине I тысячелетия начинает сливаться с Кали. Параллельно в творчестве ранних бхактов начинают формироваться культ Вишну-Маля вместо культа царя (у альваров), и культ Шивы как бога-победителя Кали / Коттравей, который замещает собой культ всемогущей доселе богини (у наянаров)<sup>2</sup>.

Замещение богини Шивой объясняется традицией в пуране Тирувалангаду («Тирувалангаттуппуранам»)<sup>3</sup> как итог ее поражения в танцевальном состязании с великим богом, которое происходило

---

<sup>1</sup> Ее исследованию посвящена монография Г. Кулке: [Kulke 1970]. Пересказ основных положений см.: [Zvebil 1985: 66 et al.]

<sup>2</sup> Подробнее см.: [Дубянский 1989: 32–47].

<sup>3</sup> Издана в Мадрасе в 1864 г. Тирувалангаду – священный лес, в котором происходило это великое состязание, сегодня это небольшой городок недалеко от Ченная (Мадраса). Сохранившийся храм датируется XII в.

в священном (тиру) лесу Алангаду (Тирувалангаду). В этом лесу после окончания состязания она и осталась жить, по приказу Шивы «почитаемая всеми», но лишенная былой власти и мощи [Shulman 1980: 214–216].

В процессе этого синтеза и формирования нового культа и связанных с ним ритуалов Коттравей-Кали, равно как и ее сын Муруган-Сканда были вытеснены на периферию в силу их очевидной оппозиции утверждаемой жрецами Чидамбарам концепции «сатчит-ананда», понимаемой – в случае храмового образа Натараджи – как «чистое блаженство» (первый член в словосочетании «ананда-тандава»), противостоящее «тандаве», выступающему как «ужасный, буйный танец» (компонент, относящийся к танцам тамильских царей на поле битвы и диким пляскам Коттравей). Их слияние в одном образе представляется К. Звелебилу загадочным [Zvebil 1985: 73 etc.].

Определенные пути для объяснения этого слияния намечены в монографии Д. Шульмана «Тамильские храмовые мифы» [Shulman 1980]. Анализируя концепцию «божественной свадьбы», которую он полагает центральной мифологемой для формирования нового, индуистского канона, Д. Шульман рассматривает пурану Тирувалангаду, в которой описано состязание в танце между Шивой и Кали, по итогам которого Кали признала себя побежденной, а Шиву – главным среди богов. У этого состязания был свидетель – демоница-пей<sup>1</sup> Кареиккал Аммейяр, одна из наиболее ранних представителей шайва-бхакти (VI в.), чья личность и творчество как единственной поэтессы (и одной из трех женщин) среди 63 бхактов-наянаров, список которых был окончательно оформлен в «Перия-пуранам» Секкилара (XII в.), привлекают пристальное внимание исследователей<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Демоны, а чаще демоницы пей в тамильской мифологии и фольклоре – страшные существа, бродящие по ночам и поедающие трупы воинов и жертвы богам. Тесно связаны с анангу и, возможно, являются в каком-то смысле ее персонификацией. Демоницы-пей составляют свиту Коттравей. Подробнее см.: [Дубянский 1989: 30–31]. Этимология возводится к корню рее («ярость, безумие, страх»), а также к санскр. *preta* («душа умершего, злой дух») [Там же: 194–195].

<sup>2</sup> Ее жизнь и творчество исследуются в трех монографиях [Bruijn 2007; Craddock

Ключевым моментом в формировании шиваитского культа являлось создание нового образа, призванного удовлетворить все чаяния верующих. Его созданию — сначала в виде поэтического описания — и способствовал переход поэтов в особое, измененное состояние сознания (далее ИСС), которое традиция прямо квалифицирует как «сумасшествие». Только сойдя с ума и став «юродивым Шивы ради», выпав из всех структур социума, бхакт мог приобрести чудесный дар — возможность и способность лицезреть бесконечно любимого бога. Факультативным по отношению к основному дару был дар стихосложения<sup>1</sup>. Таким образом, традиция постулировала ИСС как необходимое предварительное условие для получения наивысшего даршана — лицезрения явленного в одной из своих манифестаций великого бога. Важно отметить, что ИСС — это уже сама сила страсти, испытываемая бхактом к ее объекту, которая настолько велика, что переходит любые границы как внутри самой личности, так и установленные обществом.

Так, Пунидавади (будущая Кареиккал) любила Шиву настолько сильно, что отдала проходящему садху часть обеда своего мужа, нисколько не задумываясь о последствиях. Впоследствии она попросила Шиву лишить ее не только красоты, но и женской сущности, превратить в привидение-пей, живущее на погребальной поляне среди мертвецов, с тем чтобы попасть в его свиту и там хотя бы иногда видеть великого бога. И эта великая милость была ей дана: остаток своей жизни она провела на погребальной поляне в лесу Алангаду.

Лучший друг Сундарара, черский принц Чераман Перумаль бросил свое царство, чтобы служить Шиве, а когда тот запоздал с ответом на его мольбы, хотел немедленно расстаться с жизнью, не имевшей никакого смысла без надежды услышать хотя бы звук ножных браслетов своего кумира. Однако, услышав ободряющее слово Шивы, Чераман стал совершенно счастлив и отправился на

---

2010; Pechilis 2012]. Всего до нас дошли четыре поэмы Кареиккал. Их перевод на английский язык см.: [Pechilis 2012: 145–198]. Перевод ее биографии из «Перия-пуранам» см.: [Ibid.: 199–205].

<sup>1</sup> Поэтами были отнюдь не все 63 наянара, канонизированные в «Перия-пуранам».

поиски более удачливого поэта, «любимого раба Шивы» Сундара-ра, а найдя, излил на него всю силу своей неразделенной страсти. В конце концов неразлучные друзья воссоединились на Кайласе, воле Шивы став демонами-пей<sup>1</sup>.

Ключевым понятием тамильской картины мира была анангу — энергия, выступавшая и как созидательная, и как разрушительная сила. Со всеми живыми существами и предметами, в которых эта энергия содержалась, нужно было обращаться очень осмотрительно, иначе она могла привести к катастрофе. Если анангу находилась в надлежащем месте и под контролем, она придавала этим существам или предметам благой характер. В общем виде анангу выступала в виде огня или жара, степень которых была одной из главных характеристик всех процессов и состояний, сопряженных с тратой или накоплением энергии [Дубянский 1989: 23–28]. Наиболее важна анангу как выражение женской энергии. Женщина, находящаяся в сдерживающих ее энергию рамках, есть источник жизненной силы для всей семьи, а анангу выступает в своем благом аспекте. Для того, чтобы свести к минимуму возможность проявления разрушительного характера анангу и увеличить ее благой аспект, мужчинам необходимо было контролировать и охранять своих родственниц. Главной формой контроля было замужество, переключавшее потенциально очень опасную для общества анангу девственниц в благое, животворное состояние. С этим обстоятельством, вероятно, связана и большая роль женщин в тамильском социуме, отмечаемая многими исследователями (например, [Огг 2000]).

Поэты в раннесредневековом тамильском социуме выполняли функцию контроля и обуздания царской анангу. Они являлись своеобразным медиатором между тамильским царем и тамильским социумом, исполнением своих панегириков «переключая» анангу царя в благое состояние, приводящее к приумножению изобилия и богатства его подданных [Дубянский 1989: 48–84]. Эта роль ощути-

---

<sup>1</sup> Их история детально проанализирована Д. Шульманом [Shulman 1985: 245–256]. Пересказ разделов «Перия-пуранам» о Сундараре см. также: [Пятигорский 1962: 167–181].

мо изменилась, когда, перестав восхвалять своего покровителя («изменив» царю), они стали страстно воспевать Шиву. Если рассуждать в тамильских терминах, наянары, переполняемые изнутри анангу, накапливали в себе ее жар до такой степени, что утрачивали над ней контроль, и, вырвавшись наружу, она изливалась в их творчестве в виде стихов (и/или действий), исполненных самозабвенной, сумасшедшей любви к объекту своего влечения, вплоть до полного уничтожения собственного «я» бхакта.

Заметим, что во всех описанных нами случаях очень важен мотив ментальной «измены» (маркирующей «изменение» личности / сознания адепта): Кареиккал «изменяет» своему долгу верной жены – карбу; Сундарар и Чераман изменяют (!) своему долгу перед Шивой, влюбившись друг в друга<sup>1</sup>; потом Сундарар «изменяет» своему другу, решив вернуться к Шиве; поэты «изменяют» царю; цари «изменяют» своей дхарме<sup>2</sup> и т. д. Важен при этом не сам факт измены, а то, что вся предшествующая жизнь и деятельность, все стремления, желания и мечты утрачивают для адепта всякий смысл. Перед нами одномоментно появляется как будто совершенно другая личность с другим сознанием, в которой от предыдущей личности остается только внешняя оболочка, а иногда – как в случае с Кареиккал – не остается и этого.

ИСС, маркируемое как «сумасшествие», – одно из основных и обязательных предварительных условий, чтобы Шива появился перед адептом. В тамильском шиваизме для выражения этого чувства употребляется специальное слово анбу – «беспредельная, яростная страсть»<sup>3</sup>.

А. М. Пятигорский, который, вероятно, первым исследовал проблематику культового сумасшествия бхактов, понимал такую аномалию поведения как обязательную «для установления связи с

---

<sup>1</sup> «И он [Сундарар. – О. В.] поклонился царю, а царь поклонился ему; / и они встали, и обнялись с любовью и нежностью; / как пловцы, погруженные в океан радости, неспособные выбраться / и их кости слились, их дыхание стало единым, и единым стала их плоть //» (Перия-пуранам, 3812).

<sup>2</sup> Например, как Чераман Перумаль [Shulman 1985: 245–256].

<sup>3</sup> Специфике употребления этого термина посвящена диссертация Ч. Вамадевы [Vamadeva 1995].

Шивой» [Пятигорский 1962: 153]. Он показал, что этот эпитет укоренен в тамильском шиваизме как для обозначения адепта, так и самого Шивы, и выявил устойчивую систему образов, связанных с ним. Во-первых, это «Шива, пляшущий на поляне для сожжения трупов»; во-вторых, он «победитель» или «посрамитель» других богов (Брахмы, Вишну и Индры), «первый среди небожителей», «он — Отец» и «он — сиддх великий» [Там же: 155–156]. Кроме того, Шива — сознательный нарушитель утвержденного богами мирового порядка, ибо «он, Сумасшедший, он пинком ноги разрушил ту трапезу великую, что брахман Дакша для богов устроил» [Там же]. Иными словами, Шива понимается в традиции как абсолютный маргинал и аутсайдер по отношению к сложившемуся в универсуме порядку вещей, установленному богами и поддерживаемому брахманами и структурой социума.

Таким образом, тамильских бхактов неудержимо и страстно влечет именно разрушающая любые порядки и ритуалы (вплоть до устоев универсума) личность Шивы. Их страсть сродни желанию самоумаления, самоуничтожения вплоть до полного уничтожения своего «я» или даже жизни. Карейккал просит забрать ее женскую сущность и красоту, поэты-мужчины (например, Маниккавасахар) часто уподобляют себя влюбленной, причем безответно, девушке, Чераман Перумаль чуть было не покончил с собой<sup>1</sup>. Иными словами, «сумасшедшим» поэтам противостоит такой же «сумасшедший» бог. Это состояние является своего рода «паролем» для установления визуального контакта, который невозможен вне контакта эмоционального, воплощаемого в точке, фокусирующей все устремления адепта. Как правило, эта точка обозначается как стопы бога и имеет ярко выраженные эротические коннотации.

---

<sup>1</sup> В предельном случае такой «идеальной возлюбленной» Шивы, но не женой, является Вишну, принявший облик прекрасной женщины-демоницы Мохини, олицетворяющей собой Майю. Истории о Мохини и ее любовных взаимоотношениях с Шивой особенно популярны на Юге. Например, в «Бхагавата-пуране» Шива предается любви с Вишну демонстративно — «изменяет» Уме, чтобы указать ей пределы ее влияния. Далее Вишну обещает, что Майя-Мохини теперь всегда будет половиной Шивы в его манифестации Ардханаришвара. Та же легенда приводится в шактистском тексте «Трипурахасья». Подробнее см.: [Goudriaan 1978: 41–49].



Можно предположить, что в случае с Кареиккал, как и в случае с царем (на примере Черамана Перумала, презревшего свою дхарму ради дружбы-любви к Сундарару, очевидно выступающему для него субституту недоступного великого Бога), традиция отвергает предельные случаи — тех, кто ни при каких обстоятельствах не должен выпасть из рамок социума. Для Кареиккал эта неприемлемость ее поступков для общества оборачивается потерей не только красоты, но и женской сущности, что подчеркивается восхождением на Кайласу на руках (вниз головой), откуда она возвращается демоницей-пей напрямиком на погребальную поляну в Тирувалангаду, а также издевательским прозвищем «Мать из города Кареиккал», данным ей Шивой (как известно, поэтесса была бездетна). Чераман и Сундарар также становятся демонами в свите Шивы.

Рассмотрим, как пластически воплощено соревнование в танце, проходившее в священной роще, где расположен знаменитый храм Тирувалангаду — один из множества основанных или перестроенных Сембиян Махадеви. Три бронзовые скульптуры из этого храма — Шива Урдхва-тандава, Кали и Кареиккал — до сих пор служат объектом поклонения для верующих. Статуи Шивы и Кали отражают тот момент легенды об их состязании, когда Шива неожиданно высоко вскинул ногу, а Кали не смогла повторить это движение и остановилась в растерянности и смущении. Статуи относятся к скульптурной мастерской Сембиян Махадеви. Работы, принадлежащие к кругу этих мастеров, очень изящны, фигуры обладают слегка вытянутым и пластичным силуэтом, удлинненными пропорциями.

В «Тирувалангаттуппуранам» история соревнования между Шивой и Кали изложена так:

Кали, рожденная из гнева Умы, в награду за победу над демонами получила власть над всеми живыми существами в тройственном мире. Опьяненная, она отправилась в лес и стала ненасытно пожирать всех подряд. А лес этот был священным лесом Шивы и его приверженцев. Шива согласился помочь обитателям леса. <...> Кали сказала: «Кто ты, сумасшедший, что пришел сюда? <...> Даже Каларудра не осмеливается входить в этот лес, где живу я, грозная богиня!». Шива засмеялся и

велел ей убираться из леса. <...> Кали в ответ бросила ему вызов на состязание в танце. Шива начал танцевать согласно правилам, <...> Кали же повторяла вслед за ним все движения. <...> Когда Брахма, бывший судьей, предложил им станцевать грозный танец *пандарангам*, она с готовностью согласилась, предвкушая победу. Шива оперся одной ногой о землю, устремив другую прямо в небеса. <...> Кали упала на землю, потеряв сознание, а Шива кружился. <...> Кали признала поражение; робко она восхвалила бога <...> сконфуженная и беспомощная. Шива прекратил свой танец, и все восхвалили его. Потом Шива успокоил богиню, сказав, что он состязался не для того, чтобы ее наказать, но чтобы мудрецы могли узреть истинное знание [Shulman 1980: 214–216].

Карейккал в этой группе изображена в образе демоницы-пей. Святая сидит в *падмасане* в состоянии глубокой сосредоточенности и отрешения от мира. В руках у нее цимбалы. На Карейккал полностью отсутствуют украшения, все ее одеяние составляет набедренная повязка. В ее изображении нет ничего отталкивающего, а подчеркнутые худоба и изможденность лишь усиливают впечатление бесплотности тела, аскетический и целомудренный характер образа.

А. М. Дубянский отмечает многозначность превращения Пунидавади в пей: «Оно ярко символизирует ее внутреннюю перемену — отказ от прежней жизни, полное переключение сознания на Шиву. Кроме того, ощущая себя демоницей <...> она становится служанкой Шивы, свиту которого и составляют “пей”, а также в некотором роде его супругой, богиней Кали, у которой аналогичная внешность» [Бычихина, Дубянский 1987: 53].

В описываемой нами группе между ними нет ничего общего: Кали — красивая молодая женщина, ее внешность, за исключением воинственных атрибутов, коррелирует с обликом Умы-Парвати. Карейккал — иссохшая «сумасшедшая» йогини. Важно, как эти статуи расположены в храме. В святилище, где Шива танцует урдхва-гандаву, находится только Карейккал, а сопровождает его, присутствуя на правах супруги, Шивакамиаммай [Shulman 1980: 218]. Сама же Кали находится в небольшом святилище непосредственно перед входом в главный зал (сабху). В Тирувалангаду есть еще одно святилище, где Кали почитается самостоятельно, причем жрецы

храма считают его древнейшим. Д. Шульман предполагает, что изначальный культ — это культ темной богини Нили. Ее пагубность (бесконтрольная анангу) тесно связана с ее девственностью, а проникновение в ее святилище влечет за собой немедленную смерть (= кастрацию) для адепта. Поэтому двери ее святилища всегда должны быть надежно заперты<sup>1</sup>. Мотив запертого святилища возвращает нас к одной из основных идей формирующегося ритуала — установлению предела, границы, заключающих, контролирующих и перенаправляющих в благое русло высоко концентрированную, потенциально разрушительную женскую энергию [Ibid.: 196–204].

Можно предположить, что в основе соревнования между Шивой и Кали лежит древнейший культ сине-черной богини — повелительницы священного леса, убившей своего супруга-буйвола и держащей двери своего святилища запертыми (т. е. берегущей свою девственность), отчего ее свирепость переходит все границы и пределы тварного универсума. И Шива, и Кали знают об этой подоплеке своего соревнования (в том числе и о неудавшейся свадьбе предшественника-субститута<sup>2</sup>, кончившейся его смертью), но этот мотив переводится ими в игру, в шутейное соревнование, а Нили здесь символически заменяет Кареиккал с издевательским и одновременно ласково-почтительным прозвищем «Мать» (Ам-мейяр) — брошенная своим мужем за неисполнение дхармы жены и бесплодие.

Д. Шульман полагает, что в целом это соревнование выражает, во-первых, жесткое разделение сакрального пространства на две не пересекающиеся между собой зоны, согласно брахманистской идее сакрально чистого и замкнутого пространства; во-вторых, оно есть образное выражение основной мифологемы тамильского храмового сознания — «божественной свадьбы» с очевидной мужской доминантой. При этом исследователь отмечает, что свадьба Шивы и Кали не состоялась, а роль Кареиккал не совсем ясна [Shulman

---

<sup>1</sup> Нили (nīlam — «темно-синий»), или Нилакеси — темная, опасная демоническая богиня-разрушительница, в традиции связанная с лесом Алангаду.

<sup>2</sup> Обычно в этой роли выступал буйвол.

1980: 221–223]. Соглашаясь с его выводами, уточним роль Карейккал.

Обратимся вновь к концепции анангу и рассмотрим, как она воплотилась в группе. Кали – девственница, и таковой она осталась, поскольку в мифе не только не фигурирует свадьба, но, напротив, прямо указано на ее отсутствие: чтобы прекратить танец Шивы, боги позвали Уму (реальную жену Бога). Поэтому с психологической точки зрения выставление Кали за дверь (пластически Кали становится *дваранали* – «стражем ворот» Шивы) есть ее наказание за былую неуступчивость (когда она – Нили – держала свои двери закрытыми).

Мотив девственности очень важен: «Девственная богиня – средоточие неистовой чувственности Она наиболее могуча до тех пор, пока ее девственность не нарушена, и поэтому, вступая с ней в брак, бог подвергает себя сильной и даже смертельной опасности» [Ibid.: 141]. Однако в этом соревновании боги просто развлекаются. Зритель, перед которым разыгрывается эта грандиозная игра – вечное взаимодействие двух равнозначных начал анангу – красного и черного<sup>1</sup>, в результате чего в мире наступает состояние их динамического равновесия, дарующее благо всему живому – это Карейккал, представительница и предстоятельница нашего «тройственного города неосторожных»<sup>2</sup>.

Почему Кали попадает за дверь? Она проиграла и должна покориться, ибо Шиве нужна не равномошная ему воинственная и независимая богиня, а «белая», покорная ему до полного самозабвения, до утраты своей сущности, беззаветно любящая его жена, которая и присутствует в основном святилище в виде Шиваками.

Вернемся к Карейккал. Была ли она примерной женой? Мифологема «примерная жена» у тамиллов тесно связана с понятием карбу, понимаемым как «умение женщины распорядиться своей са-

---

<sup>1</sup> Черное – то же анангу, но взятое со знаком минус. Если «красный» обозначает жар и разрушительный характер анангу, то «черный» – это анангу, переведенная в свое благое, животворящее состояние (связанное с тучами, прохладой, сезоном дождей и идеей плодородия).

<sup>2</sup> Выражение Сундарара, прямо отсылающее к идее Трипуры как трехчастного устройства нашего мира. *Cundarar Tevāram* 6 (patikam 1.6). Цит. по: [Shulman 1985: 407].

кравной энергией — умение, которое в тамильской культуре оказалось возведенным в ранг высшей женской добродетели, проявляющейся, в частности, в целомудрии и супружеской верности» [Дубянский 1989: 126]. Эта мифологема сближает ее с Каннахи, героиней «Повести о браслете», которая, когда был вероломно убит ее муж, становится грозной богиней-разрушительницей и в гневе сжигает Мадураи (город убийц ее супруга) огнем из своей груди. Каннахи в поэме выступает одновременно и как богиня-разрушительница (= Кали), и как Ума<sup>1</sup>.

Обе героини бездетны, тогда как их мужья имеют детей: муж Каннахи — от гетеры, а муж Кареиккал — от своей второй жены. Авторы канонических текстов не затрагивают тему интимных отношений супругов, но фольклорные версии легенды о Каннахи подчеркивают, что у нее не было супружеских отношений с мужем (см.: [Дубянский 1989: 195, прим. 28]). Допустимо предположить то же и в отношении нашей героини.

Иными словами, Кареиккал была только внешне, но не в мыслях «верная жена»: в пуране подчеркивается, что больше мужа она любила Шиву. Ее называют «Мать из города Кареиккал», но она не имеет детей. Она не выполнила своего предназначения в жизни, свою дхарму, в традиционном понимании она и не женщина вовсе, поэтому она и просит Шиву дать ей облик пей. Но она и не пей, ибо эти демоницы — средоточие зла, а она становится пей за свою безмерную любовь. Кареиккал просила бога, чтобы он позволил ей оказаться под его ногами, когда пляшет свой танец, но Шива топчет ногами карлика Муялаку, а ей позволил лишь лицезреть его. В руках у нее цимбалы, как бы отмеряющие ритм божественного танца, но и это не так — конец танца указывает Шиве Ума. Следовательно, в некотором смысле Кареиккал лишена любых определенных личности, она — просто фикция, некий знак. Что обозначает этот знак? По нашему мнению, Кареиккал здесь воплощает взыскиваемое жрецами качество социума — полную покорность ритуалу, отказ от самостоятельных поисков бога через чрезвычайное ментальное усилие, достигаемое с помощью практик ИСС. Бог найден

---

<sup>1</sup> Особенно она почиталась в образе верной жены на Цейлоне.

и стоит в храме, а поэты больше не нужны. Нужны «рабы Шивы», что и подчеркивается как отбором соответствующих текстов из сохранившегося наследия давно умерших бхактов, так и принудительным закрытием списка тех, кто может увидеть Шиву воочию.

Можно утверждать, что в тамильском бхакти ИСС адепта являлось ключевой основой для формирования образа Шивы сначала в его сознании, затем в виде поэтического текста, и еще позднее — в виде изображения-мурти. При этом сами творцы этого канона — поэты-*наянры* стали его неотъемлемой частью, а их мурти зримо участвуют в ритуале его постоянного воспроизведения (рецитации) как гаранты подлинности зримого для профанического сознания.

С этой точки зрения ИСС можно рассматривать как необходимое условие и специфический способ создания новых образов в изобразительном искусстве, когда сознание («манас») адепта, будучи высоко сконцентрированным, порождает этот образ посредством непрерывной рецитации — свадхьи. В. С. Семенцов убедительно показал, как именно через рецитацию «знание превращается в почитание; почитание, ставшее непрерывным... обретает форму стабильного припоминания и, наконец, прогретое “крайней” (“чрезвычайной”, “чрезмерной”) любовью, попадает в луч ответной божественной любви и превращается в бхакти» [Семенцов 1985: 119].

Можно предположить, что именно ИСС, абсолютная сосредоточенность манаса на объекте страсти могло гарантировать непрерывность и стабильность припоминания взыскуемой бхактом манифестации Шивы, а «чрезмерность» этого почитания позволяла надеяться на ответный отклик, но отнюдь не гарантировала результат — непрерывность манифестации бога в мире. Таковую непрерывность могли обеспечить только храм и регулярный, в пределе — вечный, постоянно длящийся ритуал.

## ЛИТЕРАТУРА

Альбедиль 1979 — *Альбедиль М. Ф.* Адепт и объект почитания в южноиндийском шайвабхакти (по Маниккавасагару) // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 203–208.

Бычихина, Дубянский 1987 – *Бычихина Л. В., Дубянский А. М.* Тамильская литература. М., 1987.

Дубянский 1988 – *Дубянский А. М.* Древнетамильский ритуальный па-негирик // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 184–200.

Дубянский 1989 – *Дубянский А. М.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.

Пятигорский 1962 – *Пятигорский А. М.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962.

Семенцов 1985 – *Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.

Bruijn 2007 – *Bruijn P. J. J. de.* Kāraikkālammaiṅkār. In 2 Parts. Rotterdam, 2007.

Craddock 2010 – *Craddock E.* Śiva's Demon Devotee: Kāraikkāl Ammaiṅkār. New York, 2010.

Dehejia 1990 – *Dehejia V.* Art of the Imperial Cholas. New York, 1990.

Goudriaan 1978 – *Goudriaan T.* The Māyā of the Gods: Mohini. Delhi, 1978.

Kulke 1970 – *Kulke H.* Cidambaramāhātmya. Wiesbaden, 1970.

Orr 2000 – *Orr L. C.* Donors, Devotees, and Daughters of God. Temple Women in Medieval Tamilnadu. New York, Oxford, 2000.

Pechilis 2012 – *Pechilis K.* Interpreting Devotion: The Poetry and Legacy of a Female Bhakti Saint of India. New York, Oxford, 2012 (Routledge Hindu Studies series).

Shulman 1980 – *Shulman D.* Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Śaiva Tradition. Princeton, 1980.

Shulman 1985 – *Shulman D.* The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry. Princeton, 1985.

Vamadeva 1995 – *Vamadeva Ch.* The Concept of vannanpu «Violent Love» in Tamil Saivism, with Special Reference to the Periyapurāṇam. Doctoral Dissertation // Uppsala Studies in the History of Religions. Uppsala, 1995. No 1.

Zvelebil 1985 – *Zvelebil K. V.* Ānanda-tandava of Shiva-Sadanrittamūrti. Tiruvanmiyur, Madras: Institute of Asian Studies, 1985.

## **О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ТРАДИЦИОННЫХ БУДДИЙСКИХ И ДАОССКИХ ПСИХОФИЗИЧЕСКИХ ПРАКТИК В КИТАЕ**

В нашей статье мы рассмотрим некоторые особенности традиционных китайских психофизических практик. Также мы поговорим о том, какие исследовательские перспективы дает применение антропологического подхода к научному исследованию указанных практик. Под антропологией (в словосочетании «антропологический подход») здесь, прежде всего, имеется в виду социальная (культурная) антропология в целом и такое ее субнаправление, как психологическая антропология, в частности. В то же время понятие «антропология» в другом смысле — как «учение о человеке» — есть неотъемлемый компонент всякой религиозно-философской системы, всякой традиционной идеологии. В этом втором смысле антропология может быть предметом научного исследования, в том числе и культурно-антропологического.

В поле внимания ученых, проводивших полевые исследования, — антропологов и социологов, — проблематика психофизических практик попала сравнительно давно. Одним из пионеров в этой области стал М. Мосс, который еще в 1934 г. ввел в одноименной работе термин «техники тела». Правда, под этим термином он понимал такие техники, которые, с одной стороны, обусловлены социокультурно, но, с другой стороны, совсем не обязательно связаны с какой-либо религиозной или духовной задачей (в качестве примеров Мосс упоминает в своей работе такие «техники», как способ сидеть, копать и т. п.). Однако уже в конце XX в. в западной социальной (культурной) антропологии появилась тенденция к расширительному толкованию этого термина<sup>1</sup>, предполагающему, что и традиционные психофизические практики также можно отнести к «техникам тела».

---

<sup>1</sup> См., например: [Bowie 2000].



Однако очевиден минус такого подхода: ведь все системы традиционных психофизических практик (йога, цигун и пр.) не являются лишь соматическими. Напротив, во многих случаях телесному аспекту уделяется сравнительно малое внимание (как, например, в джняна-йоге или бхакти-йоге). В то же время именно целостный, холистический подход к человеку, лежащий в основе подобных практик, как раз и является их наиболее характерной чертой. Принципиально это можно сформулировать так: положение тела (поза) адепта и его мысли и, шире, психическое состояние находятся в теснейшей связи.

Вышеуказанное представление является базовым для всех точных психотехник. Однако особое направление этот культурный феномен получил в Китае и иных странах Восточной Азии. Здесь в рамках буддизма (прежде всего чань / дзэн) и даосизма сформировались системы, которые используют в первую очередь именно телесные (физические) упражнения, причем, в отличие от индийской йоги, преимущественно динамические (хотя, с другой стороны, психотехнические упражнения в статичных позах — как сидячих, так и стоячих — также широко применяются).

Традиционные китайские психофизические (психосоматические) практики весьма разнообразны. Прежде всего, это даосская «внутренняя алхимия» (*нэй дань, лянь ци*), нередко именуемая «даосской йогой». Далее, многочисленные разновидности *ушу* («воинское искусство», «боевое искусство»)<sup>1</sup>: *шаолиньцюань, тайцзицюань, синьгицюань* и пр., а также *цигун*, часто рассматриваемый как некая общая основа всех вышеуказанных направлений и школ, однако цигун может практиковаться и обособленно.

К основным особенностям китайских практик следует отнести, во-первых, их *холистический характер*, во-вторых, *акцент на динамике*, в-третьих, *генетическую связь с ритуалом*.

Вернемся на некоторое время к истории социальной (культурной) антропологии. В послевоенное время на стыке антропологии

---

<sup>1</sup> В принципе, практически любой вид традиционного «воинского искусства» (и не только) может быть превращен в систему психофизических практик. О том, как в дзэнских монастырях Японии в качестве подобной практики используют искусство стрельбы из лука, см. замечательную книгу О. Херригеля: [Херригель 2005].

и психологии возникает новое направление научных исследований — *психологическая антропология* (Э. Бургиньон, П. Фурст, В. Жилек).

Одна из ярких представительниц данного направления — Эрика Бургиньон — показала в своих работах культурно-историческую обусловленность содержания, характеристик и функций измененных состояний сознания (ИСС) и продуцирующих их практик. Так, в статье «Измененные состояния сознания» она говорит: «В своем анализе факторов, вызывающих измененные состояния, Людвиг<sup>1</sup> не проводит различия между индивидуальными, идиосинкратическими состояниями и состояниями культурно смоделированными, ритуально структурированными. Мы можем предположить, что некоторые индивидуальные состояния, такие как лихорадочный бред, состояние, предшествующее эпилептическому припадку, или транс, происходящий от дремоты или скуки, встречаются во всех человеческих обществах. Антропологический интерес сосредоточен на *культурном структурировании измененных состояний* (здесь и ниже в цитатах курсив наш — П. Л.)» [Бургиньон 2009: 38–39].

В указанной статье Э. Бургиньон рассматривает три примера культурно структурированных ИСС: состояние «одержимости» духом (на материале ее собственных гаитянских полевых наблюдений; одержимой была женщина); видение духов у амазонских индейцев амахуака (по сообщению Р. Л. Карнейро), с применением наркотического (галлюциногенного) настоя аяхуаски; ИСС, связанное с поиском личного духа-покровителя у индейцев сиу (по воспоминаниям шамана племени сиу по имени Джон Хромой Олень).

Согласно Э. Бургиньон, «в каждом из этих примеров люди стремятся вступить в контакт с духами посредством ИСС. <...> Духи, по крайней мере в общих чертах, известны, и до некоторой степени ищущий знает, чего ожидать. Более того, в каждом случае

---

<sup>1</sup> Арнольд Людвиг — известный исследователь психологии ИСС, предложивший общую классификацию способов индукции ИСС, а также разработавший представления о функциях ИСС.

присутствуют опытные и искусные люди, знающие, что нужно делать. Таким образом, *культурное моделирование, социальная практика, научение и экспертиза* – все присутствует в ситуациях ИСС, которые мы находим в этих различных культурах» [Там же: 33].

«В трех <...> примерах помимо определенных манипуляций (наркотики, сенсорно-двигательная депривация, гипервентиляция в танце, изменение равновесия, ритмичный бой барабанов и т. д.) существуют основные культурные факторы, которые обеспечивают социальную поддержку, традиционный контекст, культурное содержание и религиозные вознаграждения за испытание ИСС. <...> во всех случаях мы имеем дело с традиционными, а не с идиосинкратическими практиками. И самое главное, во всех случаях мы имеем дело с ритуалом» [Там же: 37].

Согласно Э. Бургиньон, «ритуал является основным понятием антропологического изучения религии. <...> Уоллес <...> определил религию как “ритуал, рационализированный мифом”, то есть ритуал, объясненный и получивший значение через священное верование, относящееся к природным существам или силам, поскольку могут существовать и мирские нерелигиозные ритуалы. <...> религиозный ритуал отличается от таких “практических”, или “рациональных”, или “технологических действий”, как охота, выращивание и сбор урожая, рыбная ловля, приготовление еды, строительство домов и мириады других повседневных действий. Во-вторых, он стереотипен и повторяется: например, существуют закрепленные, традиционные, выученные пути вызывания духов. В-третьих, ритуалы происходят в определенное время и в определенном месте, часто ночью или в специально установленные для этой цели периоды. Именно таким образом он отделен от обычного, повседневного мира. В-четвертых, символы ритуала представляют собой различные, как правило, невидимые аспекты мира. Во время ритуала изменяется отношение индивида к миру. Уоллес <...>, в частности, говорит о “*ритуальной реорганизации опыта*” – виде научения, который упрощает для индивида мир: сложный мир опыта трансформируется в организованный мир символов. В то же время здесь также есть трансформация индивида, который приоб-

ретает новое понимание, или, говоря словами Уоллеса, “новую когнитивную структуру” и новую трансформированную идентичность». [Там же: 37–38].

«...институционализация измененных состояний сознания, в сущности, универсальна для всех человеческих обществ. Однако типы состояний, способы их вызывания и их ритуализация и толкование варьируются от общества к обществу» [Там же: 55].

Следует отметить, что в работах по социальной (культурной) антропологии (и психологической в том числе) рассматриваются в первую очередь бесписьменные общества. Если же мы обратимся к восточным (китайским, индийским и пр.) психофизическим практикам и продуцируемым ими ИСС, то мы должны будем отметить ряд существенных отличий, обусловленных особенностями традиционных обществ Востока, их культур и религий. Самой значительной из этих особенностей будет наличие письменности и, соответственно, письменно зафиксированной традиции. Таким образом, все социокультурные факторы, обуславливающие культурное структурирование ИСС – культурное моделирование, социальная практика, научение и экспертиза – в этом случае *опосредованы письменным словом*.

Однако это обстоятельство не ограничивает, но напротив, расширяет наши исследовательские возможности. В случае изучения практик традиционных письменных культур (цивилизаций) мы можем опираться не на данные, полученные посредством полевых исследований и экспертных интервью, но основываться на материалах письменных памятников, чем ученые плодотворно занимаются уже более ста лет. Вместе с тем, мы можем дополнить изучение текстов полевыми наблюдениями.

Одна из центральных тем антропологических, равно как и религиоведческих, и культурологических исследований – традиционная картина мира. В обществах, обладающих письменностью, картина мира разрабатывается и закрепляется в текстах традиционных идеологий. Такая идеология с необходимостью включает в себя следующие компоненты: 1. учение о мире (космология, вклю-

чая космографию), 2. учение о человеке (антропология, в широком смысле слова, включая антропографию), 3. учение об обществе<sup>1</sup>.

Вернемся на некоторое время к традиционным практикам в бесписьменных обществах, в частности, к такому явлению, как шаманизм. Одно из ценнейших наблюдений М. Элиаде (цитирувшееся позже Е. А. Торчиновым, см.: [Элиаде 1998; Торчинов 1997]) состояло в следующем: традиционная космология (особенно космография) служит картой для шамана во время его психотехнических практик, именуемых на языке объекта «полетом души». Вся космография, вся структура верхнего и нижнего миров, описываемых в мифах, задействуется шаманом психопрактически.

Мы можем экстраполировать эту описательную модель на соответствующие феномены в письменных культурах. Говоря конкретно, картина мира, разработанная (отчасти) и закрепленная в текстах традиционной идеологии, например, даосизма или буддизма, используется психопрактически адептом соответствующего учения (носителем данной культуры). Однако это не будет только лишь «использованием». Речь вполне может идти о практике как *способе актуализации данной картины мира*, иными словами о «переводе» традиционной космографии и антропографии во внутреннее пространство опыта.

В китайских психофизических практиках («внутренняя алхимия», тайцзицюань и др.) задействованы все основные понятия-символы (включая числовую, или нумерологическую, символику) китайской традиционной культуры, связанные прежде всего с так называемой древнекитайской натурфилософией, «И цзином» и даосизмом (или с представлениями, генетически восходящими к даосизму). Это *инь* и *ян* («женское» и «мужское» начала, базовая бинарная оппозиция традиционной китайской культуры), *у син* («пять элементов», или «пять процессов»), восемь триграмм, 64

---

<sup>1</sup> Следовало бы назвать такое учение «социологией», однако этот термин настолько тесно связан с определенным пониманием, что здесь возможна некоторая путаница. Можно предложить термин «традиционная социология» (или «традиционное обществоведение»), которая с необходимостью включает в себя «социографию».

гексаграммы и т. д. Все эти понятия-символы кодируют определенную картину мира.

В традиционной культуре есть свой собственный язык описания практик. И все вышеперечисленные понятия-символы суть ключевые единицы этого языка описания. Однако данная система понятий-символов — отнюдь не только язык описания. Посредством данной системы (точнее, ее конкретного «школьного» варианта) адепт осуществляет, перефразируя Уоллеса, «психотехническую реорганизацию опыта». Практикуя «внутреннюю алхимию» или обучаясь определенному стилю тайцзицюань, адепт трансформирует посредством данной системы понятий-символов мир собственного опыта. Тем самым он трансформирует и самого себя, приобретая «новую когнитивную структуру» и «новую трансформированную идентичность».

Так, например, в собственном языке описания тайцзицюань регулярно используются термины *инь* и *ян*. Приведем в качестве примера цитату из книги Хао Шаою «У ши тайцзицюань» («Боевой тайцзицюань»): «В тайцзицюань внутренняя форма — это инь, внешняя форма — ян; дух — это инь, сила — ян; мягкое — инь, твердое — ян; покой — инь, движение — ян; то, что наверху, — ян, то, что внизу, — инь; то, что впереди — ян, то, что сзади, — инь. Что касается левого и правого, то, какую сторону следует считать иньской, а какую — янской, следует определять исходя из фактической ситуации, согласно принципу инь — ян». Однако общая особенность состоит в том, что: «ян не существует отдельно от инь, инь — от ян, инь и ян переходят друг в друга» [Юй Гунбао 2008: 466].

Выше уже было сказано, каковы, на наш взгляд, основные особенности китайских практик: холистический характер, генетическая связь с ритуалом, акцент на динамике. Поскольку первая из вышеперечисленных характеристик в полной мере относится и к индийским системам психопрактик (разновидностям йоги), кратко остановимся на второй и третьей характеристиках.

Акцент, который древнекитайские мыслители делали на динамике, на процессах, хорошо известен историкам китайской фило-

софии. Именно поэтому центральным понятием и даосизма, и конфуцианства становится «Дао» (Путь).

Известно также, что именно древнедаосские мыслители проявили особый интерес к космологии и космографии. В связи со сказанным выше интересно отметить, что уже первый (если не хронологически, то по значению) текст даосизма — «Дао дэ цзин» — совершенно отчетливо соединяет картину мира и ее психотехническую «актуализацию».

В связи с этим Е. А. Торчинов говорит о даосских практиках: «Радикальной трансформации подвергалось и сознание в процессе занятия даосской медитацией: бессмертный в полной мере ощущал и переживал даосскую картину мира, реализуя идеал единства (единотелесности) со всем сущим и с *Дао* как таинственной первоосновой мира» [Торчинов 2001: 16–17].

В отношении практик древнекитайская культура выработала две основных модели — конфуцианскую и даосскую. Особенностью традиционной китайской культуры является ее, если можно так выразиться, «ритуалочентричность». Однако здесь следует сделать важную оговорку: «ритуал» как термин языка описания современных социо-гуманитарных наук и «ли» как единица языка объекта не синонимичны. Иными словами, говоря о ритуале и его значении в китайской культуре, мы отнюдь не имеем в виду подстановку европейского термина «ритуал» на место китайского «ли». Мы можем встретиться с практиками, имеющими ритуальный характер, но не именуемыми «ли», и наоборот, мы можем увидеть иероглиф «ли» в тексте, где он будет означать нечто иное, например, «этикет» или «следование этикету», «воспитанность».

Ритуал — это всегда некий процесс. В случае даосских и, отчасти, буддийских психофизических практик, мы можем сказать, что они в наибольшей степени ориентированы на даосскую динамическую модель, хотя, учитывая такое явление, как позднекитайский идеологический синкретизм, можно назвать ее и просто «китайской динамической моделью». Однако, если рассматривать явление генетически, можно все же указать на особую роль даосизма в генезисе большинства систем китайских психофизических прак-

тик. Это объясняется тем, что конфуцианство (имеется в виду исключительно древнее конфуцианство) тяготело к «ритуалистическому догматизму», а даосизм — к «ритуалистическим импровизациям». Не случайно, что одним из источников даосизма как практической религии сегодня принято считать древнекитайский шаманизм (а шаман всегда в какой-то степени импровизатор).

Традиционные китайские психофизические практики, как мы можем увидеть, соответствуют трем из четырех критериев определения ритуала, предложенных Уоллесом. Они: 1) объясняются и получают значение через определенные верования и отличаются от «чисто практических действий»; 2) стереотипны и повторяются; 3) их символы представляют различные аспекты мира, во время их осуществления изменяется отношение человека к миру, «реорганизуется опыт». Лишь одна характеристика не является строго обязательной, а именно: психофизическими практиками не обязательно заниматься в определенное время и в определенном месте (хотя во многих случаях и этот признак остается). Таким образом, мы можем констатировать, что подобные практики имеют черты сходства и/или генетическое родство с ритуальными практиками.

Хорошо известно, что одна из центральных концепций, лежащих в основе традиции даосских психотехник («внутренней алхимии», «даосской йоги») — это идея тождества макрокосма и микрокосма. Принцип этот сохраняется и в более поздних системах китайских психофизических практик. Например, в коротеньком тексте XVIII «Толкование большого и малого Тайцзи (Великого предела)» из «Тайцзицюань пу» («Руководства по Тайцзи цюань», эпоха Цин) сказано: «Небо и земля — великий Тайцзи, человек (человеческое тело) — малый Тайцзи».

Эта идея напрямую связана с динамизмом, присущим многим китайским практикам. Макрокосм (мир, вселенная, «Небо и Земля») не статичен, пребывает в движении, микрокосм также не статичен: внутри него постоянно протекают различные процессы. Поэтому динамизм практик не есть всегда лишь движение к определенной цели, не имеющее собственной ценности, но необходим сам по себе. Если обратиться к вопросу об определенном состоя-



нии сознания (назовем его условно ИСС), связанным с такими практиками, то вполне можно сказать, что оно возникает (может возникнуть) в ходе их выполнения и, собственно, актуализируется «в процессе»<sup>1</sup>. Сознание есть поток, но и тело, в определенном смысле, тоже есть поток. Тело движется, но и сознание пребывает в движении.

Отметим, однако, что прагматика той или иной системы может различаться. Если в «классической» даосской внутренней алхимии (нэй дань) высшая цель – создание внутри тела адепта из его собственных соков и сил бессмертного тела («бессмертного зародыша») и соответствующего ему просветленного сознания, то во многих школах ушу это обретение здоровья и «мастерства» (силы, ловкости, скорости реакции), хотя, вполне возможно, что, в конечном счете, это реализация «естественности» и «следование Дао», понимаемые скорее в духе раннедаосских классиков.

## ЛИТЕРАТУРА

Бургиньон 2009 – *Бургиньон Э.* Измененные состояния сознания // Измененные состояния сознания и культура: Хрестоматия / Автор-составитель О. В. Гордеева. М. и др.: Питер, 2009. С. 29–61.

Торчинов 1997 – *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997.

Торчинов 2001 – *Торчинов Е. А.* Даосские практики. СПб., 2001.

Херригель 2005 – *Херригель О.* Дзэн в искусстве стрельбы из лука. Путь дзэн. СПб., 2005.

Элиаде 1998 – *Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 1998.

Юй Гунбао 2008 – *Юй Гунбао.* Чжунго тайцзицюань цыдянь (Словарь китайского тайцзицюань). Пекин, 2008 (на кит. яз.).

Bowie 2000 – *Bowie F.* The anthropology of religion: an introduction. Oxford, Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2000.

---

<sup>1</sup> Напомним, кстати, что это также характерно для многих типов ритуальных практик.

**МИСТИЧЕСКОЕ САМОПОЗНАНИЕ В АДВАЙТА-ВЕДАНТЕ  
И КАШМИРСКОМ ШИВАИЗМЕ: НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ  
ПОСТИЖЕНИЕ (АПАРОКША-АНУБХУТИ)  
И «САМОУЗНАВАНИЕ» (ПРАТЬЯБХИДЖНЯ)**

Монизм (*advaita*) играет парадигмальную роль как в адвайта-веданте Шанкары, так и в кашмирском шиваизме Абхинавагупты [Лобанов 2011: 47]. Сами же фигуры обоих великих философов в рамках систем адвайта-веданты и кашмирского шиваизма являются центральными и вполне сопоставимыми по значению и влиянию. В обеих системах постижение онтологического единства субъекта с универсальным сознанием — соответственно непосредственное (*aparokṣa*) переживание (*anubhūti*) Атмана адвайта-веданты и «самоузнавание» кашмирского шиваизма — является одновременно целью и средством достижения освобождения.

Подобного рода самопознание считается не столько плодом неких усилий по вхождению в измененное (по сравнению с обыденным) состояние сознания, сколько осознанным пребыванием в естественном и изначальном (*saḥaja*) состоянии самоосознания. Любым психотехникам и практикам, сопровождаемым какими бы то ни было усилиями, отводится лишь вспомогательная роль предварительного «подведения» к опыту «узнавания себя», когда для естественного и осознанного «бытия самим собой» никаких практик и усилий уже не требуется вообще (если только не считать психотехнической практикой активность самосознания как такового).

В обеих сравниваемых системах целью философского и практического мистического познания является «достижение уже достигнутого» (*prāptasya praptiḥ*), т. е. монистическое постижение единой высшей Реальности как собственной сущности, возвращение к онтологическому основанию, которое уже заведомо пребывает внутри самого познающего субъекта. Природа же субъекта (*ātman*) — чистое универсальное сознание (*brahman*). Поскольку сознание — «самосияющий» (*svataḥ prakāśa*) субъект, оно по своей

сути самодостаточно и не нуждается в чем-либо ином, чтобы быть явленным или осознанным, и потому никогда не может быть объектом — тем более объектом, «достигаемым» посредством некой практики. Познание (или, точнее, самопознание) субъектом себя как Атмана заключается в трансформирующем движении от опосредованного вербального знания (parokṣa-jñāna) к непосредственному знанию (aparokṣa-jñāna), или переживанию (anubhava) [Лысенко 2011: 8]. Базовое различие между двумя этими видами знания Шанкара разъясняет на примере со вкусом сахара. Никогда не пробовавший сахар не может понять, что такое сладость, но может воспринять описание опыта сладости от других (parokṣa-jñāna), но непосредственное знание (aparokṣa-jñāna) обретет только после личного вкушения сахара. В случае же непосредственного самопознания субъекта практическим методом является медитация (nididhyāsana). Мир, по Шанкаре, «исчезает» в тот момент, когда индивид переживает себя как вечного, самодостаточного и неизменного духовного субъекта.

По Абхинавагупте, мир не «исчезает» в субъекте, а, напротив, видится в свете единства с ним, так как Абсолют (Śiva) и *есть всё*. Если в монистической философии Шанкары Абсолют (brahman) лишен каких бы то ни было свойств и качеств, вечно неизменен и един, творение мира по сути иллюзорно, и Брахман проявляет себя через «неописуемую» (anīrvaśanīya) силу «иллюзии» (māyā) в кажущемся многообразии имен и форм, то в системе Абхинавагупты Абсолют деятелен, он обладает динамической энергией (śakti), посредством которой реальным, а не кажущимся образом творит вселенную как свое собственное имманентное самовыражение.

Концепт «самоузнавания» (pratyabhijñā) настолько важен в кашмирском шиваизме, что длительное время служил основным термином для обозначения этой школы как «[философской] системы Узнавания» (pratyabhijñā-darśana)<sup>1</sup> [Иванов 2010: 255]. Это понятие появляется уже у Бхартрихари (около V в. н. э.) в трактате «Вакьяпада» («О предложении и слове») [Исаева 2009б: 647] и в трудах

---

<sup>1</sup> В частности, в известном компендиуме «Сарвадаршана-санграха» («Обзор всех философских воззрений») Мадхавы (вторая половина XIV в.).

предшественников Абхинавагупты – в «Шива-дришти» («Созерцание Шивы») [Torella 2002: XX] Сомананды (IX в.) и особенно в «Ишвара-прагьябхиджня» («Узнавание Ишвары») Утпаладевы (X в.), к которой Абхинавагупта написал комментарий «Ишвара-прагьябхиджня-вимаршини» и «толкование» к нему – «Ишвара-прагьябхиджня-виврити-вимаршини», развивающие концепцию прагьябхиджни и составляющие фундамент всей монистической метафизики кашмирского шиваизма [Исаева 2009а: 38–39].

Этимологически «прагьябхиджня» означает «вновь-узнавание»: «Prati + abhi + jñā = pratyabhijñā, где prati означает pratīram, т. е. «обратно; вновь», abhi означает «[обратившись] к», а jñā – «озарение» или «знание». Таким образом, pratyabhijñā означает «“вновь-узнавание” своего подлинного “Я”», как отмечает Дж. Сингх [Kṣemarāja 1991: 117 (note 1)]. Прагьябхиджня – это рекогнитивное<sup>1</sup> узнавание эмпирическим субъектом (jīva) себя как абсолютного Субъекта (Śiva), который временно «забыл» свою реальную природу и отождествлял себя с психофизическим механизмом. Знание такого рода основывается на переживании (anubhūti), которое носит реальный характер, и не является просто лишь концептуальным, так как оно свободно от дуализма субъекта и объекта, свойственного обыденному знанию. Данный вид знания называется также «знание себя» (ātmañāna).

Абхинавагупта различает неконцептуальное знание (pragñajñāna), онтологически присущее субъекту (pragñā), и обычное функциональное, или интеллектуальное, знание (bauddhajñāna). Только с достижением неконцептуального знания субъект немедленно «вспоминает» и «узнает» себя в абсолютном монистическом осознании, постигает свою глубинную сущностную природу. Состояние сознания, описываемое в терминах прагьябхиджни, атмаджняны и т. п., эквивалентно понятию освобождения (mokṣa).

С эпистемологической точки зрения, «самоузнавание» у Абхинавагупты – это переживание абсолютной самоидентичности со-

---

<sup>1</sup> На английский язык слово *прагьябхиджня* переводится как «recognition» (от лат. *recognitio* – «узнавание», «вспоминание»).

знания. Такое рекогнитивное осознание субъектом себя как неотличного от абсолютного Сознания и мира как манифестации Абсолюта и есть пратьябхиджня. В онтологии Абхинавагупты отсутствует концептуальное и эпистемологическое различие между сознанием и материей, поскольку материя для него — не что иное, как проекция вовне самого абсолютного Сознания. Пратьябхиджня отличается также и от памяти в ее обыденном понимании. Пратьябхиджня представляет собой не только восприятие кого-либо или чего-либо, а непосредственное знание субъектом себя самого и своей идентичности сущности любому объекту. В противоположность функции памяти, пратьябхиджня позволяет воспринимать события, явления и предметы в их онтологической действительности как единую реальность. Рекогнитивное знание обладает свойством духовного пробуждения (*prabuddha*) и обретения высшего уровня духовной осознанности. Оно непосредственно, так как в его случае субъект и объект составляют онтологическое единство. Это знание само освещает себя (*svayam prakāśa*) и являет себя в своей реальной природе. Мир — отражение (*ābhāsa*) абсолютного Субъекта. Сам процесс обретения подобного знания описывается Абхинавагуптой как «неметод» (*anupāya*), «метод самоузнавания» (*pratyabhijñā-upāya*) и «метод свободной осознанности» (*vimarśa-upāya*).

В соотнесении с другими психотехническими методами (*упаями*) кашмирского шиваизма, классифицируемыми по уровням как *анава-упая* («метод индивида»), *шакта-упая* (метод, связанный с интеллектом и энергией сознания) и *шамбхава-упая* («метод Шамбху», т. е. Шивы, связанный с непосредственным осознанием себя абсолютным субъектом без какой-либо концептуализации), подобный «неметод» (*анупая*) представляет собой фактически кульминационную фазу шамбхава-упаи [Лобанов 2011: 48; Ерченков 2011: 11–14]. Представленная различными йогическими практиками (телесными упражнениями, наблюдаемым регулированием дыхания и т. п.), *анава-упая* характеризуется дуализмом и не ведет к освобождению, но приводит к следующему уровню — *шакта-упае*, соответствующей в основных своих характеристиках джняна-

йоге («практике познания») адвайта-веданты. Как и в джняна-йоге, целью шакта-упаи является медитация (*бхавана*), в процессе которой «пробуждённый благодаря дуновению бхаваны сжигает в жару Атмана все ментальные конструкции» («Paramārthasāra», 68), что характеризуется преодолением двойственности, правильным пониманием (*саттарка*), переживанием красоты и «пульсации» (*спанда*) сознания. Психотехники уровня шакта-упаи не зависят уже от манипуляций с физическим телом и дыханием, т. е. от практик анава-упаи. Достижение совершенства в шакта-упае приводит к шамбхава-упае. Когда для подобного самоосознания и пребывания в этом состоянии сознания уже не требуется прилагать какие бы то ни было усилия, можно говорить об анупае. С точки зрения метафизики и йоги кашмирского шиваизма, такое состояние сознания, постулируемое как глубинное, абсолютное и неизменное в своей сути, едва ли может рассматриваться как «измененное», и лишь в обыденном психологическом восприятии эмпирического, «не достигшего освобождения» субъекта оно может считаться таковым.

Постулируя изначальное совершенство и свободу сознания, психотехника пратьябхиджни предлагает не *становиться* освобожденным, а *быть* свободным. Поскольку каждый «и так уже Шива», необходимо лишь признание этого факта в интуитивном прозрении и жизнь согласно «истинной логике» (*sattarka*), основанной на недвойственном осознании реальности.

Концепт вимарша (*vimarśa*)<sup>1</sup>, иногда определяемый Абхинавагуптой как «касание полноты» (*rūṇatā-sparśa*), крайне важен при сравнении системы Абхинавагупты с адвайта-ведантой Шанкары, так как именно понятие «вимарша», во-первых, отличает их друг от друга больше всего, а во-вторых, позволяет лучше уяснить содержание центрального концепта (и связанного с ним метода) метафизической системы кашмирского шиваизма — пратьябхиджни. Вимарша — это интуитивная осознанность, тонкая активность сознания, сочетающая в себе черты знания и способности к деятель-

---

<sup>1</sup> Основные значения этого термина: «испытание», «проверка», «обдумывание», «исследование», «решение», «обоснование».

ности. Поскольку вимарша обозначает то, что дает возможность абсолютному Субъекту действовать, иногда это понятие определяется как «свобода», или «свободная осознанность», и увязывается с присущей Абсолюту свободной волей (*svāntarya*) к независимому спонтанному самовыражению. Абхинавагупта подробно разъясняет взаимосвязь понятий «вимарша» и «сватантрия» друг с другом, а также с деятельностью сознания, в «Ишвара-пратьябхиджня-вимаршине». В то время как Брахман у Шанкары — это сознание и бездеятельный [Исаева 1996: 70] «свет» (*prakāśa*) чистого знания, Абсолют-Шива Абхинавагупты включает в себя помимо этих характеристик еще и осознанную активность (*vimarśa*), так что сама способность к действию присуща ему онтологически.

Содержательно *апарокша-анубхути* представляет собой интуитивное, непосредственное переживание субъектом Абсолюта, узнаваемого как своя собственная духовная «самость» (*ātman*). Индивидуальный субъект уже Брахман, хотя и покрытый завесой неведения и временного забвения Себя. И апарокша-анубхути — это лишь снятие этого покрова и реализация себя тем, кем ты всегда был и являешься, т. е. Брахманом. Когда упанишады и «Брахмасутры» провозглашают: «Ты — То» (*tat tvam asi*), «Я — Брахман» (*aḥaṃ brahmāsmi*) («*Brahmasūtrabhaṣyam*», II. 1. 1) [Исаева 1991: 36], и т. д., они уже апеллируют к тому, что выражается в понятиях «апарокша-анубхути» и «пратьябхиджня». Аналогичный смысл несут и монистические аффирмации текстов кашмирского шиваизма, которыми пользуется Абхинавагупта.

Сравнивая концепты апарокша-анубхути и пратьябхиджни, видим, что они обозначают по сути одно и то же (и временами даже используются почти как синонимы). Но, хотя глубокого различия между ними нет, есть разница в их интерпретации в контексте соответствующих доктрин, а также в некоторых акцентах, которые эти концепты расставляют. Пратьябхиджня («самоузнавание», «вновь-узнавание», «рекогнитивное знание») указывает, на что именно субъект познает или вновь обнаруживает — Себя. Апарокша-анубхути («непосредственное постижение», «незаочное по-

знание») же акцентирует внимание на способе, посредством которого субъект непосредственно обнаруживает и познает Себя.

Различие в содержании двух концептов проявляется и в том, что пратьябхиджня кашмирского шиваизма постулирует то, чем является субъект в своей онтологической сущности, а апарокша-анубхути Шанкары — чем субъект не является. У Абхинавагупты «самоузнавание» — это позитивное и последовательное утверждение субъекта как Шивы, Абсолюта — лишь до тех пор, пока субъект ассоциирует себя только с телом, умом, чувствами и т. д., он не может узнать себя как Шиву. В адвайта-веданте Шанкары знаменитые монистические аффирмации (*махавакьи*) упанишад (*tat tvam asi* и прочие) [Шанкара 1972: 119] последовательно комментируются в духе утверждений, что субъект не есть тело, ум, чувства и т. д., которые суть лишь ложные, иллюзорные «наложения» майи на него, которые необходимо удалить как заблуждение, неведение своей реальной природы, как сон и т. п.

Таким образом, и Шанкара, и Абхинавагупта — глашатаи безусловного и безоговорочного монизма (*advaita*). Серьезное же различие между их подходами в интерпретации монистических доктрин адвайта-веданты и кашмирского шиваизма соответственно заключается в осмыслении сущностной природы абсолютного Субъекта. Если у Абхинавагупты динамичная активность и способность к деятельности включена в саму природу абсолютного Субъекта как неотъемлемо присущая ему сила саморефлексии (*vimarśaśakti*), то Абсолют Шанкары лишен активности, и деятельность целиком ассоциируется с принципом иллюзии (*māyā*).

У Шанкары апарокша-анубхути — непосредственное, интуитивное переживание собственного Атмана, постигаемого как Брахман, хотя и покрытый покровом неведения (*avidyā*). Интуитивное постижение собственной природы как Брахмана представляет собой удаление этого покрова. Пратьябхиджня же определяется как постижение имманентного и единого характера высшей Реальности в мире, состоящем из множества объектов. Эта реализация означает прямое и непосредственное восприятие всех аспектов единой Реальности при одновременном осознании других ее ас-



пектов. «Самоузнавание» представляет собой не познание ранее неизвестного, а именно осознанное обнаружение того, что сам индивидуум есть не что иное, как единая высшая Реальность во всех ее проявлениях [Chakravarty 1997: 198].

Таким образом, пожалуй, самое заметное различие между двумя этими понятиями и методами мистического самопознания рассматриваемых систем монизма заключается в самопознании как «статическом» переживании бездеятельной природы Атмана (и исчезновении всех иллюзорных «наложений» майи на него) у Шанкары и позитивном «динамическом» способе познания себя как полного активности (*śaktiṅra*) сознания, реально проявляющегося как мир во всем его многообразии, у Абхинавагупты [Abhinava Gupta 1987: 29]. И принципиально важный общий момент обоих методов самопознания – признание их «измененным» состоянием сознания лишь с эмпирической, обыденной точки зрения (когда они воспринимаются как результат достижения совершенства при исполнении некоторых психотехнических приемов), в то время как с «абсолютной» точки зрения вечно свободного и неизменного абсолютного Субъекта лишь они и есть то пребывание его в своей подлинной природе самоосознавания без каких-либо усилий, относительно которого все прочие состояния сознания и оказываются на самом деле измененными и преходящими.

## ЛИТЕРАТУРА

### *Источники*

Абхинавагупта 2004 – *Абхинавагупта*. Парамартха-сара («Сердцевина высшей истины») / Пер. с санскр. и комм. М. С. Денисовой и Ю. В. Денисова // История философии. М., 2004. Вып. 11. С. 185–208.

Шанкара 1972 – *Шанкара*. Незаочное постижение («Апарокша анубхути») / Вступ. статья и пер. с санскрита Д. Б. Зильбермана // Вопросы философии. 1972. № 5. С. 109–116.

Abhinava Gupta 1987 – Abhinava Gupta. *Īśvarapratyabhijñānavivṛtivismarśinī* / Ed. by M. Kaul. In 3 vols. Delhi: Akay Book Corporation, 1987. Vol. II. (Repr.).

Abhinavagupta 1991 – Essence of the Exact Reality or Paramārthasāra of Abhinavagupta / With Engl. tr. and notes by Dr. B. N. Pandit. New Delhi, 1991.

Ḳṣemarāja 1991 – Ḳṣemarāja Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-Recognition / Sanskr. text with Engl. tr., notes and Introduction by J. Singh. New Delhi, 1991.

### Публикации

Ерченков 2011 – *Ерченков О. Н.* Пратьябхиджня и спанда. Два потока учения кашмирского шиваизма // *Утпаладева*. Узнавание Ишвары. Ишварапратьябхиджня карика / Пер. с санскр. и комм. А. А. Орлова. М., 2011. С. 7–24.

Иванов 2010 – *Иванов В. П.* Доктрина Узнавания (Пратьябхиджня-даршана) в трактате «Сарвадаршана-санграха» // Историко-философский ежегодник 2009. М., 2010. С. 247–271.

Исаева 1991 – *Исаева Н. В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.

Исаева 1996 – *Исаева Н. В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996.

Исаева 2009а – *Исаева Н. В.* Абхинавагупта. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 38–40.

Исаева 2009б – *Исаева Н. В.* Пратьябхиджня. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 647.

Лобанов 2011 – *Лобанов С. В.* Особенности монистической концепции кашмирского шиваизма в индийской философской традиции // Ученые записки колледжа «Номос». Воронеж, 2011. Вып. 8. С. 47–58.

Лысенко 2011 – *Лысенко В. Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами. М., 2011.

Chakravarty 1997 – *Chakravarty H. N.* Divine Recognition: Pratyabhijñā // *Mysticism in Saivism and Christianity* / Ed. by B. Baumer. New Delhi, 1997.

Torella 2002 – *Torella R.* Introduction // *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti* / Critical ed. and annot. tr. by R. Torella. Delhi, 2002. P. IX–LIV.

## ОДЕРЖИМОСТЬ БОЖЕСТВАМИ В КУЛЬТУРЕ ЮЖНОЙ ИНДИИ

Одержимость божествами и духами – неотъемлемый атрибут жизни современных тамильских общин, будь то в Южной Индии, в Малайзии, Сингапуре или на Шри Ланке. Явление это имеет древние корни: еще в поэзии Санги<sup>1</sup> упоминается одержимость Муруганом, а также особые жрецы-веланы, исцеляющие одержимых. С этим состоянием очень часто путали влюбленность и приглашали соответствующих жрецов, которые в таких случаях оказывались, разумеется, бессильны. В поэзии преданности можно также прочитать о вхождении божества в сознание почитателя.

В наши дни чаще считается, что человеком овладевает дух женского божества, и под влиянием богини человек совершает действия, нехарактерные или даже невозможные для него в обычном состоянии. В марте 2001 г. в делейской прессе [Revathi 2001] в качестве сенсации был описан ритуал, совершенный при праздновании Махашиваратри (Великой ночи Шивы) в деревне Сундаккамуттур близ Коимбатора социальной группой *манаи телугу четтияр*<sup>2</sup>, (она составляет 80% из пятидесятичного населения деревни). Заголовок статьи был кричащим: «Ночью они раскапывают могилы, жуют человеческие кости и танцуют». В статье повествуется о «безумной процессии», направлявшейся на кладбище, где три «инкарнации» богини Ангала Амман выискивали и грызли кости. В возрождении этого ритуала главную роль играло поколение молодых людей, воспринявших поддержание традиции почти как свое предназначение. Посетив дома «грызущих кости», репортер отметил, что они грамотны, в их домах имеется современная бытовая техника (телеви-

---

<sup>1</sup> Санга – полупоэтическая академия, с которой связаны самые ранние (I–III вв.) сборники тамильской поэзии («Восемь антологий» и «Десять поэм»).

<sup>2</sup> Манаи телугу четтияр – индийская социальная группа (каста), относящаяся к варне вайшьев.

зор, холодильник, стиральная машина и т. д.) Один из участников подчеркнул, что в их сообщество входят даже министры и члены законодательного собрания. Еще один участник поведал миф, лежащий в основе ритуала: в древности некий асура (демон) совершал аскезу, чтобы умиловить бога Шиву. Боги — Индра, Варуна и некоторые другие — пришли к Шиве и попросили его не давать демону дар. Но Шива, тронутый преданностью асуры, наделил его бессмертием. Асура после получения дара продолжил буйствовать, убил многих в Девалоке (мире богов) и стал угрозой для мудрецов-садху. Садху пожаловались супруге Шивы, Парвати, которой Шива позволил уничтожить асуру. Парвати сошла на землю как Ангала Парамешвари Амман. Она преследовала асуру, который укрылся на кладбище. Стремясь избежать ее ярости, асура вошел в труп. Чтобы найти его, Ангала Амман выкопала все трупы на кладбище. Пожрав плоть и пережевав кости, несколько костей она привязала к поясу вокруг своей талии и станцевала ананда-тандаву<sup>1</sup>. «Мы — дети Амман, и мы совершаем эту пуджу с незапамятных времен», добавил адвокат [Ibid.].

Исследовательница Линн Фулстон, проводившая сравнительное изучение поклонения богине в Тамилнаду и Ориссе в 1990-е гг., отмечает обретение более высокого статуса теми, кто становится одержимым (в основном это женщины, но также и мужчины — служители храма), а также обязательное вхождение божества в ее почитателя. В Ориссе (Кхурдапури, близ Бхубанешвара) считается, «что богиня (Сантоши Ма) не может не ответить пуджари<sup>2</sup>, если он приближается к ней правильно». Однако в Тамилнаду (точнее, в Челавандоне, близ Мадурая) «одержание целиком зависит от воли богини». Человек через состояние одержимости достигает разрешения проблем, исцеления, тогда как целью богини может быть упражнение своей силы, а также демонстрация поклоняющимся ей того факта, что она, богиня, является «стабильной, постоянной силой в изменчивом и непредсказуемом мире» (цит. по: [Smith 2006: 130]).

---

<sup>1</sup> Ананда-тандава — один из танцев Шивы, экстатический «танец радости».

<sup>2</sup> Пуджари — священнослужитель, который повторяет мантры и совершает иные действия, составляющие пуджу — индуистское богослужение.

По наблюдениям Карин Капади, изучавшей одержимость Мурганом на тамильских праздниках, одержимостью бывают охвачены в основном женщины, мужчины же в состоянии одержимости «становятся» женщинами на время ритуала. Патриархальный порядок при этом только укрепляется, поскольку оказывается очевидным, что «только мужчины могут быть цельными, полными», только мужчины могут стать Ардханаришварой<sup>1</sup>, тогда как женщины не могут войти в это состояние. Эта «ритуальная андрогинность мужчин» в состоянии одержимости дает им доступ к женской силе (*шакти*), тогда как женщинам недоступны мужские качества — спокойствие и неактивность, в которых, согласно представлению, унаследованному от брахманистского дискурса, выражается мудрость и знание [Ibid.: 131].

Во время гражданской войны на Шри-Ланке тамилы стали активнее участвовать в действиях, включающих одержимость, прорицание, прокалывание тела, в ритуалах, относящихся к культуре богинь, особенно богини Кали). «В восточной Шри-Ланке институциализированная одержимость инкорпорирована в структуру ритуала пуджи в храмах местных богинь», утверждает Патрисия Лоренс (цит. по: [Ibid.: 132]). Ритуалы, относящиеся к культуре богини Кали, включают в себя не только одержимость, но и кровавые жертвоприношения коз или цыплят, а также протыкание тела, особенно шек — серебряными спицами и тришулами, трезубцами Шивы, или спины — множеством рыболовных крючков. Во время ежегодного фестиваля этой богини в июне тысячи мужчин, женщин и детей ходят по горящим углям, ведомые харизматичной прорицательницей (*vākku solluratu*), одержимой, через которую говорит Кали. Все эти ритуалы направлены на исцеление «этнических ран», т. е. травмированного и израненного в ходе жестокой и затяжной войны духа народа. Блаженство повышенной осознанности сопровождается присутствием боли. «Прорицатели описывают одержимость Шакти как болезненное жертвоприношение тела, чувство

---

<sup>1</sup> Ардханаришвара (санскр. «Господь, который наполовину женщина») — Шива в андрогинной форме, включающей его мужской (созерцательно-бытийственный) и женский (энергийно-деятельный аспект).

невыносимого жара и дрожи, напоминающее лихорадку. Они могут также, особенно воплощая действия Кали, описывать овладевающее ими чувство, *āvēcam*, которое Лоренс определяет как «неконтролируемую эмоцию, ярость, гнев» [Ibid]. Смит отмечает терапевтический характер одержимости в условиях продолжающихся много лет страданий и геноцида; кроме того, одержимость становилась для тамиллов этого региона особой скрепляющей стратегией, обеспечивая их связь с коллективной памятью и с сакральным, откуда они могли черпать силы.

Другая грань проявления одержимости в этой войне — отождествление девушек, женщин из организации «Тигры освобождения Тамил-илама» с богиней Каннахи, героиней тамильского эпоса «Силаппадигарам» («Повесть о браслете»), которая сожгла город Мадурай в отместку за убийство супруга. В качестве террористок-смертниц<sup>1</sup> «тигрицы» в своей священной ярости либо отождествлялись с богиней Каннахи, либо вдохновлялись ее примером.

Одержимость часто проявляется во время тамильского праздника Тайпусам (причем особую известность в мире приобрело его празднование тамильской общиной в Малайзии) — праздник в честь получения Муруганом для сражения с демоном Сурападманом копья от своей матери, верховной Богини. Празднику предшествует период очищения (обычно в течение сорока восьми дней) для подготовки сознания, которое будет способно уступить место божеству, и тела как сосуда, достойного вместить в себе дух божества. Очищение состоит в чтении мантр, воздержании от секса, курения, алкоголя, соблюдении пищевых ограничений<sup>2</sup>.

Во время самого праздника в качестве подношения богу практикуется несение особой конструкции, *кавади*. Кавади бывают двух видов: одни напоминают коромысло и носятся на одном плече, конструкция других напоминает клетку, над которой можно увидеть целый переносной мини-храм или алтарь. Кавади украшены перьями павлина, ездового животного Муругана, изображениями

---

<sup>1</sup> Жертвой одной из них в 1991 г. стал Раджив Ганди.

<sup>2</sup> Прием пищи, включающий в себя только молоко и фрукты, и не чаще, чем раз в день.

богов; вес их может достигать двадцати килограммов. На протяжении сорока восьми дней аскезы почитатель Муругана конструирует собственное кавади в соответствии со своим предпочтением и творческим воображением, поэтому каждое кавади, как маленькое и простое, так и огромное и сложное, уникально. Кавади не просто несут, с ним танцуют, и во время танца можно заметить признаки измененных состояний сознания. По окончании танцор иногда теряет сознание, его подхватывают и нажатием на определенные точки приводят в чувство.

Другой вид подношения — прокалывание тела (лба, языка, щек, а также спины и груди и плеч)<sup>1</sup>. Лицо прокалывается трезубцем (атрибут Шивы) или копьем (атрибут Муругана), тело — спицами, прикрепленными к кавади, крючками, на которые подвешиваются колокольчики, фрукты, цветы. К крючкам могут прикрепляться веревки, за которые почитатели тянут колесницу со статуей бога. Прокалывание туловища практикуется в основном мужчинами, женщинами — только прокалывание щек и языка. Как несение кавади, так и прокалывание тела может иметь несколько значений: жертвы, покаяния, исполнения обета, умерщвления плоти, выражения благодарности и преданности<sup>2</sup>.

Что помогает почитателям Муругана либо не ощущать боли, либо переносить ее, почему при прокалывании тела не льется кровь? К. Уорд [Thiagarajan 2009: 74] полагает, что кровь не льется благодаря пеплу и тому факту, что прокалываются верхние слои кожи. Первое — возможно, второе очевидно ошибочно, иначе везти «спиной» колесницу было бы невозможно. Не чувствовать боль или переносить ее помогает также особое состояние сознания, которое иногда именуют неопределенным термином «транс». Адепт входит в это состояние, стоя перед жрецом с закрытыми глазами,

---

<sup>1</sup> В Тамилнаду в основном прокалывают только щеки и язык, в Малайзии практикуют все виды прокалывания...

<sup>2</sup> Ранее в Южной Индии практиковалось еще и подвешивание на крюк в знак преданности богине Марийамман (впервые зафиксировано в 1582 г.). В 1853 г. с этим обычаем стала бороться британская администрация. Сама Марийамман почитается как подвешенная на крюке, будучи образцом сурового самопожертвования [Craddock 2004: 154–155].

чтобы сконцентрироваться. Через некоторое время его тело начинает качаться или дрожать. Тело отдается духу божества. Поведение одержимого значительно меняется. Очевидные изменения могут наблюдаться и ощущаться в его голосе, взгляде, в движениях (манере стоять, ходить).

Считается, что сами божества временно, но в полной мере, проявляются и присутствуют в телах почитателей, что позволяет им (божествам) непосредственно принимать поклонение. Божества играют с «одержимыми» и наслаждаются танцем в телах, где временно гостят. Почитатели божеств идут на это добровольно и одержимость для них желанна [Ibid.: 77–78].

Большинство почитателей Муругана концентрируются на этом боге до и во время праздника. Но при их впадении в транс овладевает ими чаще не дух Муругана, а духи богинь и других народных божеств так называемой «малой традиции»<sup>1</sup>.

Вопрос об овладевающих божествах неоднозначен, и его интересно рассмотреть в отношении не только Тамилнаду, но и Индии в целом. Изучавший это явление в Махараштре Антонио Ригопулос утверждает, что не все божества Махараштры входят в своих почитателей. Кхандоба, Кала Бхайрава, Даттатрея так поступают, но нельзя подобного ожидать от Ганеши, Рамы, Шивы, Кришны, Витхобы, Ханумана и Вишну. Овладевающие человеком божества — это древние неарийские местные боги, со временем ассимилированные брахманистской традицией [Rigopoulos 1993: 54]. Однако по другим свидетельствам [Smith 2006: 151], в той же Махараштре встречается одержимость Хануманом, Ганешей, Шивой, в Непале — Кришной и Вишну, на Шри-Ланке — Вишну, в Ассаме, Андхра Прадеш — Шивой, что можно обнаружить и в классической тамильской литературе. Смит заключает, что в народных контекстах классические божества становятся народными и ведут себя соответственно (пример — культ Драупади), а в классических контекстах народные становятся классическими. Круг божеств, которые могут входить в человека, не ограничивается народными бо-

---

<sup>1</sup> Божества «малой традиции» — локальные деревенские божества, не кодифицированные, не фигурирующие в классических текстах (в «великой традиции»).



жествами, да порой и границы между божествами народными и классическими размываются. Конечно, в современной Индии одержимость божествами, даже в брахманской среде, — это, по большей части, одержимость народными божествами. Иногда говорят, что дух Муругана или другого классического божества может овладеть человеком, но этот процесс очень тонок и такая одержимость выражается внешне спокойно. Одержимость народными божествами проявляется более бурно, порой агрессивно [Thiagarajan 2009: 73].

Упоминание феномена одержимости, который сейчас рассматривается как «народный», можно найти также в «Ригведе», «Махабхарате», в классической и тантрической литературе. Была ли одержимость явлением народной культуры, затем санскритизированным для поднятия статуса, или заимствована из санскритской культуры и инкорпорирована в культуры локальные? Лингвистические исследования свидетельствуют, что одержимость — атрибут как санскритской, так и несанскритской традиций в равной мере: соответствующие термины имелись и в местных языках, и в санскрите. Санскритские слова иногда заимствуются и входят в местные языки, наряду с исконно им присущими терминами. Например, Элизабет Фуллер Коллинз, антрополог, изучавшая одержимость на этом празднике, говорит, что тамилы-индусы Пенанга различают такие категории транса, как *sāmiāṭi* (одержимость пуджари богиней или богом-воином); *peu piṛichu* («имеющий духа», одержимость духами или демоническими духами); *aṇṇi* (состояние, даруемое божественной милостью тем, кто исполнял обеты на протяжении религиозных праздников). Л. Фулстон приводит (вслед за К. Г. Дилем) тамильский глагол *iṛāṅku* (нисходить), обозначающий нисхождение божества на *sāmiāṭi* (божественного танцора) [Smith 2006: 130]. Это вид пророческой одержимости, встречающийся в рамках праздника. Однако наиболее общим термином, обозначающим любую одержимость, стал заимствованный из санскрита термин *āvēcam* [Ibid.: 127].

Что же скрывается под термином «одержимость»? Некое измененное состояние сознания, или трансперсональное переживание,

интерпретируемое в свете народных верований и традиций как вселение в человеческое тело духа или божества. Различают намеренно вызванную одержимость и спонтанную одержимость, а также контролируемую (т. е. когда одержимый осознает окружающую обстановку) и неконтролируемую. Одержимость может варьироваться от самого поверхностного уровня, когда возникает сомнение в искренности, до полной поглощенности, когда человек теряет осознание внешней ситуации и всякий контроль над своим поведением. Крайние проявления этих тенденций можно назвать «искусством перформанса», по выражению Э. Т. Кирби, и «искусством экстаза», по выражению М. Элиаде.

Ж. Руже природу одержимости понимает как естественную предрасположенность, форму которой придают внешние (культурные) факторы [Rouget 1990: 39]. Некоторые исследователи (например, [Амайон 2007: 12–14]), оспаривая это мнение, готовы данные состояния целиком отнести на счет культурной детерминанты: состояния так называемого «транса» или одержимости сводятся ими к более или менее искреннему исполнению социально-культурной «роли». Эти авторы, очевидно, не различают трех составляющих одержимости, а именно: сам процесс как некий ноумен, психофизиологическое и поведенческое проявление процесса и его культурная интерпретация. Для них третий компонент обуславливает второй, а первый вообще отсутствует. Между тем, для других исследователей и для самих участников исполнение ритуальной роли строго отграничивается от подлинного переживания одержимости: иногда человек, представляющий богиню, одержим; в других случаях он не достигает одержимости, но лишь исполняет ритуальную роль, роль богини. Последнее, по утверждению Эвелин Мейер (наблюдавшей одержание в культе богини Ангалапарамешвари в Тамилнаду), не считается истинной одержимостью ни участниками, ни наблюдателями (цит. по: [Smith 2006: 128]).

Вопрос о том, *как* человек входит в состояние одержимости или транса, требует слишком обширного обсуждения; его невозможно вместить в рамки данной статьи, а потому замечу лишь, что сенсорная стимуляция (звуковая, визуальная, обонятельная и кинесте-

тическая), явно играющая в этом процессе некоторую роль, не детерминирует его физиологически. В некоторых традициях она может и отсутствовать<sup>1</sup>.

Каково значение феномена одержимости? Существует мнение, что одержимость выступает в качестве убежища для угнетенных и обездоленных членов общества, стремящихся бежать от реальности, а также инструментом расширения прав и возможностей для бесправных представителей низших каст и женщин в патриархальном обществе Южной Азии (Ф. М. Смит, Д. Майнс, К. Уорд, Ш. С. Уокер). Транс, или одержимость, предлагает периодическое высвобождение подавленных импульсов культурно одобряемым и ценным способом. Уорд в этой связи отмечает, что ритуальная одержимость часто встречается у членов малых этнических и социальных групп, и женщин. Однако процесс все более широкого вовлечения в празднование Тайпусам в Малайзии неиндийцев, в частности, находящейся в экономически благоприятном положении китайской этнической группы, заставляет исследователей искать другие объяснения данного явления.

Все вышеперечисленные исследователи пытаются объяснить одержимость, исходя из безусловного приоритета внешней реальности над внутренней. В основе человеческой природы для них, по всей вероятности, лежит заданная западной культурной парадигмой экстравертность, поэтому в их объяснениях и фигурируют угнетение и доминирование, статус, бегство от действительности, сплочение группы. Не принимается во внимание, что некие состояния, переживания и постижения могут иметь ценность сами по себе, а не в качестве средства для социальных достижений. Универсум сознания, психики для одних есть лишь отражение мира внешнего и выступает средством адаптации человека к нему, но существуют и иные системы ценностей, где на первый план выступают реалии внутреннего мира, и наоборот, мир внешний и деятельность в нем становятся средством добиться каких-то целей во внутреннем мире, мире духа.

---

<sup>1</sup> В Средней Азии бубны были заменены хлыстами или ножами – единственными ритуальными атрибутами многих шаманов [Басилов 1992].

Одно из возможных объяснений вовлечения в празднование представителей различных этнических и социальных групп состоит в том, что трансперсональный опыт не может не привлекать, поскольку позволяет ощутить некие аспекты реальности, которые остаются недоступными, пока человек находится в рамках собственной индивидуальности. Выходя за ее пределы, ощущая себя иным аспектом вселенной, человек может значительно расширить спектр восприятия.

По словам одного знатока и представителя традиционной алтайской культуры (Даниила Мамыева), традиция – это передача не самого знания, а *способов получения* знания (принципиально невербализуемого). Технику, используемую во время тамильских праздников, можно считать одним из способов получения такого знания о скрытых аспектах действительности.

## ЛИТЕРАТУРА

Амайон 2007 – *Амайон Р. Н.* Покончить с терминами «транс» и «экстаз» в исследованиях шаманизма // Этнографическое обозрение. 2007. № 1. С. 6–18.

Басилов 1992 – *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.

Craddock 2001 – *Craddock E.* Reconstructing of Split Goddess as Śakti in Tamil Village // *Seeking Mahadevi: Constructing the Identities of Great Hindu Goddess* / Ed. by T. Pritchman. Albany: State University of New York, 2001. P. 145–169.

Revathi 2001 – *Revathi R.* They dig graves, chew human bones and dance the night // New Delhi. Sunday Pioneer. 04.03.2001.

Rigopoulos 1993 – *Rigopoulos A.* The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi. Albany: State University of New York Press, 1993.

Rouget 1990 – *Rouget G.* La musique et la transe. Paris: Gallimard, 1990.

Smith 2006 – *Smith F. M.* The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization. New York: Columbia University Press, 2006.

Thiagarajan 2009 – *Thiagarajan P.* Thaipusam Celebration in Malaysia: a Study on the Sacred Possession, Self-mortification and Trance Dance // *Tirai Pangung*. Kuala Lumpur: University of Malaysia, 2009. Vol. 9. P. 67–85.

**ФЕНОМЕН ИЗМЕНЕННОГО СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ  
ЧАНЬСКОГО ПОЭТА  
(на примере Хань Шаня)**

Стихотворение поэта-монаха эпохи Тан (VII–X вв.) — это «рифмованная фиксация некоторого мистического переживания»; поэзия рассматривалась как «некий аналог *гунъяня* (公案, коан — Я. Ш.), применимый, прежде всего, в медитативной практике адептов» [Сторожук 2010: 194]. Квинтэссенция чаньской лирики (禅诗, чаньши) — изображение впечатлений от переживания каждого конкретного мгновения бытия, за которым стоит стремление осознать собственную природу, что возможно только через осознание истинной сущности окружающего. «Смотри в свою природу, и тогда станешь Буддой» — этот постулат был основным для большинства школ китайского буддизма. Итак, целью созерцания чань было постичь собственную природу — для обретения высшего состояния просветления («буддовости»).

Каким же образом возможно постижение собственной природы? Большинство буддийских течений предлагают единственный способ — сидячую медитацию. Западные исследователи К. Нараньо и Р. Орестейн выделяют три типа медитации: концентрирующая, раскрывающая и экспрессивная [Тарт 1992: 197]. Первая из перечисленных предусматривает концентрирование на любом конкретном предмете или явлении (например, на собственном дыхании) — при этом в практикующем замедляется течение мыслей, вызванных внешними раздражителями, и высвобождается энергия внимания и осознанности бытия «здесь-и-сейчас». Чань-буддизм как раз отрицал концентрирующую медитацию, однако физиологический процесс, сопровождающий последнюю, подобен единственно правильной (с точки зрения буддизма) медитации: «результатом концентрирующей медитации является снижение интенсивности притока и обработки чувственной информации, типичной для обычного ДСС (дискретное состояние сознания —

Я. Ш.). К сознанию доходят чистые ощущения, а не селектированные абстракции, а это значительно усиливает чувственное восприятие мира и своего тела» [Там же: 199]. Таким образом, «чистые ощущения» от восприятия окружающей среды и собственной личности, которые не проанализированы, а значит, не оценены умом (он «отключен»), во время медитации влекут за собой объективное восприятие мира, т. е., согласно *чань*, постижение истины.

Единственно приемлемой для чань-буддистов медитацией является випассана («раскрывающая»): чистое внимание-сознание направлено на ощущения, чувства, реакции, т. е. на разнообразные феноменальные проявления собственной психики. Измененному состоянию сознания (ИСС), наступающему в результате такой медитации, присуще «грандиозное освежение ощущений, выведение подсистем, принимающих информацию от внешнего мира, из автоматического режима» [Там же: 200]. Как считает исследователь, это и есть само медитативное состояние, а не только его последствия, как в случае с первой из упомянутых, концентрирующей медитацией. Следовательно, практика раскрывающей медитации глубже, эффективнее: во время такой практики мир воспринимается ярче и отчетливее, во всем его разнообразии, — несмотря на кажущуюся отстраненность от мира (ограничения и даже полное сворачивание всех чувств: глаза закрыты, отсутствуют ощущения прикосновения и вкуса, слух и обоняние отвергнуты волевым усилием). Чаньский адепт в медитативном состоянии остро ощущает целостность окружающей среды и, что намного важнее, единство себя с миром — происходит наглядное подтверждение жизненной модели Востока «я в природе» (в отличие от западной модели «я и природа»).

Принципом целостности (по С. Грофу — холономный подход ко Вселенной) владели на Востоке еще задолго до его научного подтверждения [Гроф 1985]. «В одной пылинке — вся большая земля, цветет один цветок — и целая Вселенная поднимается с ним» (一尘举, 大地收, 一华开, 世界起。 *И чэнь цзюй, да ди шоу, и хуа кай, шицзе ци*) — говорили чаньские мастера (19-й раздел «Записей

на бирюзовых скалах»). Подобным образом клетка человеческого организма содержит информацию обо всем организме (ДНК).

Ч. Тарт описывает процесс перехода из базового состояния сознания (БСС) в измененное, при этом отмечая, что в результате такого перехода «изменяется не только арсенал человеческих возможностей, но и способ объединения этих возможностей в работающую систему» [Тарт 1992: 189]. Это объясняет, почему в состоянии глубокой медитации и / или транса у практикующих появляются необычные ощущения, невозможные в «обычном» состоянии, а также сверхъестественные способности, не объяснимые с точки зрения физики. «Обычным» состоянием человека, однако, буддийские апологеты считали именно то, что современная наука называет ИСС, и наоборот – повседневное, «суетливое», несколько хаотичное состояние человеческого разума и сознания вовсе не является, по буддизму, естественным состоянием покоя и мудрости, которым человек наделен от рождения. Соответственно, в ИСС истина к человеку приходит сама собой, без «участия» интеллекта: устраняются препятствия между практикующим (субъектом) и объектом познания, они становятся единым целым, поэтому природа (сущность) того, что познается, легко ощущается. Человек, осознав свое единство со Вселенной, как бы познаёт самого себя.

Но вернемся к буддийскому просветлению и попробуем понять его природу. Согласно современным взглядам, «интуиция, озарение, инсайт связаны с внезапным постижением целого, когда в сознание “пробивается” нерационально полученное знание, причем это знание, процесс возникновения которого субъект не может объяснить. Это означает, что субъект сам не понимает, как компонуется озарение, а значит, этот процесс происходит без участия сознания» [Максимова 2008: 55]. Таким образом, человек, следуя своей природе («сродный труд» Г. Сковороды, принцип естественности – *цзыжань* в даосизме), подсознательно возвращается к началам, т. е. к единству со всем сущим. Процесс «возвращения» (ㄩ, *гуй* — иероглиф, часто встречающийся в даосских и буддийских стихах) происходит естественно и неосознанно; если же со-

знание человека принимает в нем участие — то, наоборот, озарения, т. е. возвращения к основам и воссоединения с сущим не случается. Так, основной постулат чань: истинная практика — это не-практика, не-сосредоточение.

Чаньские поэты пытались выразить в своих произведениях собственные наблюдения, полученные в результате так называемой «не-практики» созерцания (无禅之禅, у чань чжи чань, или «практика чань без чань»). Однако один из основных чаньских постулатов утверждает: «Истина вне слов» (意在言外, и цзай янь вай), т. е. важнейшего словами не передать. Почему же тогда поэты пользуются словами, если суть — вне слов? Постигнув истину душой, а не умом, оперирующим понятиями, в свою очередь, оформленными в слова, художники стремятся передать эту истину другим, однако, опять же, не через язык, а между строк — к истинному видению мира читатель должен прийти сам, войдя в описанное в произведении состояние поэта. Слово как таковое не самоценно, оно воспринимается только как средство, призванное побудить реципиента к познанию высших истин. Отметим, что в неиероглифических видах письма слово — это произвольный знак, который лишь условно обозначает предметы и явления действительности. Пиктограммы же и идеограммы отражают мировоззрение носителей китайского языка, и восприятие образной картины Вселенной влечет за собой попытки понять ее сущность. Для философов и художников Востока слово является определенным магическим кодом, необходимым для постижения истины. Поэт чань изображает собственные переживания мгновения («здесь и сейчас»), которые можно считать мистическим опытом в восточном понимании: осознание собственной личности во Вселенной, обусловленное развитыми пространственными представлениями китайцев, осознание каждого конкретного момента бытия выходит за пределы человеческого разума, ведь ему свойственно жить прошлым или будущим, строить планы или предаваться воспоминаниям. В таком состоянии ум как инструмент мышления укрощен и отброшен. Он не оценивает воспринятое органами чувств из окружающей действительности, ведь любая оценка ведет к ошибочным представлениям,



они же, в свою очередь, — к страданиям. Общая особенность всех школ китайского буддизма, которые существовали на территории Поднебесной в эпоху Тан, — признание ума фальшивым инструментом познания мира. Такое познание возможно только через интуицию, в состоянии полной отреченности [Сторожук 2010: 166]. Однако, по словам С. Грофа, «истинная реальность неизмерима, и подлинная интуиция видит в неизмеримости сущность Бытия» [Гроф 1985], т. е. неизмеримость и необъятность окружающей среды и является сутью мира; само осознание этой необъятности уже свидетельствует о становлении на путь истинного видения основ мироздания. Чаньские стихотворения «пробуждения сознания» (开悟诗, *кай у ши*) воспроизводят чистое (объективное) восприятие мира без использования ума: употребляя самые простые, обыденные слова, автор неосознанно передает сущность Бытия.

Рассмотрим отражение чаньского мирозерцания в творчестве известного поэта-монаха эпохи Тан Хань Шаня (寒山). К сожалению, невозможно точно определить, учение какого именно ответвления чань больше всего повлияло на жизнь и творчество поэта. Не существует точных дат его жизни; как традиционно считается, монах жил задолго до наставника школы южного чань («школа мгновенного просветления» 顿悟派, *дунь у пай*) Хуэй Нэна (慧能, 638–713), и ему не могли быть известны ни идеи Шэнь Сю (伸秀, 606–706), основателя северного направления чань — «школы постепенного просветления», (渐悟派, *цзянь у пай*), ни идеи Хуэй Нэна об отсутствии сосредоточения и не-практике как единственном способе практиковать истинный чань. Однако последние исследования Ван Юнь-си и других утверждают, что поэт жил во второй половине VIII в., — следовательно, эти идеи все-таки были ему известны<sup>1</sup>. Некоторые даже решаются почти точно назвать даты его жизни: ок. 691–793 гг. [Великий Хань Шань 2012].

Поскольку большую часть своей жизни Хань Шань провел в монастыре Гоцинсы (国清寺), находившемся на г. Тяньгай (天台, на территории современной провинции Чжэцзян), на него, вполне вероятно, повлияла школа тяньгай (天台宗). Следует заметить, что

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: [Сторожук 2010: 197].

подобное положение вещей — когда рядом мирно сосуществовали не только разные школы единого учения, но и различные вероучения — было в Китае широко распространено. Сосуществование в пределах одного монастыря двух разных школ сами буддисты объясняли особенностями человеческой природы, для которой (а именно — для умственной ее составляющей) характерно «бросаться» в поисках истины в различные школы. Как видно, буддисты совершенно спокойно относились к этому явлению, ведь выведение личности на путь истины важнее всяких возможных конфликтов между учениями. К тому же смесь из более десятка ответвлений буддизма во времена Тан<sup>1</sup> не позволяет отнести мировоззрение отдельной личности однозначно к какой-то единственной школе.

Если придерживаться данной Е. А. Торчиновым классификации буддийских школ в Китае, то тяньтай и чань принадлежали к разным их типам: соответственно, школы сутр (опирались на определенную сутру) и школы дхьяны (отвергали канонические тексты) [Торчинов 2000: 185]. Можно, однако, считать, что они возникли из общего источника: первым, еще индийским, патриархом тяньтай традиционно считают Нагарджуну (II–III вв.), а введенная им же система медитации легла в основу практик самосозерцания в других школах китайского буддизма, прежде всего — в том же чань [Сторожук 2010: 154]. Адепты тяньтай большое внимание уделяли так называемой природе Будды (佛性), которой наделены все без исключения объекты и явления окружающей среды. Последнее, как считалось, роднило буддийских апологетов друг с другом и с самим Шакьямуни, а следовательно, делало их божественными. Так, согласно тяньтай, «истинная реальность <...> является единым абсолютным сознанием, в котором существуют все миры и вселенные, в свою очередь взаимопроникающие друг в друга. Это единое сознание (一心, и синь — Я. Ш.) есть не что иное, как Космическое Тело Будды» [Торчинов 1998: 260].

Согласно доктрине южной ветви чань, просветление достигается «в результате мгновенного мистического переживания сопричастности подлинной, неразделенной природе вещей» [Сторожук

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: [Там же: 166].

2010: 159]. Нет точных сведений о том, воспринял ли Хань Шань учение Хуэй Нэна, однако подобное переживание причастности к окружающей среде, отождествление себя с окружающим миром прослеживается между строками каждого его стихотворения: оно призвано побудить читателя осознать и ощутить единство со Вселенной.

Как считают китайские исследователи, Хань Шань в чистом виде воспринял теорию основателя чань-буддизма Бодхидхармы (кит. Дамо 达摩, ок. 440–528; он считается 28-м патриархом) и Хуэй Нэна о возможности общего спасения в связи с наличием природы Будды во всех живых существах [Чэнь Сяо-ци, Цао Чжэн-янь 2008]. Как известно, южная ветвь чань проповедовала идею единого сознания, включающего все виды дхарм (法, *фа*), и поэтому не подвергающегося очищению путем угнетения или отторжения каких-либо входящих в него сущностей. Просветления можно достичь в результате мгновенного мистического переживания причастности к истинной природе вещей; этот процесс, соответственно, не предусматривает стадийности и постепенности.

Поэт-монах Хань Шань, покинув суетный мир, жил отшельником в горах Тяньтай, на вершине Ханьянь (寒岩, Холодная скала), откуда и происходит его монашеское прозвище (светское имя неизвестно). По некоторым версиям, именно здесь находилась «кузница» философско-религиозного синкретизма трех вероучений (буддизм, даосизм, конфуцианство) [Там же] – «кузница», далекая от мирской суеты, от которой и бежал Хань Шань. Короткие сведения о будущем поэте свидетельствуют: родившись на территории будущей провинции Шэньси и рано осиротев, он жил вместе со старшим братом, ничего не делая и наслаждаясь всеми прелестями мирской жизни. Хань Шаня пленили тогдашние тенденции: сдать экзамены на чиновничью должность и, активно участвуя в руководстве государством, чтить мудрых древних правителей Яо и Шуня. В чем же тогда причина его отшельничества? Как считают современные китайские исследователи [Чань в стихах Хань Шаня 2011], поэт в молодом возрасте совершал попытки сдать традиционные экзамены, однако экзаменаторов не устраивал слишком сво-

бодный стиль его произведений, и они оказывали всяческое давление на свободолюбивого «абитуриента». Наконец Хань Шань сдал экзамены и получил незначительную чиновничью должность, однако быстро столкнулся с несправедливостью властей по отношению к народу.

Отказавшись от общественной карьеры, поэт длительное время занимался сидячей медитацией *цаньчань* (参禅), которая, в противоположность *цзочань* (坐禅, букв. «предаваться созерцанию»), предполагала погруженность в сосредоточение. В подтверждение вышесказанного приводим подстрочник одного из ранних стихотворений Хань Шаня.

Когда жил я в горах Ханьшань, то все дела остановились,  
Тем более не было запутанных мыслей, которые волновали бы сердце  
и голову,  
В безмятежности писал на скалах стихотворные строки,  
Отдался судьбе — будто непривязанная лодка<sup>1</sup>.

Подобно большинству поэтов того времени, Хань Шань не датировал своих стихов, поэтому неизвестно, в каком возрасте произошел переход от мирской жизни к отшельничеству, а также какие события происходили в обществе того времени. В приведенных строках словосочетание 无杂念 (*у ца нянь*, «отсутствие разных мыслей») корреспондирует с транскрибированным понятием китайского буддизма «отсутствие сосредоточения» (无念, *у-нянь*). Вместе с «не-практикой» это были два способа предаваться истинному чань. Следовательно, избавление от мыслей и предусматривает чистое сознание, т. е. освобождение «сердца и головы» (心头, *синь-тоу*) от эмоций и присутствия ума соответственно. «Непривязанная лодка» (不系舟, *бу цзи чжоу*) в последней строке ассоциируется с традиционным образом лодки в китайской культуре. Так, например, пустая лодка (虚船, *сюй чуань*) Чжуан-цзы<sup>2</sup> — это даосская аллегория человека, открытого всем внешним воздей-

---

<sup>1</sup> 一住寒山万事休，更无杂念挂心头，  
闲于石壁题诗句，任运还同不系舟。

<sup>2</sup> См. раздел 20 одноименного трактата — «Дерево на горе» («山木», «Шань му»).

ствиям, в результате чего он не воспринимает близко к сердцу окружающее и поэтому потенциально может вместить в себя все сущее. У Хань Шаня лодка (обозначение тела, внешней оболочки человека) свободна, не ограничена мирскими привязанностями — значит, лирический герой полностью отдается природе, доверяется ее течению, осознавая собственную сущность как неотъемлемую частицу Вселенной.

Как уже было сказано, в начале пути к Дао привычный образ жизни Хань Шаня заключался в практике сидячей медитации в холодных скалах. Это изображено в строках:

Перед скалой одиноко в тишине сижу,  
Круглая луна на небе сияет.  
Все явления [природы] отразились в настоящем,  
[Только] одно колесо [луны] с самого начала не имеет отражения.  
Свободный дух естественно чистый,  
Содержит пустоту, [поэтому] постиг скрытое, таинственное.  
Из-за того, что указываю, [я] увидел свою<sup>1</sup> луну,  
Луна — это основа, стержень сердца<sup>2</sup>.

Поэт размышляет о сущем (что противоречило традиционной чаньской медитации с ее отвержением разума), и мы можем предположить, следовательно, что Хань Шань пришел к практике чистого созерцания только после длительных умственных манипуляций. Осмысливая сущность окружающих вещей и явлений, в частности, их взаимозависимость и гармоничное сосуществование, поэт осознаёт, что единственным в ночном пейзаже предметом, который не отображается ни в чем ином, т. е. не подчиняется ничему другому, является луна. Заметим, что луна все же может отражаться — например, в воде. Но если отражение всего сущего в настоящем сказывается на его природе (что обуславливается различным восприятием вещей в разные периоды времени), то ночное светило действительно вечно и внутренне неизменно. Луна — это есте-

---

<sup>1</sup> Или: «эту».

<sup>2</sup> 岩前独静坐，圆月当天耀。万象影现中，一轮本无照。  
廓然神自清，舍虚洞玄妙。因指见其月，月是心枢要。

ственное воплощение женской ипостаси *инь* (阴), постоянно изменяющееся только внешне (фазы луны). Лишь благодаря пустоте (虚 *сюй*), наполняющей сознание, поэт способен достичь чистоты своего духа (神自清, *шэнь цзы цин*) и постичь скрытое, таинственное (玄妙, *сюань-мяо*). Именно луна является своеобразным образцом для Хань Шаня, именно с ее спокойствием и постоянством (они относительно: луна существует вечно, однако все время меняется, появляясь в новом лике) он отождествляет собственное сердце (月是心枢要, *юэ ши синь шу-яо*) — как вместилище жизненного духа человека. Как видим, поэт стремится достичь состояния внутреннего спокойствия, мудрости и стойкости, духовной независимости и неподвластности окружающей среде, ясно осознавая, что внешне он постоянно изменяется — как и любой человек.

Однако чань для Хань Шаня — не только в преднамеренной, целенаправленной практике, но и возможность осмыслить мир, т. е. подойти к нему умственно; оба способа не являются, по буддизму, истинным «созерцанием». Описывая окружающую среду, поэт утверждает, что «во всем изображенном нет ничего от чань» (歌终不是禅, *гэ чжун бу ши чань*), ведь чань — в каждом конкретном мгновении, и по прочтении стихотворения одномоментное бытие (само чань) уже прошло, ведь читатель некоторое время обдумывает и остается под впечатлением прочитанного. В чем же все-таки для Хань Шаня содержится чань? По мнению современных китайских исследователей [Чэнь Сяо-ци, Цао Чжэн-янь 2008], его «созерцание» происходило по следующему принципу: «Движение — это чань, сидение — также чань; разговор и молчание, движение и покой — и тело в мире и благополучии» (行亦禅, 坐亦禅, 语默动静体安然. *Син и чань, цзо и чань, юй мо дун цзин ти ань-жань*). Приведенная сентенция воплощает ключевой принцип учения о созерцании. У Хань Шаня были также стихотворения «собственно буддийско-философской направленности: рассуждения о сознании как истоке, рождающем Будд, о бедности и богатстве, о доли человека, о круговороте жизни и смерти» [Сторожук 2010: 203]. В таких произведениях не зафиксирован мистический опыт

автора, его ощущения причастности ко Вселенной: они написаны умом, а не сердцем.

Таким образом, медитация-созерцание чань, не являющаяся, по сути дела, медитацией как таковой (озарение могло прийти внезапно, например, при выполнении обычного действия, как в южной школе), предполагает ИСС, в котором адепт ощущает тесное единство со Вселенной, и этому состоянию непременно присуща осознание собственного бытия, тесно сопряженного со всеобщим бытием. Чаньская «практика» поэта-монаха Хань Шаня представляется одновременно не-практикой и не-сосредоточением; через умственное осмысление собственной сущности и места во Вселенной она привела к чистому созерцанию окружающей среды, что отражено в стихотворениях поэта.

## ЛИТЕРАТУРА

### *На русском языке*

Гроф 1985 – *Гроф С.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. 1985 // [URL]: <http://bookz.ru/authors/grofstanislav/grofstns02.html> (дата обращения: 20.10.2012).

Максимова 2008 – *Максимова І. Ю.* Містичний досвід: основа виникнення, співвіднесеність із раціонально-логічним, можливості застосування у суспільстві // *Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сб. материалов / Под ред. С. В. Пахомова, Ю. Ю. Завгороднего, С. В. Капранова.* СПб., 2008. С. 54–62.

Сторожук 2010 – *Сторожук А. Г.* Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб., 2010.

Тарт 1992 – *Тарт Ч.* Состояния сознания // *Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев / Ред. и сост. И. Т. Касавин.* М., 1992.

Торчинов 1998 – *Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1998.

Торчинов 2000 – *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.

*На китайском языке*

Великий Хань Шань 2012 – Великий Хань Шань (寒山大士, Хань Шань да ши). 09.11.2012 // Сокровищница буддизма (佛教导航, фо-цзяо дао-хан) // [URL]: <http://www.fjdh.com/wumin/2012/11/075443191258.html> (дата обращения: 28.11.2012).

Чань в стихах Хань Шаня 2011 – Чань в стихах Хань Шаня (寒山诗中的禅意, Хань Шань ши чжун де чань-и). 16.03.2011 // Личная библиотека (360doc 个人图书馆, гэ-жэнь ту-шу-гуань) // [URL]: [http://www.-360doc.com/content/11/0316/15/6412288-\\_101660034.shtml](http://www.-360doc.com/content/11/0316/15/6412288-_101660034.shtml) (дата обращения: 30.10.2012).

Чэнь Сяо-ци, Цао Чжэн-янь 2008 – *Чэнь Сяо-ци, Цао Чжэн-янь*. Хань Шань и чань (陈肖岐、曹正颜. 寒山子与禅, Хань Шань-цзы юй чань). 30.06.2008 // Информационная сеть тяньгай (天台新闻网, тяньгай синь-вэнь-ван) // [URL]: <http://ttnews.zjol.com.cn/ttxw/system-/2008/06/30/-010528912.shtml> (дата обращения: 25.10.2012).



# **ДУХОВНЫЙ ОПЫТ И ФЕНОМЕН ИСС В РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЕ**

*Г. Е. Боков*

## **КОНЦЕПЦИЯ «ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ»: ПРОЕКТ «РЕВОЛЮЦИИ СОЗНАНИЯ» И ТРАНСПЕРСОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ**

В современной отечественной религиоведческой традиции особое место занимает работа выдающегося петербургского востоковеда Е. А. Торчинова (1956–2003) «Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния» (1997). Впервые изданная более пятнадцати лет назад и с тех неоднократно переиздававшаяся, она посвящена изучению религиозного опыта и измененных состояний сознания в истории религий. По замыслу Е. А. Торчинова, «Религии мира» являлись «только первой частью трехтомного труда, из которого он успел написать лишь первые два» [Кий 2004: 17]. Второй том, «Пути Востока и Запада: познание запредельного» (см.: [Торчинов 2005б]), вышедший посмертно, значительно менее известен широкой публике, в то время как первый том во всех отношениях стал популярным научным бестселлером. Вместе с тем, в самом академическом сообществе появление этого научного труда авторитетного и уважаемого ученого вызвало недоумение и критику.

В своей работе Торчинов поднимал вопросы, которые будоражили умы западных интеллектуалов сразу после выхода в свет хрестоматийной работы выдающегося философа, ученого и пионера психологии религии У. Джеймса (1840–1910) «Многообразии религиозного опыта» (1902) [Джеймс 1993]. В еще большей степени они стали занимать западное общество в период разгоревшейся в США

«психоделической революции» 1960-х гг. В это же время сложилась и трансперсональная психология, ставшая широко известной во второй половине XX в. благодаря деятельности одного из ее основоположников и лидеров С. Грофа (род. в 1931 г.), работа которого «За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии» (1985) принесла ему всемирную славу.

До сих пор считающиеся псевдонаучными подходы к изучению сознания психологов «психоделической волны» тем не менее имеют множество сторонников, а негативное отношение ученых ко всяческому рода «экспериментам» с помощью психотропных веществ, ставших популярными среди западной молодежи 1960-х гг., лишь привлекало к трансперсонализму все большее внимание. Poleмика, которая на протяжении последних пятидесяти лет сопровождала появление многих, несомненно, интересных и в культурном отношении примечательных трудов американских и европейских представителей «альтернативной» психологии, и психологии религии в частности, в академических кулуарах современной России повторилась в случае с исследованием Е. А. Торчинова.

В «Религиях мира» была принята за основу спорная гипотеза Грофа о существовании четырех уровней психики (последний из которых был назван «трансперсональным») и соответствующего им различного психологического опыта. Гроф писал, что «большинству людей вполне доступны переживания на всех четырех уровнях. Переживания эти можно наблюдать во время сеансов с психоделическими препаратами или в современных подходах экспериментальной психотерапии, где используется дыхание, музыка, танцы или работа с телом». Он отмечал, что также этому способствуют «лабораторные методы изменения сознания» и «самые разнообразные религиозные обряды древности, восточные духовные практики» [Гроф 2004: 111].

Грофом была сформулирована весьма привлекательная в качестве гипотезы модель базовых перинатальных матриц — четырех основополагающих модификаций, «относящихся к перинатальному уровню бессознательного» и определяющих характер различных переживаний, полученных как в форме мистических озарений, так

и вызванных приемом психотропных веществ. Они типологизируются в соответствии с пережитым каждым человеком внутриутробным опытом плода — опытом «исходного симбиотического единства плода с материнским организмом», первой, второй и третьей стадиями биологического рождения, включая непосредственное появление на свет. При этом, согласно Грофу, каждому этапу соответствует тот или иной фиксированный в психологии религий архетипический опыт, например, «изначального» рая или космического единства; ада как потери плодом этого блаженного состояния в ходе начавшихся родов; переживания смерти-возрождения (инициации) и «освобождения» в процессе «выхода к свету» — опыта рождения [Там же: 117–143]. Таким образом, в работе «За пределами мозга» религиозно-мистический опыт стал предметом серьезного психологического анализа, что послужило основанием для трансперсональной психологии религии.

Свою теорию, основанную на солидной экспериментальной базе, Гроф вынашивал много лет, развивая ее в течение всей сознательной жизни в своих многочисленных трудах, при этом одни из них, такие как «Космическая игра» (1998) [Гроф 2000], Торчинову были знакомы, а некоторые другие, более поздние, и среди них «Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти» (2007) [Гроф 2008], практически полностью посвященный проблеме измененных состояний сознания в истории религий в интерпретации трансперсональной психологии, были написаны после смерти российского ученого. Однако все эти работы демонстрируют, что Гроф, изучая «трансперсональный опыт», не просто все более утверждался в психотерапевтической важности своей методики, но и становился своего рода миссионером новой философии — пантеистической философии космического единства, проникнутой мистическими обертонами.

В «Религиях мира», опираясь на трансперсональную психологию религии Грофа, Торчинов предложил собственную психологическую типологию религий. Он утверждал, что можно выделить религии «с доминированием перинатального типа» религиозных переживаний и «с доминированием трансперсонального уровня».

К первым он относил «архаические верования (прежде всего шаманизм) и религиозные системы древнего Ближнего Востока и античности». Вторые подразделялись на «религии чистого опыта с преобладающей установкой на трансперсональные переживания (прежде всего религии Индии)», и на «религии, лишённые такой установки (библейские религии)», которые он называл «догматическими» (религии Откровения). Кроме того, им выделялись «переходные» религии от первого ко второму типу (даосизм), и «синтезирующие» религиозные — психотехнические практики (тантрическая йога «в рамках установки на чистый опыт») [Торчинов 2005а: 58–59].

Типология религий, предложенная Торчиновым, была построена им в соответствии с заявленной в работе позицией необходимости коренной переориентации религиоведения с «социологической» на «психологическую» научную парадигму. Он пишет, что начинает разработку принципов нового подхода к религии, базирующегося «на изучении проблемы религиозного опыта» [Там же: 12, 7]. Положенный во главу угла, этот опыт определяется как «те переживания и состояния сознания, которые обычно относятся религиоведением к области мистики и которые являются объектом достаточно пристального внимания со стороны представителей глубинной психологии, прежде всего К. Г. Юнга и трансперсональных психологов (С. Гроф, К. Уилбер и др.)» [Там же: 11].

Те же вопросы, которые возникали перед западными интеллектуалами по крайней мере пятьдесят лет назад, но по известным причинам не могли обсуждаться публично и даже затрагиваться в научном сообществе Советской России, теперь были поставлены вновь перед отечественным читателем. Возможно ли приложение принципов «нейтрализма и объективизма» к изучению изменённых состояний сознания и религиозного опыта? Где пролегают границы рационального и иррационального? Необходимо ли каждому, особенно в духовном и интеллектуальном отношении «подготовленному» человеку, испытать этот «трансперсональный» опыт, принимая психоделические препараты, как об этом писал выдающийся мыслитель XX в. О. Хаксли (1894–1963) и сам Е. А. Торчи-

нов, описывавший в своем «трансперсональном романе» некий Институт трансперсональной психологии Российской академии наук с «психоделической лабораторией» в нем [Торчинов 2013]?

Интересно, что «психологическая парадигма», о которой говорится в «Религиях мира», вовсе не означает необходимость исходить из традиционного понимания психологии религии. Торчинов подчеркивает, что его вовсе не интересует «исследование религиозных чувств, переживаний, жизненных установок и ценностных ориентиров верующих». Для него предметом исследования служит только «религиозный опыт, рассматриваемый в контексте психологического осмысления религии» [Торчинов 2005а: 11], что предполагает, в свою очередь, обращение к «альтернативной» традиции в психологии религии. Именно глубинная психология религии Юнга и, в еще большей степени, — трансперсональная психология религии Грофа, берется им за основу исследования измененных состояний сознания в истории религий, что вызывает резкие возражения у академического сообщества. Возражения во многом вполне оправданные, и они связаны не только с тем, что трансперсонализм начался с ЛСД-терапии, но и его склонностью к мистицизму, антинаучностью, догматизмом и религиозным характером теоретических оснований.

В то же самое время, говоря о психологии, и психологии религии в частности, нельзя забывать о трансперсональной психологии, особенно в ее отношении к изучению религиозно-мистического опыта, как это обычно делается в академических изданиях. Нельзя сводить психологию религии исключительно к психоаналитическим и бихевиористским подходам к религии, лишь мимоходом упоминая гуманистическую психологию. В психологии изначально существовало множество «альтернативных» подходов, и трансперсональное направление, как бы к нему ни относиться, оказало значительное влияние на развитие современной психологии и культуры.

Появление концепции «парадигм» Т. С. Куна (1922–1966) и включение этого понятия в современный культурный контекст само по себе является примером происходящей в третьей четверти

XX в. трансформации мировоззренческих установок. В еще большей степени, чем смена научных парадигм, о которой писал Кун в «Структуре научных революций» (1962), интересно представление о смене психологических установок. Высказанные Грофом идеи на протяжении истории человечества выражали мистики, алхимики, маги и герметисты. В сущности, речь всегда шла об одном: о единстве микро- и макрокосмоса, вечно живой Вселенной и космической памяти, универсальном знании и неразрывной связи человека с Природой, а также о грядущем человеческом единении и мировой гармонии. Однако эта тенденция в истории культуры и общественной мысли всегда была мировоззренческой «альтернативой» по отношению к той или иной «господствующей парадигме», в западной традиции — ересью для христианской ортодоксии и «мракобесием» для материалистической идеологии. Все изменилось, однако, во второй половине XX в., когда на волне молодежного движения контркультуры и «психоделической революции» эти «знания» распространились повсеместно. Из эзотерических тайн «посвященных» они превратились в достояние массовой (популярной) культуры. Господствующим стало представление, согласно которому начинается принципиально новая эпоха, «Новая эра», и должна утвердиться принципиально новая «мировоззренческая парадигма». Тот факт, что среди ее названий, таких как «холистическая», «синергетическая», «универсалистская» и т. д. оказалось «психологическая парадигма», отнюдь не случаен.

У истоков современной психологии стоял У. Джеймс, но его отношение к изучению психики и интересовавшего его религиозного опыта было двояким. С одной стороны, вместе с такими психологами, работавшими в университете Кларка (США) как С. Холл (1844–1924), Э. Старбэк (1866–1947) и Дж. Леуба (1848–1946), а также Дж. Коу (1861–1951), он справедливо считается создателем психологии религии как академической дисциплины. Ее формирование было во многом определено изданием его «Многообразия религиозного опыта» и заявленной Леуба позицией «нейтрализма и объективизма психологии религии по отношению к религиозным ценностям», что было поддержано видным французским психоло-

гом Т. Флурнуа (1854–1920). При этом в основу методологических принципов пионеров новой отрасли знания были положены прагматизм и функционализм [Забяко 2006: 833].

С другой стороны, сторонники «трансперсонализма» не случайно хотят видеть Джеймса в «своих» рядах. Поскольку именно он «был первым психологом, который использовал термин *transpersonal* (трансперсональный) в своем курсе в Гарвардском университете в 1905 году», то «он по праву считается первым трансперсональным психологом за свою пионерскую работу “Многообразие религиозного опыта”» [Майков, Козлов 2007: 17]. Именно понятие «трансперсональный», которое имеет довольно много смысловых коннотаций, но прежде всего предполагает разговор о некоем «надличностном» уровне сознания, или даже о «космическом сознании» было принято за основу формирующейся «новой парадигмы». «В ходе многочисленных дискуссий о том, как назвать новое психологическое направление, в 1968 году кругом его основателей — Э. Сутичем, А. Маслоу, С. Грофом и другими — по предложению Грофа было принято название *трансперсональная психология*» [Там же].

На сегодняшний день это во всех отношениях самое популярное направление в психологии, которое, вместе с тем, не скованно академическими научными рамками, а является основой «трансперсонального движения». При этом не следует наивно полагать, что «трансперсональные переживания», о которых говорят психологи-трансперсоналисты, легко отличимы от религиозных на том простом основании, что последние «относятся, прежде всего, к системе верований, хотя и содержат некоторые трансперсональные элементы». Замысловатое определение, согласно которому «трансперсональные переживания, выходящие за пределы уровня эго, включают духовные переживания, но также вбирают в себя воплощенное человеческое переживание высших уровней» [Там же: 19], нисколько не проясняет, что именно под ними имеется в виду, и в чем их отличие от переживаний религиозного характера. В таком случае, у научного сообщества возникает закономерный вопрос: не

является ли трансперсональный проект сам по себе религиозным? [Михельсон 2012: 403].

Бесспорно, «уникальность современной ситуации состоит в том, что движения за гуманизацию и революцию сознания стали одним из самых важных составляющих массовой культуры. Они призывают к радикальной реформе всех сфер жизни современной западной цивилизации». И если в этой ситуации трансперсональная психология действительно «выступает интеллектуальным лидером этого всеобъемлющего порыва к беспредельному развитию» [Майков, Козлов 2007: 20], то ее связь с такими новыми религиозными движениями, как «Новая эра», в еще большей степени очевидна. Трансперсональное движение само по себе является порождением молодежной контркультуры 1960-х гг., в появлении которой некоторые наблюдатели и участники видели не только культурную, но и, вместе с тем, религиозную революцию [Боков 2010].

Трансперсональный проект никогда не был бы осуществим, если бы не психоделическая революция 1960-х гг. в США, благодаря которой предшествующее ей изучение сознания и психики в ходе ЛСД-терапии стало не только возможно, но и вышло на новый уровень, определив становление концепции «психологической парадигмы». Торчинов справедливо отмечает, что главной причиной запрета ЛСД стало именно «бесконтрольное употребление препарата в кругах битников и хиппи», когда ЛСД «оказался широкодоступным за пределами клиник и университетов и стал важным фактором знаменитой “психоделической революции”» [Торчинов 2005а: 39–40]. Вместе с тем он забывает, что именно полемика О. Хаксли и Т. Лири о том, должен ли стать ЛСД доступным «неподготовленной» публике, привела к тому, что сам Лири, будучи профессором Гарвардского университета, стал одним из лидеров «психоделической революции». Спрятать ЛСД в «клиниках и университетах» было совершенно невозможно, и поэтому «трансперсональный роман» Торчинова «Таинственная самка» является еще одной утопией, правда со специфическим российским колоритом,



но в определенном отношении перекликающейся со знаменитым «Островом» Хаксли (см.: [Хаксли 2000]).

Показывая в своем романе сообщество научных сотрудников — специалистов в области трансперсональной психологии религии, периодически употребляющих в «научно-исследовательских целях» и для своего «духовного развития» самые различные психотропные препараты на их выбор, Торчинов продолжает линию Хаксли. Но если еще в 1950-е гг. последний полагал, что употребление психоактивных веществ следует предварять интеллектуальной и духовной подготовкой, то в дальнейшем, незадолго до смерти, он меняет свое мнение. Вопреки его первоначальным предупреждениям о вреде массового и бездумного использования наркотиков и мечтам о социальной прослойке «просветленных» как о новой элите формирующегося нового общества, в начале 1960-х гг. возобладали представления о том, что каждый человек может и даже должен экспериментировать с собственным сознанием, и Хаксли вынужден был с этим смириться.

Кроме того, почва для «психоделической революции» была подготовлена им самим: появлению ее лидеров и молодых участников способствовали размышления самого Хаксли в своем последнем философском романе-утопии «Остров», где подчеркивается демократичность приема психоделического «мокша-препарата», хотя там и говорится, что это приводит к тем же целям, что и медитация, требующая длительных духовных практик. Цель медитации, утверждает он, «состоит в том, чтобы экстатические ощущения длились, становясь постоянными и привычными, приучая подсознание к положительному переживанию, к эмпатии, к принятию богатства жизни, к сочувствию и любви» [Головачева 2008: 225–226]. Однако Хаксли мучил самый, пожалуй, ключевой для западной культуры второй половины XX в. вопрос: если я имею право, будучи определенным образом «подготовлен», изменять собственное сознание, то почему я должен отказывать в этом другим на том лишь основании, что они «не подготовлены»? Следует иметь в виду, что именно интеллектуалами была инициирована «психоделическая революция», и именно благодаря ей трансперсонализм из

психологической теории стал основой нового «трансперсонального движения».

В середине XX в. в США психология и психиатрия стали привлекать к себе все больше общественного внимания, при этом академическая наука, представленная в первую очередь бихевиоризмом, вызывала колоссальное отторжение. Наиболее ярко такое отношение к психиатрии было выражено в знаменитом романе одного из инициаторов молодежного движения протеста 1960-х гг. К. Кизи (1935–2001) «Пролетая над гнездом кукушки» («One Flew Over the Cuckoo's Nest», 1962). (см.: [Кизи 2007]). Это название двойко: на русский язык его можно также перевести как «Побег из дурдома», хотя еще более точным было бы при переводе обыграть словосочетание «Выпадение из...» (гнезда кукушки / дурдома) ставшее краеугольным камнем идеологии контркультуры. В романе речь идет о психиатрической клинике, которая будет затем пониматься как аллюзия на все общество контроля и подчинения, названного «Системой», состоящей «из винтиков и шестеренок». Любое отклонение от нормы – девиантное поведение – предполагало изоляцию от общества в психиатрических клиниках и «терапию», вплоть до лоботомии.

Бихевиоризм в качестве общепринятой научной дисциплины и набивший оскомину психоанализ в роли популярного направления психотерапии, несмотря на существующую между ними идейную вражду, тем не менее единодушно выводили религию из психофизиологических процессов, и не проявляли не малейшего интереса к тому, с чего психология религии начиналась – к изучению религиозного сознания и религиозного опыта. Однако именно тогда, в 1960-е гг., эта тема становится крайне популярной. Неудовлетворенность определением религии З. Фрейда (1856–1936), который понимал под ней иллюзию и коллективный невроз, и его догматичным психоаналитическим редукционизмом приводили к разрыву многих учеников с «отцом психоанализа». Некоторые из них, пересмотрев революционные положения Фрейда о бессознательном, пошли дальше и создали собственные школы, среди которых особенно выделялась индивидуальная психология А. Адлера (1870–

1937) и в еще большей степени аналитическая психология К. Г. Юнга (1875–1961). В начале 1960-х гг. А. Маслоу (1908–1970) и его единомышленники создают проект гуманистической психологии, психологии «третьего пути», ставшей отправной точкой для «четвертой силы» – трансперсонального проекта С. Грофа.

Проводимые Грофом ЛСД-сеансы в 1960-е гг. не были чем-то принципиально новым для США, в отличие от Чехословакии и прочих стран советского лагеря. К этому пришел Т. Лири со своими единомышленниками, а некоторые психологи, психотерапевты и психиатры начали эксперименты с ЛСД еще в 1950-е гг., при посредничестве ЦРУ, снабжавшего большинство из них препаратом. Впрочем, до «психоделической революции», вскоре охватившей страну, чему во многом способствовала деятельность группы «Веселых проказников» К. Кизи, их было весьма немного. По сути, это были одиночки, многие из которых находились под влиянием работ У. Джеймса, К. Г. Юнга и О. Хаксли, во многом определивших формирование концепции «революции сознания», ставшей основой «психологической парадигмы».

Если трансперсоналисты считают своим предтечей У. Джеймса, то в еще большей степени им является Ричард Морис Бака (Bucke, 1837–1902) – канадский психиатр, переживший внезапное мистическое озарение и написавший книгу «Космическое сознание» (1901). В ней он обратился к феномену измененных состояний сознания, что, в свою очередь, оказало колоссальное влияние на У. Джеймса, читавшего лекции по естественной религии в Эдинбургском университете в начале XX в., которые и составили «Многообразие религиозного опыта». В 1940-е гг., когда мир был потрясен ужасами Второй мировой войны, О. Хаксли обращается к идеям Бака в процессе написания «Вечной философии» (1946), тогда же у него начинает складываться собственная теория сознания, развитая им в 50-е гг. и занимавшая его вплоть до самой смерти. Безусловно, с книгой «Космическое сознание» был знаком и Юнг, также сыгравший колоссальную роль в развитии «альтернативной» психологии религии. Его учение об архетипах коллективного бессознательного было отвергнуто классическим психоанализом

Фрейда, а также не воспринималось всерьез в академическом сообществе тех лет, где господствовал бихевиоризм. Однако оно повлияло на многих интеллектуалов XX в., особенно на их отношение к религии как психологическому феномену, способствовало знакомству с религиями Востока и вызывало неподдельный интерес к религиозному опыту.

Концепция «революции сознания» складывалась в конце XIX – начале XX вв. параллельно со становлением психологии религии в качестве научной дисциплины. Среди причин ее появления можно назвать следующие. С одной стороны, интерес европейских интеллектуалов, начиная с А. Шопенгауэра (1788–1860), к дальневосточным нетеистическим религиозно-философским учениям и психотехническим практикам (таких как йога) и распространение многочисленных эзотерических течений, начиная с «теософии» Е. П. Блаватской (1831–1891) и «Миссии Рамакришны» Свами Вивекананды (1863–1902). С другой, теория эволюции Ч. Дарвина (1809–1882) и ее осмысление как позитивизмом и социологией, в частности Г. Спенсером (1820–1903), так и философией жизни Ф. Ницше (1844–1900) и А. Бергсона (1859–1941). Все это вместе способствовало формированию новых духовных запросов, утверждению представления о надконфессиональном характере истины и появлению идеи об эволюции сознания. Стоит отметить, что в том же ключе развивались идеи и русских философов-космистов, особенно В. И. Вернадского (1863–1945), создававших принципиально новую философию, которая, по их убеждению, должна была отражать формирующееся «универсальное», «планетарное», или «космическое» мировоззрение, парадоксальным образом «объединяющее» в себе основные компоненты научной и религиозной форм знания.

В своей работе Р. Бак заявил, что «космическое сознание» — это очередная ступень эволюции *homo sapiens*, и определял его как третью и наивысшую форму сознания, наряду с «простым сознанием», которым обладает «высшая половина представителей животного царства», и «самосознанием», которым обладает только человек. Главной его чертой является «сознание космоса, т. е. жизни и

порядка всей вселенной», что возможно благодаря мистическим озарениям, неоднократно уже зафиксированным в истории, которые способны «перенести человека в новую плоскость бытия — превратить его почти в существо нового типа» [Бёкк 1994: 18–21]. По мнению Бака, Будда Гаутама, Иисус Христос, Мухаммад и целый ряд крупных деятелей культуры достигли «нового уровня» сознания, или просветления, и при определенной подготовке это возможно для каждого. Об этом говорил и Хаксли, предупреждая на первых порах, что «бесконтрольное» использование психоделиков, даже в подобных благородных целях, недопустимо. Однако позже, во второй половине 1960-х гг., на волне «психоделической революции» с ее пропагандой повсеместного употребления ЛСД «для всех», складывается пользующееся широкой популярностью движение «Новая эра», распространяющее эти представления, и вместе с ним «трансперсональное движение».

Идейное становление одного из самых выдающихся англо-американских мыслителей XX в. О. Хаксли было связано с его увлечениями в 1920–30-е гг. популярными в узких европейских интеллектуальных кругах психотехническими практиками «восточного мистика» Г. Гурджиева и философией его «нерадивого ученика» П. Успенского (1878–1947). На него также оказало влияние учение Бергсона, подхватившего концепцию Джеймса о «поточе сознания», и учение о «сверхчеловеке» Ницше. В результате у Хаксли возникла целая теория о мозге как «редукционном клапане», окруженном потоками «свободного сознания», соприкосновение с которым приводит к растворению эго. Его роман «Двери восприятия» (1954), написанный под впечатлением от приема мескалина, сыграл колоссальную роль в утверждении идей «революции сознания» и повлиял на лидеров контркультуры и инициаторов «психоделической революции» (см.: [Хаксли 1999]).

Интерес Хаксли к истории религий был не случаен. С конца XIX в. происходило «открытие» Востока, а середина XX в. была ознаменована популяризацией религиозных философий и психотехнических практик индийского и китайского ареалов. Во многом это было связано с развитием «альтернативной» психологии рели-

гии. Особенно интересными были исследования Юнга, в которых уделялось большое внимание измененным состояниям сознания и религиозному опыту в истории религий. Обращение к индийской религиозно-философской традиции и особый интерес к тезису «Брахман есть Атман», возникший и у Юнга, и у Хаксли, способствовал формированию новой философии «универсализма» и «трансперсональной», т. е. «надличностной» психологии. «Источником философии, — писал Хаксли, — является более или менее смутное интуитивное понимание единства, которое является основой и принципом всего разнообразия» [Хаксли 1997: 9].

Хаксли был убежден в существовании «высшей» надличностной реальности, путь к которой есть подлинное «освобождение» человечества посредством достижения исконного «*Не-Я*», соотносимого им со Святым Духом, Атманом-Брахманом, Чистым Светом, Таковостью [Головачева 2008: 88]. Кроме того, в целом ряде его произведений говорилось о создании нового общества, в основе которого — принципиально новое понимание реальности. Особой популярностью в эпоху «психоделической революции» пользовалась его философская утопия «Остров» (1962), явившаяся своеобразным завещанием выдающегося мыслителя, внука знаменитого эволюциониста — послание человечеству о мистической гармонии человека и мироздания. В «Острове», в частности, уделяется огромное внимание «интуитивному прозрению», или «пониманию без осознающего», что «очевидно, следует трактовать в контексте предшествующих и сопутствующих написанию романа размышлений Хаксли о структуре сознания и главной цели просветления — освобождения от оков *эго*». [Там же: 224–225].

«Остров» был написан в 1962 г., а уже в 1963 г. Т. Лири в Гарвардской лекции назвал неотъемлемое право на изменение собственного сознания «пятой гражданской свободой», выступив со своей концепцией «внутренней свободы». Лири утверждал, что использование ЛСД необходимо с целью самопознания, духовного развития, постижения божественной истины, и должно быть каждому конституционно гарантировано. По его мнению, используя

психоделики, человек может быстро открыть для себя новое духовное измерение (см.: [Leary 1968]).

Проект «революции сознания» в 1960-е гг. был вызван к жизни представлением о необходимости совершить «спасительный» для человечества, стоящего на пороге ядерной войны и иных форм самоуничтожения, «эволюционный скачек». Для этого, согласно представлениям лидеров контркультуры, необходимо было уйти от «гибельного рационализма», «выпасть» из этой «фальшивой» реальности, «расширять сознание» с помощью любых доступных средств, среди которых самым мощным и эффективным на тот момент оказался ЛСД. Открытие этого препарата А. Хофманном сыграло колоссальную роль в трансформации западной культуры второй половины XX в. (см.: [Hofmann 1980; Stevens 1998]). ЛСД-терапия и развернувшаяся в 1960-е гг. «психоделическая революция» привели к появлению не только нового направления в психологии, и психологии религии в частности, но и действительно способствовали формированию новой мировоззренческой парадигмы. Сегодня, в условиях культуры нового типа, культуры плюрализма и человеческих свобод, вопрос о праве человека «изменять» собственное сознание все еще является одним из самых острых, однако очевидно, что произошедшее в XX в. «открытие» сознания и его изучение во многом определит будущее человечества в XXI в., и это уже происходит.

## ЛИТЕРАТУРА

Бёкк 1994 — *Бёкк Р.* Космическое сознание. М.: Золотой век, 1994.

Боков 2010 — *Боков Г. Е.* Феномен контркультуры и его религиозные аспекты в свете философской и теологической рефлексии. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: РАГС. 2010. № 4. С. 183–188.

Головачева 2008 — *Головачева И. В.* Наука и литература: археология научного знания Олдоса Хаксли. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008.

Гроф 2000 — *Гроф С.* Космическая игра. М.: Институт трансперсональной психологии, Изд-во САТТВА, 2000.

Гроф 2004 — *Гроф С.* За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: АСТ и др., 2004.

Гроф 2008 — *Гроф С.* Величайшее путешествие: Сознание и тайна смерти. М.: АСТ, 2008.

Джеймс 1993 — *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

Забяко 2006 — *Забяко А. П.* Психология религии // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 832–835.

Кизи 2007 — *Кизи К.* Над кукушкиным гнездом. М.: Эксмо, 2007.

Кий 2004 — *Кий Е. А.* О научном наследии Е. А. Торчинова // Религиоведение. 2004. № 1. С. 4–17.

Майков, Козлов 2007 — *Майков В. В., Козлов В. В.* Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. В 2 т. Т. I. Мировой трансперсональный проект. М., 2007.

Михельсон 2012 — *Михельсон О. К.* Психология религии // Религиоведение: Учебное пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред. М. М. Шахнович. СПб.: Питер, 2012. С. 399–427.

Торчинов 2005а — *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005.

Торчинов 2005б — *Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005.

Торчинов 2013 — *Торчинов Е. А.* Таинственная самка: трансперсональный роман. СПб.: Гуманитарная академия, 2013.

Хаксли 1997 — *Хаксли О.* Вечная философия. М.: Рефл-бук, Киев: Ва-клер, 1997.

Хаксли 1999 — *Хаксли О.* Двери восприятия. СПб.: Амфора, 1999.

Хаксли 2000 — *Хаксли О.* Остров. СПб.: Академический проект, 2000.

Hofmann 1980 — *Hofmann A.* LSD — My Problem Child. New York: McGraw-Hill Book Company, 1980.

Leary 1968 — *Leary T.* The Politics of Ecstasy. New York: Putman, 1968.

Stevens 1998 — *Stevens J.* Storming Heaven: LSD and the American Dream. New York: Grove Press, 1998.



**ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В НАГУАЛИЗМЕ  
И ПСИХОДЕЛИЧЕСКИЙ МИСТИЦИЗМ  
КОНТРАКУЛЬТУРЫ XX ВЕКА**

В настоящее время понятие «нагуализм» используется в двух значениях. С одной стороны, под ним понимают совокупность оригинальных верований нагуа (nahuatl) — коренных народов Месоамерики XV и XVI вв. (ацтеки, тецкоканцы, чолултеки, тласкалтеки). Одним из ранних описаний ритуалов и обрядов нагуализма является исследование испанского историка Антонио де Эрреры, изучавшего в XVI в. нравы жителей провинции Серкин (район Гондураса), где нагуализм был распространен в 1530 г. Другой смысл этого термина восходит к работам современного американского антрополога и мистика Карлоса Кастанеды, который понимал под ним магическую практику шаманов Центральной Америки, считающих себя наследниками тольтеков и называющихся «магами современности».

В первом случае, применительно к традиционному нагуализму, следует сказать о практике использования психоактивных растений и грибов в обрядовых целях. В частности, шаманы применяли приготовленный из кактуса пейотля мескал, содержащий психоактивный амин лизергиновой кислоты, отвар семян ололиукви, относящихся к роду псилоцибов «желтые наркотические грибы». Все это они употребляли в ритуальных церемониях. Опыянение было важной частью многих тайных ритуалов, так как представлялось в качестве способа, позволявшего человеку войти в контакт со сверхъестественными силами.

Состав пейотля указывается в списке напитков, запрещенных испанскими властями в 1784 г.: «Пейоте: изготавливается из видов *vinagrilla*, размером примерно с бильярдный шар, который растет в сухой и бесплодной почве. Туземцы жуют его и выплевывают в деревянную ступку, где оставляют смесь ферментироваться, для придания остроты добавляют несколько листьев табака. В этом виде

они употребляют его, иногда вместе с кусочками самого пейота, на своих самых важных праздниках, хотя эта смесь притупляет разум и вызывает мрачные и мучительные видения (*sombras muy funestas*)» [Бринтон 2008].

Одним из названий на языке нагуа семян ололиукви (*ololiuhqui*) является коашиуитль, или «змеиное растение». Он был активным компонентом мази, названной «божественное лекарство» (теопатли). Немногочисленные сведения о нем встречаются в работах католического миссионера, отца Августина де Ветанкурта, жившего в Мексике в середине XVII в., который писал: «Языческие жрецы использовали мазь, состоящую из таких насекомых, как пауки, скорпионы, многоножки и т.п., каковую мазь неопиты готовили в храмах. Они сжигали этих насекомых в чаше, собирали пепел и растирали его вместе с зелеными листьями табака, живыми червями и насекомыми, а также растертыми в порошок семенами растения ололиукви, которое обладает способностью вызывать видения, и действие которого заключается в устранении мыслительных способностей. Под влиянием этой мази они общались с дьяволом, а он — с ними, вводя их в заблуждения. Они также верили, что он защищает их, поэтому они не боялись ходить в лес ночью» [Там же].

Помимо этих психоделических растений не менее значимую роль в обрядах играл табак, использовавшийся как в виде высушенных (писиэтль), так и в виде зеленых листьев, смешанных с известью (тенештлесиэтль), а также изготовлявшийся из коры дерева баал-чепьяняющий напиток (йаш-а, или «первоначальная вода»). Кроме того, к растениям, способствующим изменению сознания, относятся тиумеэцке в Мичоакане и чакуако в Нижней Калифорнии.

Известно, что люди с глубокой древности принимали изменяющие сознание психоактивные вещества. Некоторые мыслители даже утверждают, что это было одной из причин появления религий. Так, например, доктор философии Хьюстон Смит говорит о том, что люди путем проб и ошибок обнаруживали связь между определенными растениями и измененными состояниями сознания. Он пишет, в частности, следующее: «В качестве близких нам примеров можно привести пейот, использовавшийся коренной

американской (индейской) церковью<sup>1</sup> и мексиканские “священные грибы”, известные более двух тысяч лет. К этому можно добавить индийскую сому (хаому) и коноплю зороастрийцев, греческий культ Диониса, который “везде <...> учил людей культуре виноделия и мистериям поклонения ему и везде почитался как бог”, бензоин в Юго-Восточной Азии, дзенский чай, пятая чашка которого очищает, а шестая “зовет в область бессмертия”, “питури” австралийских аборигенов и, вероятно, мистический “кикеон”, который ели и пили во время кульминационного завершения шестого дня элевсинских мистерий» [Смит 2006: 135].

Об употреблении психоактивных веществ также размышлял оказавший влияние на Карлоса Кастанеды английский писатель Олдос Хаксли. Он стал осмысливать восточную религиозно-философскую мысль после первого приема мескалина. Хаксли, как и Х. Смит, утверждает, что в разных обществах и в разные исторические эпохи возникали попытки отождествить наркотические опьянения с «упоённостью Богом». Он пишет, что можно нормализовать мистический опыт посредством изменяющих сознание веществ [Хаксли 2002]. По мнению доктора медицины Рика Страссмана, с 1991 г. исследующего воздействие N,N-диметилтриптамина, или ДМТ, на человека, «...опыт, переживаемый добровольцами, находящимися под сильным воздействием психоделиков, был удивительно схож с опытом тех, кто практиковал традиционную восточную медитацию» [Страссман 2011].

Первым научным трудом, в котором описывается воздействие на психику человека психоактивных растений, принято считать «Наркотические возбуждающие вещества и человек» немецкого натуралиста Эрнста фон Бибры [Bibra 1855]. В 1886 г. берлинский токсиколог Луис Левин опубликовал первое фармакологическое исследование о южном растении — *каве* [Lewin 1998: 179–186], а впоследствии и первое систематическое исследование кактуса пейотота [Lewin 1894], первоначально названного в его честь. Это расте-

---

<sup>1</sup> Религиозная община США, возникшая в 1944 г. в штате Оклахома. В этой общине практикуется употребление галлюциногенного кактуса пейотль в кульгово-церемониальных целях.

ние, ставшее сенсацией для европейской науки, использовалось индейцами Мезоамерики и юго-запада США в ритуальных целях. Изучение кактуса пейота, содержащего наиболее сильный психоактивный алкалоид мескалин, способствовало появлению ряда научных трудов и эссе, среди которых «Мескаль: новый искусственный рай» Хэблока Эллиса [Ellis 1898], а также «Интоксикация мескалином» Курта Берингера [Beringer 1969], «Фантастика» Луиса Левина (1924 г.) [Lewin 1998] и статья «Физиологическое действие алкалоида, производного от *anhalonium lewinii*» доктора Вальтера Диксона [Dixon 1899: 69–86]. В подобных исследованиях часто делались выводы о необходимости каждому образованному человеку хотя бы однажды употребить пейот.

Проблема взаимосвязи психического и физического восходит к древнейшим временам. Так, для греков смерть организма была обусловлена прекращением дыхания, так как бытие души в теле они связывали с работой диафрагмы. Китайцы жизненно важным органом считали сердце, обосновывая его связь с сознанием. О взаимодействии психической активности и мозговой деятельности говорил Гиппократ, считавший, что способность человека к восприятию мироздания возможна благодаря деятельности мозга [Гиппократ 2006]. Платон вкладывал в уста Сократа следующие слова: «Чем мы мыслим — кровью, воздухом или огнем? Или же ни тем, ни другим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретут устойчивость, возникает знание?» [Платон 2008: 686]. Аристотель отдавал предпочтение сердцу в качестве «хранителя» души, а мозгу — роль «холодильника» для чрезмерно жаркого сердца. Первым, кто обратил внимание на связь мозга с периферическими нервами (которые соединяют центральную нервную систему с органами и конечностями) был врач Герофил. В XVII в. также продолжался поиск области локализации расположения души. Так, Декарт помещал душу в шишковидную железу (особый вырост между большими полушариями практически в центре мозга).

Открытие химической составляющей мозговой деятельности человека дало возможность рассматривать связь душевных и духовных переживаний с функционированием материального носителя. Один из исследователей связи религиозного опыта с деятельностью мозга Павел Берснев писал: «... мы можем согласиться с точкой зрения, что глубокий мистический опыт, откровения, любые религиозные чувства – лишь эпифеномен возбужденного в специфических зонах мозга» [Берснев 2004]. Открытие, о котором шла речь, имело достаточно серьезные последствия, связанные с использованием наркотических веществ в терапии и появлением возможности для каждого человека изменять собственное сознание с их помощью. Это способствовало распространению «психоделического мистицизма», впоследствии увенчавшегося психоделической революцией, так как считалось, что психоделики наиболее наглядно показывают связь между мистическими переживаниями и воздействием на мозг химического вещества.

Термин «психоделика» получил широкое распространение благодаря исследованиям английских психиатров Хамфри Осмонда и Джона Смитиса, а также деятельности Олдоса Хаксли. Утверждая ценность психоделиков и их способности помогать людям в достижении мистического опыта, Хаксли поднял вопрос об общем названии для этих веществ. В противоположность таким названиям, как «психомиметики» и «галлюциногены», Хаксли предложил использовать название «фанеротим», означающее «делать душу видимой», но Осмонд предложил другое название, которое означало бы совокупность изменяющих сознание препаратов. В письме Хаксли он написал: «Открыть духовные Америки тебе помогут психоделики...» [Стивенс 2003: 98]. Термин «психоделики» (от греч. *psyche* – душа и *delia* – иллюзия) подразумевает вещества, вызывающие психоделические состояния [Елисеев 2007], которые заключаются в изменении обычного, повседневного, восприятия и мышления. Смысл его близок к понятию «молекулярная мистика», сущность которой рассмотрена Ральфом Метцнером [Metzner 1989].

Распространение «психоделического мистицизма», начавшееся в 1960-е гг., непосредственно связано с массовым употреблением

изменяющих сознание психоактивных веществ, прежде всего ЛСД, что способствовало широкому распространению различных религиозно-мистических учений, ориентированных на дальневосточную религиозно-философскую традицию. Это имело немаловажные последствия для теоретиков молодежной контркультуры.

По мнению лидеров контркультуры, испытавших влияние Хаксли, предполагалось, что повсеместное распространение психоделиков приведет к тому, что каждый человек сможет испытать некий «мистический опыт», т. е. достичь особого состояния, сходного с тем, которое было знакомо мистикам различных религиозных традиций. «Психоделический мистицизм», по мнению теоретиков психоделической революции, «приоткрывает дверь» в иные формы существования, помогает понять и познать природу божественного. Согласно мнению профессора Гарвардского университета Тимоти Лири, ставшего одним из главных инициаторов и лидеров психоделической революции, под действием ЛСД полностью меняются приоритеты, ценности, взгляды и модели мышления, мозг становится податливым и расположенным к перепрограммированию. В 75% случаев люди, принимавшие психоделик, получали глубочайшие духовные откровения, от 40% до 94% опрошенных сообщали о встрече с Богом, высшей Силой, или высшей Реальностью [Хофманн]. Более того, Лири и Метцнер проводили эксперименты по использованию психоделиков в целях психологической реабилитации заключенных, и отмечали положительные результаты [Leary, Metzner 1968: 27–51].

Одним из наиболее значительных выразителей психоделического мистицизма является американский антрополог, мистик, писатель Карлос Кастанеда, который в своих произведениях реконструирует традицию нагуализма. Популярность и известность его личности связана с интересом к воздействию психотропных веществ на сознание человека, в частности, мескалина, активного алкалоида кактуса пейот [Hardman 2007: 38–55]. Кастанеда заинтересовался исследованием воздействия психотропных растений в то время, когда использование изменяющих обычное состояние сознания веществ было широко распространено, что было связано с

формированием и развитием «психоделического мистицизма». С открытием ЛСД большая часть американского общества, от членов научного сообщества до представителей субкультур, были заинтересованы в достижении опыта ИСС. Кроме того, увеличивалось количество исследований, посвященных классификациям психоактивных препаратов и проблемам воздействия галлюциногенов на сознание человека. По мнению Кастанеды, публикация его первых работ, посвященных изучению мексиканских «растений силы» была в тот период особенно актуальной. Как пишет исследователь его творчества Норберт Классен, «...первая публикация “Учений дона Хуана” была встречена восторженно как литературной критикой, так и представителями контркультуры, которая в конце шестидесятых годов достигла своего расцвета. Один из теоретиков контркультуры, Теодор Роззак, провел в 1968 г. интервью с тогда еще малоизвестным Кастанедой – и лавина обрушилась. Спрос на “Учения...” был столь большим, что издательство “University of California Press” не могло с ним справиться и передало издание книги большому издательству “Ballantine”. И уже в 1969 году первый тираж Кастанеды был продан в невиданно большом количестве – более 300 000 экземпляров» [Классен 1999].

В ранних работах Кастанеды прослеживается концепция трансформации сознания посредством изменяющих восприятие веществ, последовательно отражающая идеологию контркультуры 50-х – 70-х гг. XX в. В более поздних произведениях, однако, он отводит психоделикам второстепенное значение и развивает идею изменения сознания посредством духовных техник. Несомненно, в раннем творчестве Кастанеда поддерживает господствующую идею важности употребления изменяющих обычное состояние сознания веществ, необходимых для трансформации привычных стереотипов механизированного стандартизованного общества. Он пишет: «...в то время учение дона Хуана начало серьезно расшатывать мою “идею мира”. Я стал терять общую для всех нас уверенность в том, что реальность повседневной жизни является навсегда чем-то навсегда гарантированным» [Кастанеда 2002а: 182]. Для Кастанеды психоделики «...должны были помочь, образно говоря, цементи-

ровать части описания, которое я не был способен воспринять иначе. Мое стремление держаться за свою стандартную версию реальности делало меня почти слепым и глухим к целям дона Хуана. Поэтому необходимость использования психотропных растений диктовалась только моей нечувствительностью» [Кастанеда 2002б: 434]. Данные мысли вполне отвечали требованиям духа времени, когда происходило повсеместное изучение воздействия психоделиков на сознание, а также и их употребление с целью изменения привычного взгляда на мир, трансформации пространственно-временных характеристик повседневной картины мира и освобождения от социального давления.

Кастанеда осмысливает роль психоделиков даже в сфере воспитания. Называя пейот Мескалито Кастанеда пишет: «Он обучает нас тому, как правильно жить, он помогает и защищает тех, кто его знает. Та жизнь, которую вы, ребята, ведете, — это не жизнь. Вы не знаете, какое счастье — действовать сознательно» [Кастанеда 2002г: 234]. Более того, по его мнению, именно многочисленные эксперименты с «растениями силы» являлись источником формирования системы взглядов «древних толтеков», или исторических тольтеков. «Первый шаг по пути знания Толтеки сделали, поедая *растения силы* из любопытства, от голода или по ошибке. Рано или поздно кто-то из них занялся анализом своих ощущений, поясняет Кастанеда» [Кастанеда 2002в: 14].

Нередко для понимания сущностных характеристик мироздания был необходим сдвиг «точки сборки» («орган» восприятия). Самым простым способом для этого было употребление «растений силы», воздействие которых способствовало изменению восприятия привычной картины мира. Использование галлюциногенов Кастанеда также связывает с необходимостью «расшевелить» «тупых», «заторможенных» людей [Кастанеда 2002д: 8]. Эти растения, утверждает он, применяются в самом начале обучения для разрушения рамок, построенных в результате социализации. Кастанеда вспоминает, что учение дона Хуана начало расшатывать его «идею мира» вплоть до потери уверенности в том, что реальность повседневной жизни является чем-то навсегда гарантированным [Каста-



неда 2002г: 182]. Он пишет: «С помощью психотропной смеси он вызывал во мне серию состояний необычной реальности. Главным в таких состояниях — в их связи с тем, что делал дон Хуан, — было качество “неприложимости”. То, что я воспринимал в этих состояниях измененного сознания, было непостижимым и не поддающимся интерпретации средствами нашего повседневного миропонимания» [Кастанеда 2002г: 184].

Однако в более поздних текстах Кастанеда говорит о том, что психоделический опыт не является необходимой ступенью знания, т. е. употребление галлюциногенных растений играет важную роль не для каждого ученика, так как «...есть и такие, кто в них не нуждается» [Кастанеда 2002д: 8]. Развитие его взглядов позволяет поставить под вопрос важность применения психоделиков. Если сначала он писал о них как о предварительном условии видения [Кастанеда 2002г: 184], то в последующих произведениях можно увидеть отрицательное к ним отношение. Употребление психоделиков Кастанеда связывает с прагматической ориентацией современного ему общества на легкое получение духовного опыта. Он утверждает, что «...некое магическое снадобье, способное удалить все, что раздражает тебя, без всяких усилий с твоей стороны, если не считать тех усилий, которые ты затратишь на то, чтобы проглотить эти пилюли. Чем хуже вкус, тем сильнее эффект, — вот девиз европейцев. Ты хочешь результатов: одна порция зелья — и ты исцелен» [Кастанеда 2002а: 125–126]. Кастанеда указывает также на то, что результат длительного употребления этих веществ приносит физический ущерб человеку, что их применение обходится человеку дорого. Он пишет: «Они наносят слишком большой вред телу. Это их недостаток, особенно дурмана» [Кастанеда 2002д: 199].

Таким образом, в нагуализме прослеживается осмысление роли психоделических растений и веществ в сфере мистического открытия. Однако стоит отметить, во-первых, что галлюцинаторные растения были неотъемлемой частью пищи и ритуалов индейцев нагуа, и в целом их использование можно считать приемлемым для шаманов, а во-вторых, «психоделический мистицизм» — явление сугубо западноевропейское, характерной чертой которого является

эгоистический характер. Именно «психоделический мистицизм» отражает присущую западному человеку прагматическую ориентацию в том смысле, что даже в духовной сфере реципиент стремится, не прилагая больших усилий и избегая трудностей, достичь неких «мистических» переживаний.

## ЛИТЕРАТУРА

Берснев 2004 – *Берснев П. В.* Мозг и религиозный опыт // [URL]: [http://files.zipsites.ru/books/uchebniki/bersnev\\_mosg.rar](http://files.zipsites.ru/books/uchebniki/bersnev_mosg.rar). (дата обращения: 20.06.2013).

Бринтон 2008 – *Бринтон Д.Г.* Нагуализм: Исследование фольклора и истории американских индейцев // [URL]: <http://lib.rus.ec/b/229601/read>. (дата обращения: 21.03.2013).

Гиппократ 2006 – *Гиппократ.* О природе человека. М., 2006.

Елисеев – *Елисеев В. А.* Психоделики // Клиническая психология. Словарь. <http://slovari.yandex.ru/~книги/Клиническая%20психология/-Психоделики>. (дата обращения: 21.03.2013).

Кастанеда 2002а – *Кастанеда К.* Активная сторона бесконечности // *Кастанеда К.* Активная сторона бесконечности. Колесо времени. М., Киев, 2002.

Кастанеда 2002б – *Кастанеда К.* Путешествие в Икстлан // *Кастанеда К.* Учения дона Хуана. М., 2002.

Кастанеда 2002в – *Кастанеда К.* Огонь изнутри // *Кастанеда К.* Огонь изнутри. Сила безмолвия. Искусство сновидения. М., Киев, 2002.

Кастанеда 2002г – *Кастанеда К.* Отдельная реальность // *Кастанеда К.* Учения дона Хуана. М., 2002.

Кастанеда 2002д – *Кастанеда К.* Сказки о силе // *Кастанеда К.* Сказки о силе. Второе кольцо силы. Дар Орла. М., Киев, 2002.

Классен 1999 – *Классен Н.* Мудрость толтеков в новой эпохе // [URL]: <http://lib.rus.ec/b/205776/read>. (дата обращения: 20.03.2013).

Платон 2008 – *Платон.* Федон // *Платон* Диалоги. Книга первая. М., 2008.

Смит 2006 – *Смит Х.* Имеют ли психоделики религиозное значение? // Пути за пределы эго / Под. ред. Р. Уолша, Ф. Воон. М., 2006.

Стивенс 2003 – *Стивенс Дж.* Штурмья небеса: ЛСД и американская мечта. М., 2003.

Страссман 2011 – *Страссман Р.* ДМТ – молекула духа // [URL]: <http://www.padabum.com/x.php?id=7713>. (дата обращения: 21.03.2013).

- Хаксли 2002 – *Хаксли О.* Двери восприятия. Рай и ад. СПб., 2002.
- Хофманн – *Хофманн А.* ЛСД – мой трудный ребенок // [URL]: <http://www.bookssite.ru/lib/phylos/LSDMYBAB.rar>. (дата обращения: 21.03.2013).
- Beringer 1969 – *Beringer K.* Der Meskalinrausch: Seine Geschichte und Erscheinungsweise. Springer, 1969.
- Bibra 1855 – *Bibra E. F. von.* Die narkotischen Genussmittel und der Mensch. Nürnberg: Verlag von Milhelm Schmid, 1855.
- Dixon 1899 – *Dixon W. E.* The physiological action of the alkaloids derived from Anhalonium Lewinii // The Journal of Physiology. 1899. September, 18. Vol. 25. P. 69–86.
- Ellis 1898 – *Ellis H.* Mescal: a New Artificial Paradise // Contemporary Review. 1898, January. No. 73. P. 130–141.
- Hardman 2007 – *Hardman Ch.* «He may be lying but what he says is true»: the sacred tradition of don Juan as reported by Carlos Castaneda, anthropologist, trickster, guru, allegorist // The invention of sacred tradition / Ed. by J. R. Lewis, O. Hammer. New York: Cambridge University Press. 2007. P. 38–55.
- Leary, Metzner 1968 – *Leary T., Metzner R.* Use of Psychedelic Drugs in Prisoner Rehabilitation // British Journal of Social Psychiatry. 1968. Vol. 2. P. 27–51.
- Lewin 1894 – *Lewin L.* Über Anhalonium lewinii und andere cacteen: Zweite mittheilung. Leipzig, 1894.
- Lewin 1998 – *Lewin L.* Phantastica: a classic survey on the use and abuse of mind-altering plants. Rochester, 1998.
- Metzner 1989 – *Metzner R.* Molecular Mysticism: The Role of Psychoactive Substances in the Transformation of Consciousness // [URL]: <http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/metzner.htm>. (дата обращения: 21.03.2013).

## ИЗМЕНЕННОЕ СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ И ВЕЛИКОЕ АЛХИМИЧЕСКОЕ ДЕЛЕНИЕ

Проводя интерпретацию символов и смыслов алхимических трактатов, я пришла к выводу, что процесс алхимического праксиса представляет собой совмещение, интеграцию двух взаимосвязанных факторов: алхимического воображения и приемов теургии. Причем алхимическое воображение — это отточенный навык «созерцания образов», а теургия — обладание доступом к определенному спектру божественных эманаций. Взаимосвязь этих факторов в процессе Великого Делания — прямая: человек, способный созерцать образы, получает возможность увидеть божественные эманации, без чего теургический акт невозможен.

Не подлежит сомнению, что человек, совершающий алхимический праксис, находится вне базисного состояния сознания (БСС), которым «считается обычное состояние сознания» [Тарт 2006: 65]. Во время этой процедуры он перемещается в дискретное измененное состояние сознания (ДИСС), новую систему, «со своими уникальными свойствами и измененной структурой» [Там же].

Ч. Тарт отмечал, что «для порождения ДИСС требуются две базовые операции, успешное осуществление которых ведет от БСС к ДИСС. Первая состоит в применении к БСС тех или иных *разрушительных сил* — психологических и / или физиологических, нарушающих стабилизирующие БСС процессы посредством либо вмешательства, либо отвлечения от них энергии внимания — сознания и других энергий» [Тарт 2006: 65–66]. Вторая базовая операция заключается в том, что «начинают действовать *формирующие силы* — психологические или физиологические воздействия, которые собирают структуры (подсистемы) в новую систему, на достижение которой направлен процесс. Чтобы новая система (ДИСС) могла существовать определенное время, она должна создать собственные стабилизирующие процессы» [Там же: 66].

Если применить описание этих базовых операций к алхимическому праксису, то первая базовая операция, очевидно, это — состояние алхимического воображения, характеризующееся несколькими особенностями: 1) Различение вещей происходит не только визуально, но и мысленно, неся в себе полную уверенность в его смысловом значении. 2) Имеет место целокупное восприятие действительности. 3) Познание происходит через созерцание образов адептом, который находится в состоянии «мышления образами» [Клещевич 2012: 156–157]. Трудно сказать, насколько «разрушительной» для БСС алхимика является эта операция, однако очевидно, что она действительно приводит к отличающемуся от обычного состоянию сознания, поскольку дает возможность воспринимать действительность целостно и голографически объемно.

Второй базовой операцией можно считать процесс теургии, которая несомненно является формирующей силой, «собирающей структуры подсистемы в новую систему, на достижение которой направлен процесс» (см. выше). Несомненно, что взаимодействие с силовым полем, проецирование, а попросту говоря — погружение адепта силового поля внутрь.

Несомненно, процесс теургии, происходящий по стоической формуле сочетания действующего и страдательного принципов, аналогичной алхимической формуле сочетания активного и пассивного принципов, должен перевести структуру сознания оператора в еще более глубокое состояние изменения восприятия. Именно сочетание этих двух компонентов — алхимического воображения и процесса теургии — создает устойчивое состояние, называемое в определенных кругах видением.

Для наглядного примера того, о чем идет речь, обратимся к алгоритму алхимического процесса, расшифрованного на основе двух алхимических трактатов — «Триумфальной колесницы Антимония» Василия Валентина [Василий Валентин 2008: 204–206] и «О разрушении и разложении природных вещей» А. Й. Кирхвегера [Кирхвегер 2009: 105–117]. Ни в одном из этих произведений не дается исчерпывающей информации о протекании алхимического процесса, как это и характерно для алхимических трактатов. Васи-

лий Валентин в своем трактате вводит читателя в лабиринт значений и смыслов стадий Великого Делания, очевидно, с единственной целью – скрыть от читателя теургическую сущность процесса. Он переставляет местами эти стадии, раскрывая, однако, через несколько абзацев, их истинный смысл для тех, кто кое-что уже понял и проявил настойчивость. Таким образом, здесь мы не найдем четкой последовательности операций. Однако, присовокупив к материалу Василия Валентина информацию, почерпнутую из выше-названного трактата А. Й. Кирхвегера, где этапы Делания изложены последовательно, мы получим логически непротиворечивую цепочку цепочку последовательности процедур.

Вот как это выглядит в сводной таблице:

| Этапы Великого Делания по А. Й. Кирхвегеру   | Этапы Великого Делания по Василию Валентину            | Смысл процедур по Василию Валентину  |
|--|--|--|
| 1. «Летучее приходит к нам на землю»: получение воды, содержащей семя или сперму универсума. | 1. Сублимация  | 1. Молитва и созерцание. Через призыв придет все остальное.                          |
| 2. Гниение – разложение – растворение.   | 2. Гниение.  | 2. Приготовление (препарирование).   |
| 3. Сепарация.  | 3. Дистилляция (подавление).                           | 3. Поиск нарушений (поиск центра нарушения и его подавление).                        |
| 4. Кальцинация.  | 4. Кальцинация.  | 4. Природа освобождает и разрушает свою плоть.                                       |
| 5. Ректификация.   | 5. Реверберация <sup>1</sup> (циркуляция; настаивание) | 5. Истинное приготовление (получение Лекарства; наблюдение за процессом в действии). |
| 6. Коагуляция  | 6. Соединение (конъюнкция).                            | 6. Реставрация.  |

---

<sup>1</sup> Реверберация (от латинского слова *re-verberatus*, «повторный удар») – это процесс продолжения звучания после окончания звукового импульса или колебания.

Таким образом, мы получаем следующую последовательность операций, выраженную негерметическим языком:

1. В состоянии медитации («созерцание» у Василия Валентина) происходит призыв божественных эманаций.

2. Божественные эманации проникают внутрь души человека («через призыв придет и все остальное»). Происходит приготовление, препарирование, т. е. подготовительный этап, в процессе которого эманации постепенно погружаются в душу, создавая эффект ее порчи – гниения.

3. Под воздействием эманаций идет поиск нарушений, их центра и его подавление.

4. Природа освобождает и разрушает свою плоть.

5. Наблюдение за процессом в действии. Истинное приготовление. Получение Лекарства.

6. Реставрация первоначального (здорового) состояния организма.

Таким образом, мы получили последовательность и смысл операций, применяемых в процессе алхимической практики во всей ее полноте. Эта последовательность не только подтверждает теургизм алхимического праксиса, но и происхождение практики воображения алхимиков от «непосредственного усмотрения» и семиозиса стоических философов. Этапы этой работы, проводимой в ДИСС, приведены в «Триумфальной колеснице Антимония» Василия Валентина [Василий Валентин 2008: 204].

Он пишет: «Пусть первым пунктом нашего наставления будет молитва, которая также представляет собой, и названа нами заклинанием Бога» [Basil Valentine 1678: 4]. Далее: «Следующее по порядку после *молитвы* — *созерцание*, под которым я понимаю пристальное внимание к самой работе, что должно быть отмечено особо. [Необходимо обдумать], в чем состоят *обстоятельства* какой-либо вещи, что такое *материя*, что — *форма*, откуда проистекают ее действия, откуда она получает влияние и внедрение, что произведено *звездами*, сформировано *элементами*, произведено и усовершенствовано тремя *принципами*. Также [необходимо понять], как может быть растворено тело любой вещи, т. е. возвращено в состояние первой *материи*

или первой *сущности* (которую я уже упоминал в других моих сочинениях), т. е. как последняя материя может быть превращена в первую, а первая — в последнюю» [Ibid.: 5]. «*Созерцание*, следующее вторым пунктом нашего наставления, — небесное, и понимается через духовную причину; поскольку обстоятельства и глубина любой вещи не могут быть восприняты никаким иным путем, кроме человеческого духовного размышления. Это созерцание бывает двояким: возможным и невозможным. Последнее состоит из чрезмерных размышлений, которые никогда не приводят ни к результатам, ни к пониманию какой-либо изучаемой формы материи. Как если бы кто-то пытался постигать вечность Высочайшего, что тщетно и невозможно, да и является грехом против Святого Духа — пытаюсь грубо взломать Божественное само по себе — огромное, бесконечное и вечное, и подвергать непостижимый для них Совет божественных тайн человеческому вопрошанию. Другой вид *созерцания* — возможный, и его называют *теорией*. Она рассматривает то, что воспринимается осязательно и взглядом, то, что является частью созданной и переходящей природы. Она постигает, как можно помочь природе и усовершенствовать ее растворением самим по себе; как любое тело может проявить свою скрытую силу, благую или дурную, болезнетворную или исцеляющую; как следует поступить с повреждением и уменьшением; посредством чего, согласно законному основанию, без софистических уверток, чистое может быть отделено от нечистого, разлучено с ним». [Ibid.: 6].

Кратко это можно изложить следующим образом.

После «призывания» божественной силы во время праксиса наступает период «созерцания», которое включает в себя:

- 1) Обдумывание того, что собой представляет материя и форма.
- 2) Определение источника их возникновения.
- 3) Установление причины их возникновения.
- 4) Выработку стратегии действий по возвращению материи и форме их первоначального (лишенного «шлака», несовершенства) состояния.

Далее уточняется способ осуществления созерцания — это «размышление» (медитация). При этом читателю сообщается от-



личие истинного размышления от размышления ложного, — возможного в первом случае, и невозможного — во втором Василий Валентин твердо настаивает на том, чтобы ученик воздерживался от «чрезмерных размышлений», что можно понять, как предупреждение не отвлекаться, а сосредоточиться на предмете медитации.

Сравним изложение процесса созерцания у Василия Валентина и структуру семиозиса. Этим термином «пользовались древнегреческие физиологи, в частности, Гален из Пергама (139—199 н. э.) для постановки диагноза: семиозис означал интерпретацию симптомов. Эллинистические врачи включали в семиозис (1) то, что выступает как знак; (2) то, на что указывает знак или к чему он отсылает (десигнат); (3) воздействие, в силу которого данный предмет оказывается для интерпретатора знаком (интерпретанта)» [Усманова 2007: 512]. Если мы сравним два эти алгоритма, то поймем, что они описывают один и тот же процесс.

Иными словами, 1) рассмотрение «обстоятельства какой-либо вещи», или того, что представляет собой материя и форма, аналогично рассмотрению того, что выступает как знак; 2) определение того, «откуда проистекают ее (вещи) действия, откуда она имеет влияние и внедрение...», аналогично усмотрению того, на что указывает знак, к чему он отсылает; 3) установление, причины возникновения обстоятельств: то, что произведено звездами, сформировано элементами, тождественно усмотрению воздействия, в силу которого данный предмет оказывается для интерпретатора знаком.

Однако Василий Валентин (как истинный врач, о чем он неоднократно упоминает в своих трактатах) идет дальше этих пунктов и приходит к на выработке стратегии действий по возвращению материи и формы первоначального состояния (лишенного «алхимического шлака», несовершенства). Все это говорит о том, что алхимические теургические практики происходят от той совокупности традиционных знаний, которыми обладали в древности сначала шаманы, затем — вышедшие из их среды жрецы, маги, кузнецы, металлурги, химики, фармацевты, врачи. Все они в силу специфики своей работы должны были проделать описанный выше алго-

ритм мероприятий, чтобы вынести суждение о предмете своего творчества или ремесла. Этот алгоритм, в свою очередь, они хотели защитить от непосвященных, используя символы и образы. Причем эти символы выполняли не только защитную роль: в силу своей образности они способствовали лучшему запоминанию учениками (избранными) и создавали возможность передачи знания следующим поколениям.

Из всего вышеизложенного можно сделать вывод, что состояние сознания, в котором проводилось Великое Делание, имеет отношение, с одной стороны, к ДИСС, а с другой, показывает, что: 1) «трансовость» оперативного состояния магических процедур в литературе значительно преувеличена, поскольку действовать и принимать решения в рамках состояния семиозиса, находясь в трансе, проблематично, и 2) по всей вероятности, есть основание считать, что во многих эзотерических практиках должны присутствовать два фактора, которые действительно способны изменять состояние сознания по сравнению с базовым. Первый фактор — это способность созерцать «невидимое» (подобно алхимическому воображению), второй — теургия, т. е. обладание доступа к специфическому энергетическому полю, свойственному каждой определенной традиции в отдельности; в случае с алхимией — это доступ к химически чистой энергии огня, именуемой алхимиками Духом Меркурием<sup>1</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

Василий Валентин 2008 — *Василий Валентин*. Алхимические трактаты / Пер. с нем. В. фон Эрцен-Глерона. Киев, 2008.

Кирхвегер 2009 — *Кирхвегер А. Й.* Золотая цепь Гомера / Пер. В. фон Эрцен-Глерона. Киев, 2009.

Клещевич 2010 — *Клещевич О. В.* Об «Огне» Платона и Василия Валентина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. Вып. 4. С. 113–116.

---

<sup>1</sup> Подробнее о Духе Меркурии как о химически чистой энергии огня см.: [Клещевич 2010].

Клещевич 2012 – *Клещевич О. В.* Заметки о сложностях герменевтики алхимических текстов // Информационное обозрение московской логи О. Т. О. ИО ПАН. 2012. № 7. С. 141–174.

Тарт 2006 – *Тарт Ч.* Системный подход к сознанию / Пер. с англ. М. Папуша, Е. Поле, К. Андреевой // Пути за пределы «эго» / Под ред. Р. Уолша и Ф. Воон. М., 2006. С. 62–68.

Усманова 2007 – *Усманова А. Р.* Семиозис // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Минск, 2007. С. 512–513.

Basil Valentine 1678 – Basil Valentine, His Triumphant Chariot of Antimony with Annotation of Theodore Kirkringius. M. D. London, 1678.

## **ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ И ОККУЛЬТНО-МИСТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ**

Актуальность настоящего исследования обусловлена рядом объективных факторов. Во-первых, это благодатная тема для различного рода подвохов и спекуляций. Во-вторых, хотя современный мир вступил в активную фазу секуляризации христианства и господства рационального мышления, именно сегодня наибольшее распространение получают модернизированные и традиционные формы религиозного мистицизма – измененных состояний сознания (ИСС). В-третьих, всеобщая секуляризация выявила тенденцию, при которой наиболее востребованными светским обществом оказались сохранившиеся с древних времен шаманизм, язычество, древневосточные и античные мистериальные культы, а также более близкие к нашему времени каббала и хасидизм в иудаизме, суфизм в исламе, ранневизантийский исихазм в православии, харизматический неомонтанизм в протестантизме и т. д.

Знания, ранее доступные ограниченному кругу людей, аскетам, отшельникам, представителям мистических и оккультных сообществ, в настоящее время доступны практически любому желающему [Козлов 2005: 13]. Сегодня получают широкое распространение различные формы аскезы, психотехники и стремление приобрести всевозможные ИСС. Все это требует тщательного философско-психологического и теологического осмысления.

Согласно исследованиям известного антрополога, профессора Эрики Бургиньон, ИСС и психотехники применяются во всех человеческих обществах. Они известны в различных формах и интегрированы в разнообразные культурные модели, играют разные роли, используются в различных контекстах. «Они представляют характерные типы реакций на определенные изменения в сенсорных, перцептивных, когнитивных, мотивационных и аффективных отношениях между людьми и их опытом – типы реакций, которые

в значительной степени являются культурно смоделированными» [Бургиньон 2009: 410].

Схожей точки зрения придерживается и автор докторской монографии «Психология рефлексии измененных состояний сознания», профессор А. В. Россохин. Под ИСС он понимает «состояния, в которых происходят трансформации семантических пространств субъекта, изменения формы категоризации, сопровождающиеся переходом от социально-нормированных культурой форм категоризации к новым способам упорядочения внутреннего опыта и переживаний» [Россохин 2010: 26].

### *Христианизированные мистические системы*

Интерес к современному возрождению мистических христианизированных систем обусловлен тем, что основой существования таких систем является достижение их последователями различных ИСС. Эти системы имеют общие признаки: а) наличие ИСС, которые характеризуются как «нисхождение святого духа», «контакт с богом», «проявление духа», «святой смех» и т. д.; б) вера последователей в появление у них сверхъестественных способностей (в христианской харизматической (неопятидесятнической) традиции — особых, «святых даров»), особенно если они связаны с мистическими, трансовыми состояниями; в) наличие парабиблейской мифологии об окружающем мире, в которой живут последователи данной системы.

Мифологизм подобного мышления можно отследить по:

а) интерпретации определенных событий в соответствии с учением о богоизбранности («апостолы», «пророки», «божьи помазанные» и т. д.); б) уверенности в собственной избранности, присущей представителям подобных учений; в) передаче ответственности, проявляющейся в перекладывании своих повседневных задач на сверхъестественных покровителей; г) наличие особых техник общения со сверхъестественными силами.

Аналогичные феномены существуют и в других религиозно-мистических системах.

ИСС, возникающие у последователей подобных систем, можно разделить на три основные группы: а) у верующих возникает уверенность в увеличении собственной духовной силы, значимости, возможностей (святыне дары); б) неожиданные изменения мотивации («боговдохновенные» действия, поступки и действия, совершенные под влиянием свыше, подсказки, получаемые от высших сил и т. д.); в) реальном или воображаемом, сверхъестественном «воздействии» верующего на окружающий мир с целью изменения значимых событий.

Однако главным отличием ИСС, достигаемых последователями этих систем, является факт, что такие состояния обычно возникают после соответствующих магических ритуалов, когда проявляется якобы особенное «божье помазание».

Важная особенность подобных общин состоит в том, что они всегда сплочены вокруг харизматичного лидера, который способствует появлению у них необходимых состояний. К таким системам можно отнести и различные группы людей, объединенных по ряду религиозно-мистических, оккультно-мистических, оккультно-технократических и других признаках.

Как правило, религиозно-мистические системы находятся в рамках традиционных религий, например, суфизм в исламе или пятидесятничество в христианстве. В последнее время появляется все больше харизматических систем неохристианского толка. Они практикуют исцеление, говорение на «иных языках» (глоссолалии), коллективные исполнения гимнов для призыва «святого духа», «помазания» и т. д.

### *Психотехническое обеспечение трансформации личности*

В своей книге «Многообразие религиозного опыта» Уильям Джеймс ясно формулирует гипотезу, согласно которой разумное сознание — это лишь одна из форм освоения мира. Несомненно, существуют и другие способы мироощущения. Они отделены от интеллекта тонкой перегородкой. Сегодня мы называем эти иные, «определенные формы духовной жизни» — ИСС. Без них, по мне-

нию У. Джеймса, представление о мире не может быть законченным. Более того, нельзя непогрешимо судить о других реальностях бытия только с позиции разума [Джеймс 1993: 330].

У. Джеймс говорит о мистическом мироощущении и подчеркивает, что все корни религиозной жизни следует искать в мистических состояниях сознания. Он выделяет четыре главных признака, которые служат критерием для различения мистических переживаний.

Первый из них – *неизреченность* [Там же: 329–334]. Иначе говоря, человек, прошедший через мистический опыт, не может доступно изложить собственные ощущения и обретенные впечатления. Специфика мистических переживаний – иная, нежели обычные повседневные впечатления бытия.

Второй признак мистического опыта – *интуитивность* [Там же]. Джеймс подчеркивает, что, хотя эти состояния относятся к сфере чувств, тем не менее, они являются особой формой познания. Человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка. Это своего рода откровения, моменты внутреннего просветления. По мнению Джеймса, непосредственное, интуитивное убеждение таится в глубине нашей души, а логические аргументы – только его поверхностное проявление.

Третий признак – *кратковременность* [Там же]. Мистические состояния не длятся долго. После их исчезновения трудно воспроизвести в памяти их свойства. Однако после многочисленных повторений они способны обогатить и расширить душу.

Четвертый признак мистического опыта – *бездеятельность воли* [Там же]. Мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой-то высшей силы. Как показывают эксперименты, а также многочисленные погружения в ИСС посетителей тренингов по психотехнологиям, мистические переживания обладают вышеуказанными свойствами в полной мере. Это подтверждают также клиенты христианских психологов и душепопечителей, пережившие опыт многочисленных ИСС, в которых они находились до сознательного обращения к Богу.

Чарльз Тарт считает, что, хотя у разных ИСС есть много общего, существуют влияния, отвечающие за их очевидные различия во внешних проявлениях и субъективном опыте. Ссылаясь на различных исследователей, он пишет, что даже при продуцировании определенных ИСС, например, транса, могут происходить сходные базовые процессы, «культуральные ожидания, ролевое исполнение, одобряемые в обществе характеристики, факторы коммуникации, трансферентные переживания» [Тарт: 8]. В таком случае, по мнению ученого, личная мотивация, ожидания (интеллектуальные установки) и конкретные процедуры, задействованные для индуцирования ИСС, работают в полном согласии на создание и формирование уникальных психических состояний.

Эти психические явления также подтверждаются опытом клинической смерти у представителей различных религиозных направлений, переживающих практическое воплощение *своих* верований.

### *Сознательный религиозный опыт*

Общеизвестно, что главной темой проповедей Иисуса Христа было учение о Царствии Божьем, или о Царствии Небесном. В это Царство, по словам Христа, никто не может войти, если не родится свыше от воды (Слова Божьего) и сверхъестественной силы — Духа Святого (Иоан. 3:3–5; Иак. 1:18). Это явление и составляет суть «возрождения» от Бога. В соответствии с новозаветным Писанием, люди, пережившие «духовное рождение», становятся «детьми Божьими». Вследствие опыта соприкосновения со Святым Духом они получают постоянный опыт ИСС, который дает возможность эмпирического познания нематериального мира. Хотя, если опираться на Библию, этот новый опыт, называемый «возрождением», или «рождением свыше», можно назвать возвращением к некогда утраченному в Эдеме «нормальному состоянию сознания» (НСС).

Евангелист Иоанн свидетельствует, что Иисус Христос «пришел к своим (т. е. к евреям — П. П.) и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть



детьми Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились (Иоан. 1:11–13). Отсюда следует, что для «рождения свыше» и получения постоянного, углубляющегося (Рим. 12:1,2) опыта НСС, необходимо уверовать в личность Иисуса Христа. Для этого, исходя из библейского представления о грехе как о независимости от Создателя, нужно покаяться в своем греховном состоянии (Мр. 1:15) и принять Христа как своего личного Господина и Спасителя. Вследствие этого события возрожденный человеческий дух обретает утерянную прежде возможность общения с Богом, и человек получает принципиально иное представление о цели, смысле жизни и посмертном бытии. Также изменяются его картина мира, система ценностей и поведение.

О личностном опыте познания трансцендентного пишет и создатель школы «интегративной психологии» В. В. Козлов: «Правомерно утверждать, что человек познает объект в той мере, в какой он его преобразует в соответствии со своими намерениями и замыслами. Но верно также и то, что субъект способен преобразовывать объект в той мере, в какой он его отображает, понимает и интерпретирует. Понять нечто означает построить модель этого нечто для себя, придать смысл вещам и событиям. Истину, как известно, невозможно познать, в ней надо быть (С. Кьеркегор). Постигание истины представляет собой, по сути, процесс интеграции всех предметных значений, смыслов, позиций и диспозиций мыслящего и действующего человека» [Козлов 2005: 62].

Каждый сознательный христианин — в какой-то мере и богослов, создающий свою теологию сквозь обновленную свыше ценностную призму собственной картины мира. Священное Писание учит: «Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя» (1 Тим. 4:16). Духовность как связь с Богом в христианском понимании проявляется посредством высвобожденного из плена души «золота» человеческого духа [Бурлака 2011: 161]. Это происходит в духовном, или мистическом, делании: самоотверженной молитве, непосредственном общении с Богом в духе, непрестанном общении посредством Слова Божьего — Библии, распознавании посредством воз-

рожденного духа божественного и сатанинского, божественного и дьявольского и т. д.

В библейском мистицизме и духовном совершенствовании человек ставит себя в непосредственную зависимость от Бога. Методы и средства духовного возрастания, различные духовные практики, или формы «делания» помогают ему достигать духовного совершенствования, понимаемого как «обожение» в православии или «сораспятие Христу» в протестантизме. Это объективно познаваемые и переживаемые личностью состояния, осознанное волевое решение двигаться по пути духовного возрастания.

### *Экспансия мистико-окультистских практик в христианство (глоссолалия)*

В христианстве считается, что в природе не существует нейтральных духовных сил. Обращаясь в христианство, некоторые оккультисты зачастую приносят сюда свои практики взаимоотношений с духовным миром. Основоположником таких «духовных практик» в раннем христианстве считается Монтан, бывший жрец богини Кибелы. В оккультно-мистических традициях, пятидесятничестве и его производных человек выступает в качестве медиума. Вследствие определенных техник он повелевает божеством и по своей воле может управлять или же слепо подчиняться голосу «духа» либо другим сверхъестественным голосам, принимая их за божественное проявление.

Именно благодаря пятидесятническому движению термин «глоссолалия» стал сегодня широко известен. Происходит он от двух греческих слов: «glossa» — «язык», и «laleo» — «говорю», т. е. означает «говорение на языках». Под глоссолалией понимается экстатическая речь, не похожая ни на один из обычных языков, но представляющая собой непонятное сочетание звуков, практикуемая среди пятидесятников и харизматиков [Порублев 1995: 68].

Однако само «языкоговорение» имеет гораздо более долгую историю. Согласно «Энциклопедии американских религий», глоссолалия была известна еще в ведической традиции и тибетском лама-

изме [Goodman 1987: 563]. Платон в «Апологии» и диалоге «Тимей», рассказывает об экстатических состояниях известной пророчицы (пифии) из города Дельфы, также говорившей языками [Порублев 1995: 3–6]. Хотя это «говорение» не несло никакого смысла, люди считали его важным для религиозной жизни.

Глоссолалия была частым явлением в дионисийских мистических культах, ее практиковали языческие племена Африки, Индонезии, Японии и острова Борнео, а также жители Гаити, исповедовавшие культ вуду. Кроме того, без камланий на «языках» не обходятся шаманы эскимосов, чукчей, якутов и других северных народностей.

Говорение языками встречалось в истории христианской Церкви среди последователей некоторых еретических учений (например, монтанизм, хлысты), а в настоящее время присутствует у такой псевдохристианской секты, как «Семья» Дэвида Берга [История христианства 2005: 23].

Таким образом, глоссолалию вряд ли можно назвать чем-то новым в истории религии. Скорее можно говорить о ней как о вполне обычном проявлении человеческой религиозности, стремящейся слиться с объектом своего поклонения путем использования экстатических техник. Новизна пятидесятничества состоит лишь в том, что его проповедники выдвинули идею языков как внешнего свидетельства крещения Святым Духом.

Ф. Д. Гудмэн, сравнивающий пятидесятническое «языкоговорение» с глоссолалией африканских, индонезийских и других языческих племен, находит, что говорение на языках, по сути, одинаково во всем мире. В глоссолалии наблюдается ИСС, которое Гудмэн описывает как трансное: «Нечто, происходящее в нервной системе во время состояния транса, заставляет речь распадаться на фразы одинаковой длины. Я полагаю, что состояние транса является причиной навязчивой интонации в глоссолалии; никогда не меняясь, она поднимается на вершину в конце первой трети отдельной части речи и, приближаясь к концу, падает на уровень намного ниже первоначального» [Goodman 1987: 564].

Не следует забывать и то, что пятидесятническая глоссолалия — не столько спонтанное явление, сколько воспринятый образ поведения. Сознательно или бессознательно, люди учатся говорить на «языках», подражая друг другу и следуя инструкциям учителей, которые, в свою очередь, нередко прибегают к обычной симуляции «языков». То есть глоссолалию можно имитировать. Даже после ухода из церкви и отречения от христианской веры этот «дар» может сохраниться. Эта мистическая практика «говорения» была принята частью христиан как действие Духа Святого. Затем она была подхвачена харизматическим «пробуждением», принесшим в современное христианство различные популярные в последнее время среди миллионов людей западного мира мистические методики взаимодействия с якобы духовным, божественным миром. Это может быть так называемый «encounter» или «renewal», общение с «духом Христа», новые ступени «крещения духом», различные трансовые состояния, «дары без возрождения», сверхъестественные откровения и пророчества, «встречи с богом», ясновидение, различные психогипнотические техники и т. д.

### *Выводы*

Переживания мистического опыта в настоящее время стали более доступными не только благодаря широкому употреблению различного рода психоделиков, но и в силу распространения огромного количества психотехник, имевших еще в начале XX века эзотерический характер. Многие исследователи, избравшие предметом научных интересов ИСС, индуцированные психотехниками или некоторыми веществами, сообщают, что их испытуемые обретают нечто, что они называют религиозным, духовным или трансперсональным опытом. Этот вопрос касается и религиозных обществ.

Религиозные обращения, опыт молитвы, видения, «говорения языками» — все это может иметь место при ИСС. Значимость этого опыта лежит в основе религиозных доктрин. Обнаружение и исследование психотехнической культуры, а также различных психоак-

тивных веществ, употребляемых в некоторых религиозных ритуалах, пробуждает и среди теологов интерес к источникам и значению внешних воздействий и психологических механизмов подобного религиозного опыта.

ИСС как система описания ощущений и восприятий развивается (эволюционирует) постепенно, вслед за развитием абстрактного мышления и сверхчувственных религиозных представлений. Она проходит различные фазы своего развития, каждый исторический тип имеет свои особенности и специфику. Гносеологически корнями появления религиозного ИСС и мистического опыта является специфическое, неоднозначное понимание ощущений и восприятий; абстрагирование и гипостазирование определенных ощущений и восприятий; работа воображения и особый эмоциональный настрой человека, влияние различных нефизических сущностей. Современные религиозные ИСС, в отличие от традиционных христианских ИСС, не являются познавательными состояниями и преимущественно находятся на уровне ощущений, реже — на уровне восприятия.

Ссылаясь на известных мистиков и исследователей мистицизма, Тарт пишет: «Созерцание — это неаналитическое восприятие объекта или идеи — неаналитическое, поскольку избавляется от дискурсивных мыслей и делается попытка очистить разум от всего, кроме восприятия объекта внимания. <...> если ей нужно объединиться с Богом, душа должна быть бесплодной и пустой, будто не касалась ее ни одна из этих форм, — замерев в полном забытьи. Этого не произойдет, пока не стерта память во всех ее проявлениях» [Тарт: 16].

Но нельзя не согласиться с Д. К. Бурлакой, считающим, что современная постхристианская культура не отвергает Бога, она его просто не понимает. Она не приемлет скомпрометировавшие себя, застывшие религиозные формы и структуры, якобы исторически представляющие Творца. «Для того чтобы Слово, сеемое Церковью в душах, было услышано, оно должно быть изложено на языке, понятном эпохе. Пятидесятница — это не только историческое событие, но и состояние Церкви в истории, которое не достигается без

творческого усилия со стороны людей. Церковь являет себя в эпохе как продолжающаяся Пятидесятница в той мере, в которой она не перестает говорить миру неведомое ему Слово на языках, которые до времени не были известны самой Церкви» [Бурлака 2009: 283]. Библия повествует, что с определенного времени все человечество находится в греховном состоянии отпадения от Бога, которое считается нормой. Но в первоизданную норму наше сознание приходит только после снятия Христом «покрывала» с разума человека (2 Кор. 3). Только после этого у людей появляется утраченная некогда способность адекватно познавать и воспринимать нематериальный Божий мир.

Подводя итоги краткого экскурса в религиозно-мистическую проблематику, нужно отметить, что у каждого человека, решившего расширить свое осознание за границы профанической жизни, существует огромная палитра выбора. Но существование выбора не означает, что человек может им воспользоваться. К примеру, С. Хоружий пишет, что «Всякий развитый, проработанный род мистического опыта есть порождающее ядро мистической стратегии, или же сценария самоосуществления человека, кратко — определенной антропологии» [Хоружий 1998: 6]. Другой исследователь мистицизма, Нильс Г. Хольм, также считает, что «человек обладает основополагающей способностью переводить свои нужды, желания и различные религиозные устремления в символическую форму» [Holm 1982: 24].

Способность к ИСС является одним из важнейших свойств человеческой психики, формирующим многие аспекты современной культуры. Существуют и многочисленные социальные институты, окультуривающие мистический опыт и интегрирующие его в повседневную жизнь. Наличие ИСС — это также необходимый фактор существования религии, поскольку опыт таких состояний является источником религиозного чувства и веры. Потребность в ИСС реализуется также и за счет возникновения значительного числа харизматических систем — специфического явления, затрагивающего различные аспекты жизнедеятельности современного общества.

## ЛИТЕРАТУРА

Библия 2006 – Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Минск: ПРИНТКОРП, 2006.

Бургиньон 2009 – *Бургиньон Э. В.* Измененные состояния сознания/ Измененные состояния и культура. Хрестоматия / Автор-составитель О. В. Гордеева. М., СПб. и др: Питер, 2009. С. 29–61.

Бурлака 2009 – *Бурлака Д. К.* Метафизика культуры. СПб.: РХГА, 2009.

Бурлака 2011 – *Бурлака Д. К.* Мышление и откровение. СПб.: РХГА, 2011.

Джеймс 1993 – *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

История христианства 2005 – История христианства. Учебное пособие. Одесса: ХГЭУ, 2005.

Козлов 2005 – *Козлов В. В.* Психотехнологии измененных состояний сознания. 2-е изд., испр. и доп. М.: Институт психотерапии, 2005.

Павлюк 2010 – *Павлюк П. А.* Окультизмная интервенция в христианство // [URL]: [www.liveinternet.ru/users/pavlyukua/post124179223](http://www.liveinternet.ru/users/pavlyukua/post124179223).

Порублев 1995 – *Порублев Н. В.* Феномен глоссолалии. Мельбурн, 1995.

Россохин 2010 – *Россохин А. В.* Рефлексия и внутренний диалог в измененных состояниях сознания: Интерсознание в психоанализе. М.: Когито-Центр, 2010.

Тарт – *Тарт Ч.* Измененные состояния сознания // [URL]: [http://www.koob.ru/tart/altered\\_states\\_of\\_consciousness](http://www.koob.ru/tart/altered_states_of_consciousness). (дата обращения: 10.01.2013).

Хоружий 1998 – *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.

Goodman 1987 – *Goodman F. D.* Glossolalia // The Encyclopedia of Religion / Ed. by M. Eliade. Vol. 5. New York: Macmillan Publishing House, 1987. P. 562–568.

Holm 1982 – *Holm N. G.* Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction // Religious Ecstasy. Scripta a Instituti Donneriani Aboensis XI. Stockholm, 1982. P. 7–26.

## **ПСИХОТЕХНИКИ В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ И. В. ГЁТЕ**

Гете и психотехники: мимо этой темы не прошел ни один серьезный исследователь его творчества. Видные отечественные германисты — В. Ф. Асмус и А. А. Аникст, В. М. Жирмунский и Н. Н. Вильмонт, И. И. Канаев, А. В. Гулыга и А. В. Михайлов, а до них эрудиты Эмилий Метнер и Андрей Белый — все они, так или иначе, касались ее. Между тем вопрос о психотехниках Гете был еще на заре XX века поставлен Рихардом Майером<sup>1</sup>, сетовавшим на сложность вычленения «психотехник», зачастую неосознаваемых, из всего комплекса личностных качеств Гете. В когорте пишущих о первом поэте Германии хотелось бы выделить и маститую Катариону Моммзен, защитившую диссертацию на связанную с Гете тему еще в 1956 г. [Mommssen 1960] и вскрывшую магически-восточную подоплеку мировоззрения Гете.

Вначале мы рассмотрим предпосылки психотехник Гете, потом их специфические особенности, а затем перейдем к описанию тех результатов, к которым эти техники привели.

Известно, что Гете, начиная с самого раннего возраста, увлекался мистическими учениями. Судьба в этом отношении шла ему навстречу: с самого раннего возраста Гете были доступны редкие и дорогие издания сочинений Веллинга, Парацельса, Василия Валентина, а также «Золотая цепь Гомера» [Goethe 1908: 363 (II. 8)]. И это выгодно отличало его от многих современников, интересовавшихся оккультизмом. Примечательно, что даже Новалис, имея родственника в лице будущего прусского канцлера (Карл Август князь фон Гарденберг, 1750–1822), далеко не всегда мог добыть нужные книги.

---

<sup>1</sup> Майер говорит о «внутренней» технике, противопоставляя ее «внешней». В немецком языке «внутреннее» — почти синоним психического. Это очень удобно, так как наличие противопоставления можно порой очень эффектно обыгрывать [Meyer 1893: 168].



Начиная с самого детства, Гете всегда стремился извлечь из прочитанного какую-либо практическую пользу и еще в юности создал целую алхимическую лабораторию. Болезненно реагирующий на внешние раздражители [Seiling 1902: 293], он хотел с помощью духовных упражнений выработать у себя нечто вроде противоядия: преодолеть боязнь высоты, а также научиться выносить резкие звуки [Goethe 1908: 397 (II. 9)]. А по словам иерофанта египетских мистерий, стойкость — это первое требование, предъявляемое к неопиту [Christian 1870: 131–133]. Все это, тем не менее, несколько напоминает упражнения бойскаутов. Не случайно описание упражнения юного Гете в стоицизме приведено в качестве примера в книге, посвященной детской и подростковой агрессивности [Гутгенбуль 2000: 139–141]. В автобиографических сочинениях Гете рассыпаны и другие свидетельства психотехнических знаний: например, созерцающий открывшийся перед ним вид сверху, Гете замечает, что созерцание панорамы благотворно для нашего внутреннего состояния. И напротив, вид ущелья способен довести человека до самоубийства [Wolf 1962: 142]. Созерцание изумруда полезно для зрения. Кроме того, понимая, насколько благотворное значение для души могут иметь мудрые изречения и насколько они неотделимы от формы, в которой изложены, Гете с детства усвоил привычку заучивать, словно мантры, начальные фрагменты классических текстов.

Качественно новым уровнем отличается техника визуализации, примененная Гете во время его итальянского путешествия. Едва судно, на котором находились Гете и его спутники, отошло от берега, как на море образовался полный шторм. Течение стало сносить корабль прямо на скалы, что угрожало гибелью судну. Матросы, готовясь к худшему, уже приготовили багры, чтобы с их помощью отсрочить катастрофу. Гете спустился в каюту и, погрузившись в дремотное состояние, стал мысленно представлять Иисуса, застигнутого с учениками бурей в Тивериадском море, воспроизводя в памяти хорошо знакомую ему медную гравюру работы М. Мериана. Через некоторое время подул ветер, и опасность миновала. Гете считает должным подчеркнуть, что его охватило некое блаженное

состояние, резко контрастировавшее с состоянием команды и пассажиров, охваченных паникой [Goethes' Werke 1887–1919, I. 31: 232 (16.05.1787)].

Уже здесь проявляется как свойственный Гете медиумизм, так и его потребность в наличии технического приспособления, своего рода лупы (а еще лучше — чужого глаза), способствующего усилению визуализации. Гете даже писать советует на готовые сюжеты (чтобы семя сочинителя упало уже на удобренную почву) [Eckermann 1982: 42 (18.09.1823)]. Нострадамус, к книге которого обращается Фауст в поэме Гете, глядел в таз с водой. Гете обращается к гравюрам Маттеуса Мериана (1593–1650), который не только отличался набожностью, но и черпал свою религиозность непосредственно из евангельских текстов, вне официальной церкви, к которой он относился с недоверием. Таким образом, его гравюры, составившие эпоху в немецком полиграфическом искусстве, были плодом целой жизни медитации на сюжеты из Священного Писания. Можно с определенной долей уверенности утверждать, что образы, рожденные под резцом Мериана, стали непосредственным продолжением его религиозного чувства, что он нашел им адекватную форму.

К. Моммзен считает, что Гете был прежде всего рассказчик сродни народному сказителю, унаследовавший это дар от одного из выходцев с Ближнего Востока [Mommsen 1960: 22]. Восточные сказители способны полностью завладевать вниманием слушателей, погружая их в магическую атмосферу своего вымысла. По свидетельствам современников, Рудаки творил своим словом настоящие чудеса [Кондырева 1991: 57].

Однако на первое место среди способностей Гете следует поставить его медиумический дар, благодаря которому он мог, посмотрев картины какого-либо художника, видеть потом окружающую действительность глазами этого последнего [Goethes Werke 1887–1919, I. 30: 132 (8 октября)].

Трудно сказать, не подавлял ли столь выраженный медиумизм Гете его личность. Гений светит внутренним светом: «strahlt eigenes Licht aus» [Schopenhauer 1890, X: 80]. На практике это означает, что

гений способен черпать из книг, а не из окружения. Подобно Макиавелли, он идет в кабинет как в храм. Его мотто: книги победили людей [Конрад 1972: 488]. А зависимость Гете от окружения поражает; иногда она приобретает патологические черты [Chamberlain 1932: 114]. Окружение, впрочем, шло ему навстречу. Если Гете своего бытописателя Эккермана величал усердным муравьем («*zusammenschleppende Ameise*») [Ibid.: 125], то, по мнению Чемберлена, другой близкий друг Гете, Майер, настолько сроднился с ним, что превратился в подобие его органа («*fast als ein Organ Goethe's zu betrachten ist*») [Ibid.: 124]. Вспомним, что Гете, потомок Лукаса Кранаха-старшего, происходил от последнего по *женской* линии. Следуя опять-таки Шопенгауэру, можно предположить, что Гете унаследовал от своего великого предка не темперамент, а гениальный *интеллект* («*Erbteil von Mutter*») [Schopenhauer 1890, V: 239], играющий (по Шопенгауэру) чисто служебную роль («*Werkzeug zum Dienste des Willens*») [Ibid. V: 242]. Гениям часто свойственно чувство протеста. Гете же воспринимал судьбоносные встречи как откровение, явление божества [Chamberlain 1932: 33]. Оставаясь на позициях чистой креативности, трудно понять, как Гете мог включать в свои творения целые куски из чужих сочинений, ничего или почти ничего в них не меняя [Ibid.: 124], или как могло случиться, что стихотворения Гете нельзя отличить от стихов его друга Ленца [Анисимова 2003: 103].

Еще одна существенная черта Гете как личности — это так называемое *предметное* мышление. Чтобы понять, о чем, собственно, идет речь, следует обратиться к заметке самого Гете, который поясняет, что между его восприятием и предметом нет «зазора» [Goethe 1858, XL: 444]. Надо сказать, что Гете пользуется немецкой калькой французского слова «объект», и это вносит некоторую неясность. По-немецки можно сказать, как «беспредметная (т. е. абстрактная) живопись», так и «беспредметная (в смысле беспочвенная) ревность». На наш взгляд, мы наиболее приблизимся к пониманию сути мысли Гете, если сочтем, что речь идет не о произвольной игре ума, а о мышлении объективном, т. е. согласующимся с объек-

тивной реальностью. Это как раз то, что Кроули требует от мага<sup>1</sup>. Любопытно, что своим высказыванием, опирающимся на наблюдение антрополога Хайнрота, Гете повторяет одну из основных идей дзэн, выраженных, в частности, в знаменитом письме Такуана (1573–1645) «Об искусстве фехтования» [Такуан 1993: 420].

Виланд, чувствуя Гете, называет его *волшебником* [Schröer 1888: 111], понимая под этим способность воссоздания действительности. Упомянутый выше друг Гете Лафатер, какое-то время неразлучный с ним, называет иллюзионистом любого художника [Lavater 1774–1778, III: 165]. Гете и сам, особенно в первый период своего пребывания в Веймаре и дружбы с Виландом, охотно именуется волшебником [Mommson 1960: 32]. Волшебник, творящий иллюзию реальности, может и «просто» перенести уже существующее явление из одного места в другое. Усердно штудировавший Бруно, Гете, подобно ноланцу, считал землю живым организмом [Brunnhofeg 1886: 250], добавляя, что природа как бы выделила каждому некую порцию, благодаря чему усиление какого-либо органа влечет за собой ослабление другого. Таким образом, между магией креативной и магией заимствования существенной разницы нет. Пожалуй, наиболее остро и даже болезненно проблему магического переноса ощущал Э. Т. А. Гофман, не в силах решить ее. В его крошке Цахесе, облагодетельствованном властью имущими и удостоившегося высших почестей, есть черты Гете. Между тем любой художник в акте творчества становится медиумом, а, стало быть, опустошает, уничтожает, сводит на нет свое окружение. Гофман показывает Цахеса низвергнутым, во всей неприглядной наготе его якобы ничтожества, но это ничтожество разлагающегося трупа: Цахеса там нет. Показательно, что почти та же участь постигла, согласно народной книге, и исторического Фауста [Легенда 1978: 101]. Как и в новелле Гофмана, Гете порой доставались лавры, полагавшиеся другому: он сам и биографы поэта придают преувеличенное значение его встрече с Наполеоном, даже не предложившим Гете сесть, и специально вызвавшим к себе Ви-

---

<sup>1</sup> Человеку, исполняющему свое истинное желание, помогает инерция всей Вселенной [Кроули 1998: 31].

ланда, которого почитал и ценил [Chamberlain 1932: 154]. Гете зачастую прибегает к терминологическому эвфемизму, выражая свою мысль завуалированно, в красивых образах, вроде: «Радуга появляется на темном фоне». Подлинный смысл, вкладываемый в эти слова, сквозит в его замечании, сделанном при созерцании творений Рафаэля: «Испытываемый при этом ужас свидетельствует о *страшной цене* такого совершенства» [Ibid.: 597].

Самое важное для медиума — это получение импульса. Импульс важнее опыта. Это чисто немецкая идея. Гете говорит об антиципации, благодаря которой гениальный творец способен «додумать» действительность, даже и не обладая достаточным для этого жизненным опытом. И приводит пример из собственного творчества<sup>1</sup>. Такой подход лишен произвола. Все события жизни связаны воедино, благодаря чему можно по одной детали восстановить все целое<sup>2</sup>. Так, Кювье мог по одной кости восстановить весь облик доисторического животного.

В Германии Гете получил известность благодаря «Гецу фон Берлихингену». Мировую известность Гете принес «Вертер». Обстоятельства, непосредственно предшествующие публикации этих произведений, были таковы: Еще никому не известный Гете послал черновик «Геца» Гердеру, который на тот момент уже был известным литератором. Гердер отнесся к пьесе начинающего драматурга резко критически, насмешливо, с ядовитой иронией, и уязвленный Гете, отказавшись от переделок, написал все заново. Черновик «Вертера» попал на письменный стол Лафатера. Наконец, драму «Клавиго» Гете послал Клопштоку. Поражает уже сама настойчивость Гете, который, в сущности, был по натуре крайне скрытным. Было бы соблазнительно утверждать, что одаренный необычайно-

---

<sup>1</sup> «Истинный поэт обладает врожденным знанием жизни и для ее изображения ему не требуется ни большого опыта, ни эмпирической оснастки». «Я написал Геца фон Берлихингена, — сказал он, — двадцатидвухлетним молодым человеком и десять лет спустя был сам удивлен: до чего правдиво все изображено» (26 февраля 1824). [Eckermann 1982: 83].

<sup>2</sup> Человеческим характерам — сказал он в другой раз, — присуще некое особое свойство, некая последовательность, в силу которой та или другая основная черта характера как бы порождает множество других [Ibid.].

ми медиумическими способностями, Гете попросту «дурил» или «разводил» маститых литераторов. Те, естественно, просматривали его рукописи, и ничего не подозревая, возвращали их назад. Он же, предвосхищая героя романа Зюскинда «Парфюмер», получив рукопись назад, считывал их энергию, получив тем самым импульсы, которых у него не доставало (как минимум, по мнению Берне и Гейне [Hehn 1887: 159]). Было ли это действие сознательным? Так или иначе, Гете сам признает, что Гердер действовал на него самим почерком. (Повторим: Гете, в данном случае, были нужны не советы, а энергические импульсы!) Примечательно, что «Клавиго», по мнению многих, резко отличается от других произведений Гете того времени, написанных, по его собственному признанию, в стиле Гамана и Гердера. А как мы помним, «Клавиго» был послан Клопштоку, и, соответственно, полученные импульсы должны быть иными. В любом случае, в процессе такого считывания больше здравого смысла, чем в чтении посланий умерших, а на возможности этого как раз и настаивал гремевший на всю Европу швейцарский пастор и физиогномист Иоганн Каспар Лафатер. Рекомендации и наставления Лафатера касательно общения с духами посредством автоматического письма [Lavater 1858: 48] должны были быть хорошо известны Гете<sup>1</sup>.

Наиболее ярко медиумическая способность Гете проявилась в случае с так называемым «Фрагментом о природе», до сих пор заводящим в тупик исследователей<sup>2</sup>. Очевидно, что художественный

---

<sup>1</sup> Витавшие в Веймарской атмосфере идеи общения с духами были столь сильны, что на какое-то время поколебали даже стойкие просветительские позиции Виланда [Ermattinger 1933: 242].

<sup>2</sup> В письме (3.03.1783) своему другу К. Л. фон Кнебелю Гёте однозначно отрицает авторство фрагмента и не менее категорично отказывается назвать автора [Goethes Briefe 1984: 171]. Последнее не смутило И. И. Канаева, который, со ссылкой на упомянутое письмо, называет автором Г. Х. Тоблера [Канаев 1970: 151]. Создается впечатление, что Канаев письмо не читал. По прошествии 19 лет со времени выхода в свет монографии Канаева, К. А. Свасьян утверждает обратное, зато добавляет красок: «Гёте <...> воспел однажды (мир — *H. C.*) в порыве дифирамбического восторга» [Свасьян 1989: 22]. Все это немного напоминает басню о подслеповатых конфуцианцах, которые, чтобы продемонстрировать остроту своего зрения, описывая увиденное, называли несуществующие детали. Впрочем, что немцу — диван, то русскому — тахта («Как Гёте на свою тахту / В Веймаре убежал от прозы» [Готье 1989:

и интеллектуальный уровень фрагмента, считающегося квинтэссенцией естественнонаучных взглядов Гете<sup>1</sup>, не позволяет приписать его авторство никому из окружения веймарского классика (ни Тоблеру, ни тем более Айнзиделю). На самом деле, написать фрагмент было не под силу и Гете, признававшему это. Но кто-то же написал его!<sup>2</sup> Исследователи оказываются в положении переводчиков, недостаточно знающих язык и вынужденных заниматься подстановками. Критерием объективного подхода может служить стилистический [Hering 1927: 150] анализ текста, приводящий к двум выводам: текст — *переводной* и написан в соответствии с требованиями другой эстетики. Первое утверждение базируется на несоответствии текста особенностям немецкой речи. Эта речь требует *выделения* значимых слов<sup>3</sup>, и в рассматриваемую эпоху грешила риторикой, была барочна, а текст написан параллелизмами и крайне лаконично. Напрашивается сравнение с античным слогом [Ibid 151], однако он ближе всего к нормам китайской эссеистики<sup>4</sup>. Даже его начало с места в карьер напоминает именно китайского классика: «Как он вошел в свой класс...» [Хань Фэй 1958: 218]. Кто же написал этот текст — может быть, заезжий иезуит, проездом из Китая завернувший к Гете? Возможно, что отношения Гете и Дальнего Востока еще ждут не одного серьезного исследователя. В этой связи показателен пример Катарины Моммзен: благодаря ее диссертации стало ясно, что, по прошествии полутора веков неутоми-

---

31]). Поиск предполагаемого автора гимна-фрагмента ведется до сего дня [Noll 2009].

<sup>1</sup> А то и всей литературы («eines der größten Erzeugnisse der Weltliteratur») [Hering 1927: 146].

<sup>2</sup> Никто из исследователей не осмелился даже помыслить, что Гете — просто тихий сумасшедший, и имеет видения. Сойти с ума мог Гельдерлин, Ницше, но только не творец «Фауста» — «немецкой светской библии» [Heine 1856: 58]. Как может призрак надиктовать литературный шедевр — отдельный вопрос.

<sup>3</sup> Это побудило В. А. Жуковского переводить немецкую прозу стихами, с использованием анжамбемана, т. е. интонационной цезуры, которая достигается в стихах путем переноса (буквально «перешагивания») части фразы на следующую строку, несоответствия конца строки и конца фразы: «На вес / Кумир ты ценишь бельвердерский» (А. С. Пушкин). Слово в конце строки выделяется. О свойственной немецкой речи тенденции выделять значимые слова см. [Azzalino 1954: 93].

<sup>4</sup> «Изящный лаконизм его и параллелизмы» [Федоренко 1981: 283].

мого научного поиска гетеведов, огромный и важный пласт творчества Гете, связанный с культурой Ближнего и Дальнего Востока, все еще оставался вне поля зрения исследователей. Почему Гете параллельно с Фаустом намеревался написать драму «Магомет»? Почему он перевел одноименную пьесу Вольтера? Если же, однако, мы имеем дело с автоматическим письмом, перед нами уникальный пример вторжения потусторонних сил в дела земные и соответственно *техники* их привлечения<sup>1</sup>. Ведь этот фрагмент еще со времен Дильтея считается ключевым для понимания всего мировоззрения Гете. Демоническому (как судьбоносному) подвержены, по Гете, в наибольшей степени харизматические личности. Это можно отнести и к знаковым текстам, которые им проникнуты. Представить, что какой-нибудь даос залетел в Веймар, значило бы сделать слишком большую уступку фантастическому. Но смягчим формулировку: это мог быть гениальный заезжий синолог<sup>2</sup>.

Научные поиски Гете увенчались усилиями по созданию даймо-нической техники, которую иначе можно назвать *внутренней* техникой, или психотехникой. Поэтому, когда еще молодой Гете вкладывает в уста Фауста слова о стремлении постичь силу, связующую все явления мира *изнутри*, под ней следует понимать некую психическую составляющую, сродни коллективному бессознательному в терминологии Юнга. Назвав в конце жизни эту силу даймо-нической, Гете подчеркнул ее императивный характер. В отличие от техники в обычном понимании, даймо-ническая техника не ломается, а, наоборот, успешно функционирует всему «вопреки». Мало того, сопровождающий ее, наподобие «выхлопа», «над-лом» (*Lähmung*) служит плечом ее рычага, в качестве противовеса силе

---

<sup>1</sup> По словам Гете, человеческая личность вообще не есть «величина постоянная» или «изолированная» [Holtzhauer 1984: V], и в момент значительного эмоционального подъема в человека может войти высшее сознание [Seiling 1902: 353].

<sup>2</sup> Длительные контакты Гете с наиболее выдающимся сиологом того времени Ю. Г. Клапротом [Mommssen 1985: 32] относятся, по большей части, к более позднему времени [Ibid: 32], однако возникли чуть ли не вслед за написанием гимна в прозе (фрагмента) «О природе», что уже знаменательно. Что-то послужило толчком к их возникновению. Об этом косвенно, но красноречиво свидетельствует относящаяся ко времени написания фрагмента запись в дневнике Гете, где он, обычно столь сдержанный, взывает к основателю китайской цивилизации Вэнь Вану [Ibid: 30].



экзальтации или возбуждения<sup>1</sup>. В отличие от привычной нам техники западного типа, базирующейся на принципе сообщающихся сосудов<sup>2</sup>, даймолическая техника базируется на принципе весов. Ее непреложный характер хорошо выражен в знаменитом библейском изречении: «Мене мене текел упарсин» (Дан. 5:25) («сосчитан, взвешен и расчленен»).

Гете нашел подспорье или созвучие своим идеям в сказочном мире «Тысячи и одной ночи», которые, как показала К. Моммсен, он хорошо знал с самого детства и взял на себя труд полностью перечитать уже в 75-летнем возрасте [Mommssen 1960: 165]. Гете был совсем мальчиком, когда землетрясение в Лиссабоне смутило многие умы, подорвав их веру в теодицею. Нет необходимости говорить, насколько важным коррелятом существующей техники подобная техника могла бы стать именно сегодня, чтобы застраховать человечество от возможных катастроф.

## ЛИТЕРАТУРА

Анисимова 2003 — *Анисимова А. Н.* Гете и Ленц // Гетевские чтения / Под ред. С. В. Тураева. М.: Наука, 2003. С. 98–108.

Готье 1989 — *Готье Т.* Эмали и камни: Сборник / Сост. Г. К. Косиков. На фр. языке с параллельным русским текстом. М.: Радуга, 1989.

Гуггенбюль 2000 — *Гуггенбюль А.* Зловещее очарование насилия. Профилактика детской агрессивности и борьба с ней / Пер. с нем. Н. Скороду-ма. СПб.: Академический проект, 2000.

Канаев 1970 — *Канаев И. И.* Гете как естествоиспытатель. Л.: Наука, 1970.

Кондырева 1991 — *Кондырева Н. Б.* Дозволенная магия // Сад одного цветка: Сборник статей и эссе / Сост. и отв. ред. Н. И. Пригарина. М.: Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 54–64.

---

<sup>1</sup> Так решение Будды оставить этот мир сопровождалось сильным землетрясением [Die Reden 2006: 159].

<sup>2</sup> Нашедшей обоснование в физике Ньютона с ее равномерным пространством и логически вытекающим из этого требованием разности потенциалов для осуществления взаимодействия. В античности и астрологии градиент включен в саму картину мира (Фраза Гераклита «Все течет» предполагает наклон).

Конрад 1972 – *Конрад Н. И.* Ю. Крачковский – востоковед – филолог // *Конрад Н. И.* Запад и восток. Статьи. М.: Главная редакция восточной литературы, 1972. С. 487–491.

Кроули 1998 – *Кроули А.* Магия в теории и на практике. В 2-х кн. Кн. 1. М.: Локид, Миф, 1998. (Коллекция «Сфинкс»).

Легенда 1978 – *Легенда о докторе Фаусте.* М.: Наука, 1978 (Литературные памятники).

Свасьян 1989 – *Свасьян К. А.* Гёте. М.: Мысль. 1989 (Мыслители прошлого).

Такуан 1993 – *Такуан.* Письмо Ягю Тадзиме-но-ками Мунэнори // Дзэн-буддизм. *Судзуки Д.* Основы Дзэн-буддизма. *Кацуки С.* Практика Дзэн / Пер. с англ. Бишкек: Одиссей, 1993. С. 420.

Федоренко 1981 – *Федоренко Н. Т.* Перевод и истолкование текста // *Федоренко Н.* Китайское литературное наследие и современность. М.: Художественная литература, 1981. С. 268–312.

Хань юй 1958 – *Хань юй.* Как он вошел в свой класс // Китайская классическая проза в переводах академика В. М. Алексеева. М.: АН СССР, 1958. С. 218–225.

Azzalino 1954 – *Azzalino W.* Grundzüge der englischen Sprache und Wesensart. Halle (Saale): VEB Max Niemeyer Verlag, 1954.

Brunnhöfer 1886 – *Brunnhöfer, H.* Giordano Brunos Einfluss auf Goethe/Goethe-Jahrbuch // Hrsg. von L. Geiger. 7. Bd. Frankfurt a. M.: Literarische Anstalt Rütten & Loening, 1886. S. 241–250.

Chamberlain 1932 – *Chamberlain H.* Goethe. München: F. Bruckmann AG, 1932.

Christian 1870 – *Christian P.* Histoire de la magie, du monde surnaturel et de la fatalité à travers les temps et les peuples. Paris: Furne, Jouvet et C<sup>ie</sup>, 1870.

Dilthey 1914 – *Dilthey W.* Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes // Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1914. 2. Bd. S. 391–415.

Eckermann 1982 – *Eckermann, J.* Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1982.

Ermattinger – *Ermattinger, E.* Wieland's geistige Welt. Festvortrag, gehalten am 10. Juni 1933 // Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft / Hrsg. von M. Hecker. 19. Bd. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1933. S. 221–244.

Goethe 1858 – *Goethe J. W.* «Bedeutende Fördernis durch ein einziges gestreiches Wort» (1822) // Goethe's sämtliche Werke in vierzig Bänden. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1858. 40. Bd. S. 444–448.

Goethe 1908 – *Goethe J. W.* Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit (Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe). Leipzig: Inselverlag, 1908.

Goethes Briefe 1984 – Goethes Briefe. In 3 Bänden. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1984.

Goethes Werke 1887–1919 – Goethes' Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abtlg. I–IV. 133 Bände in 143 Teilen. Weimar: H. Böhlau, 1887–1919.

Hehn 1887 – *Hehn W.* Goethe und das Publikum // *Hehn W.* Gedanken über Goethe. Berlin: Gebrüder Vortrager, 1887. S. 49–185.

Heine 1856 – *Heine H.* Die Romantische Schule. Amsterdam: M. H. Binger & Söhne, 1856.

Hering 1927 – *Hering R.* Der Prosahymnus «Die Natur» und sein Verfasser // Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft. 13. Bd. / Hrsg. von M. Hecker. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1927. S. 138–157.

Holtzhauer 1984 – *Holtzhauer H.* Goethes Briefe in drei Bänden. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1984. I Bd. S. V–XVI.

Lavater 1774–1778 – *Lavater J. C.* Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. IV Bde. Leipzig und Winterthur: Bei Weidmanns Erben und Reich, und Henrich Steiner und Compagnie, 1774–1778.

Lavater 1858 – *Lavater J. K.* Schreiben eines Seeligen an seinen hinterlassenen Freund über den Zustand der Seele nach dem Tode // Johann Kaspar Lavater's Briefe an Die Kaiserin Maria Feodorowna, Gemahlin Kaiser Pauls I. von Russland über den Zustand der Seele nach dem Tode. Nach der Originalhandschrift herausgegeben von der Kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg. St. Petersburg, 1858. S. 46–49.

Meyer 1893 – *Meyer R. M.* Goethes Art zu arbeiten // Goethe-Jahrbuch / Hrsg. von L. Geiger. 14. Bd. Frankfurt a. M.: Literarische Anstalt Rütten & Loening, 1893. S. 167–195.

Mommsen 1960 – *Mommsen K.* Goethe und 1001 Nacht. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

Mommsen 1985 – *Mommsen K.* Goethe und China in ihrer Wechselbeziehungen. Bern, Frankfurt a. M., New York: Peter Lang, 1985.

Noll 2009 – *Noll V.* Goethes «Naturfragment» // Veit Noll: Zwei Teilnehmende des Weimarer Kulturkreises um Anna Amalia und Goethe in der Zeit von 1775–1785. Aufsätze mit Bezug auf Johann August von Einsiedel (1754–1837) und Emilie von Werthern (1757–1844) zu Goethe und Anna Amalia. Salzwedel: Verlag Egon Wogel, 2009. S. 5–23, 129–131.

Die Reden 2006 – Die Reden des Buddha / In der Übersetzung von H. Oldenberg. Hrsg. und eingel. von A. Bock-Raming. Wiesbaden: Marix Verlag GmbH, 2006.

Schopenhauer 1890 – Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in zwölf Bänden. Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner. Stuttgart: Cotta, um 1890 (Cotta'sche Bibliothek der Weltliteratur).

Schröder 1888 – *Schröder K.* Götz von Berlichingen. Einleitung / Goethes Werke. Achter Teil. Dramen. Dritter Band. Hrsg. von Prof. Dr. K. J. Schröder. Berlin und Stuttgart: Verlag von W. Spemann, 1883. S. 107–114.

Seiling 1902 – *Seiling M.* Noch einmal Goethe und der Okkultismus. // Psychische Studien. 29 Jahrg. Leipzig: Verlagsbuchhandlung von Oswald Mutze, 1902. S. 290–298, 352–360.

Wolf 1962 – *Wolf E.* Macht und Übermacht der Bilder in Goethes Dasein // Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft. 24 Bd. Weimar, 1962. S. 135–157.

**НА ПУТИ К РЕЛИГИОЗНОМУ ЗНАНИЮ: ЗНАЧЕНИЕ  
РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА ДЛЯ СУБЪЕКТА РЕЛИГИОЗНОГО  
ПОИСКА**

Исследование религиозного поиска продиктовано современной религиозной ситуацией, когда «множественность религиозных обоснований интернализируется сознанием как множественность возможностей, между которыми человек может сделать выбор» [Бергер 2003].

К пониманию сущности и детерминант религиозного поиска можно приблизиться через анализ понятия «религия». В этой связи мы разделяем и берем за основу точку зрения современного отечественного философа религии и религиоведа Ю. А. Кимелева, который не только дает определение религии как «отношения человека к божественной реальности», но настаивает на том, что религиозное отношение, т. е. отношение к Богу, в своей целостности есть и познавательное отношение, так как «каждый момент и аспект этого отношения, есть, прежде всего, определенное знание об этой реальности, а также связанное с этим знанием знание человека о мире и о самом себе. Знание инкорпорировано в веру» [Кимелев 1998: 14].

Утверждение о том, что философия религии стремится определить эпистемологический статус инкорпорированного в веру знания, и тем самым установить правомерность доверия к этому знанию, и, соответственно, определить правомерность веры в целом, может быть применено к философскому осмыслению программы религиозного поиска, вербализуемой индивидом. Знание, инкорпорированное в тот или иной религиозный комплекс, проблематизируется субъектом религиозного поиска, который не берет на веру, а, следовательно, подвергает сомнению это знание. Индивид, не обладающий еще религиозной верой, не воспринимает религиозное знание как нечто изначально и безусловно истинное, но рассматривает его подлежащим «процедуре» доказывания оправ-

данности, надежности, истинности содержащихся в нем постулатов. Очевидно, что истинность религиозного знания, необходимая для установления доверия к нему, признается индивидом только благодаря совпадению, созвучию конкретного знания с собственными субъективными смыслами.

Проблематизация знания, инкорпорированного в веру, создает условия для постановки вопроса о том, чем должна определяться приверженность этому знанию. Подходы к решению этого вопроса, существующие в философии и теологии, могут быть обозначены как рационалистический и фидеистический. Рационалистический подход к установлению статуса религиозных верований в философско-религиозной эпистемологии означает, прежде всего, проверку оправданности и надежности, правомерности этого знания посредством апелляции к свидетельствам и аргументативному рассуждению, предполагающему сопоставление доводов в пользу альтернативных систем. Между тем, рационалистический подход, основанный на различении объективного и субъективного моментов религиозной веры, и представляющий собой философизацию давней теологической позиции, восходящей к Августину, не является предметом анализа данной статьи, так же как и ситуация, когда процесс определения истинности религиозного знания носит характер идентификации индивида с религиозной общностью, выступающей транслятором конкретного религиозного знания.

Рассмотрим процесс установления статуса религиозного знания с позиции фидеизма, как утверждения приоритета веры, основанной на Откровении, над разумом. Решение индивидом вопроса об истинности религиозного знания в этом случае решается через религиозный опыт (нередко отождествляемый с измененными состояниями сознания), который в отличие от внешней по отношению к субъекту религиозной доктрины, воспринимаемой и осмысливаемой с помощью рациональных методов, реализуется непосредственно, переживается изнутри при полном отсутствии любого анализа и всякого разумного объяснения.

Введение в широкий научный оборот понятия религиозного опыта связано с опубликованием в начале XX в. работы психолога

религии, профессора Гарвардского университета У. Джеймса «Многообразии религиозного опыта». Позиция самого Джеймса в вопросе о месте религиозного опыта в становлении религиозного мировоззрения индивида представляет собой некий «промежуточный» вариант, далекий от противостояния рационализма и фидеизма. Так, признавая первичность религиозного опыта в становлении мировых религий, Джеймс видит в нем не единственную, но одну из причин индивидуального религиозного обращения, которое образно называет «процессом объединения раздвоенной души» [Джеймс 1910]. В подтверждение данного тезиса Джеймс ссылается на Августина, настаивая на том, что Августин пришел к вере не только через рефлексию и усилия разума, но через пережитый им в период яростных сомнений религиозный опыт. У. Джеймс пишет об обращении Августина: «Однажды он услышал в саду голос, говоривший ему “Sume, lege” (возьми, читай). Он открыл наудачу Библию и прочел текст: “Не в вожделениях и чревоугодии” <...>, который показался ему пророческим. После этого душевная буря улеглась» [Там же].

Значение личного религиозного опыта для религиозного обращения трудно переоценить. Вот как описывает своей религиозный опыт, пережитый в подростковом возрасте во время чтения Евангелия, митрополит Антоний (Сурожский), философ и проповедник, автор многочисленных книг и статей на разных языках о духовной жизни и православной духовности: «Я сидел, читал, и между началом первой и началом третьей главы Евангелия от Марка, которое я читал медленно, потому что язык был непривычный, я вдруг почувствовал, что по ту сторону стола, тут, стоит Христос. И это чувство было настолько разительное, что мне пришлось остановиться, перестать читать и посмотреть. Я смотрел долго; ничего не видел, не слышал, чувствами ничего не ощущал. Но даже когда я смотрел прямо перед собой на то место, где никого не было, у меня было яркое сознание, что тут, несомненно, стоит Христос. Помню, я тогда откинулся и подумал: если Христос живой стоит тут – значит, это воскресший Христос; значит, я достоверно знаю лично, в пределах моего личного, собственного опыта, что Христос

воскрес и, значит, все, что о Нем говорится, — правда» [Митрополит Суражский Антоний]. Эта встреча определила всю последующую жизнь будущего Владыки Антония, который уже в семнадцать лет был посвящен в стихарь для служения в храме Трехсвятительского подворья, единственного тогда храма Московского патриархата в Париже, и с этих ранних лет неизменно хранил каноническую верность Русской православной церкви.

Подчеркнем, что религиозный опыт — довольно емкое понятие. Религиозный опыт может обозначать либо определенный компонент или аспект религиозного отношения, либо само это отношение в его целостности. В первом случае религиозный опыт, как некое непосредственное «живое» отношение, противопоставляемое различным формам непрямого опосредованного отношения к божественной реальности (например, размышлению об этой реальности), выступает как разовое или многократно возникающее состояние. Второй базовый смысл религиозного опыта — это понимание его как целостности религиозной жизни. Примером данного подхода к религиозному опыту может служить исследование традиции исихазма, предпринятое С. С. Хоружим. Исследователь рассматривает религиозный опыт, которым располагает исихазм, не как изолированное эзотерическое явление, но как «общую антропологическую стратегию, цельный образ и метод самореализации человека в его бытийном назначении» [Хоружий 2000: 232]. В целом, и в том, и в другом случае, исследователи ([Андреева 2005; Глуханюк 2004; Самыгин, Нечипуренко, Полонская 1996; Торчинов 1998]) рассматривают религиозный опыт как определенное состояние сознания, всей интеллектуально-эмоциональной сферы, соотносимое субъектом опыта с высшей божественной реальностью.

Способность религиозного, опыта выступать в качестве безусловной, несокрушимой, оправдательной инстанции по отношению к конкретным религиозным традициям или религиозности вообще — не единственная причина столь пристального интереса — не только теологического и научного, но и общественного — к данной сфере человеческой жизни. Другая характерная особенность



религиозного опыта — связь с волевыми усилиями субъекта, возможность его осуществления благодаря инициативе, усилиям самого человека. Анализируя причины распространения новых религиозных движений на рубеже XX—XXI вв., нельзя не обратить внимания на то, что они часто привлекают к себе новых адептов популяризацией тех или иных «психотехник», которые по праву считаются действенным средством изменения сознания человека, его самочувствия и соответствующих физических (соматических) показателей, что в большой мере способствует обретению религиозного опыта.

В заключение подчеркнем, что, несмотря на расхождение путей теологии и философии религии в главном вопросе (о признании божественной реальности), они, безусловно, сходятся в том, что доступ к знанию, содержащемуся в религиозном комплексе (доктрине, опыте, вере), доступен каждому, кто «хочет быть совершенным» (Мф. 19: 21). «Петр не может сам себя обратить, — имеет в виду необходимую для этого благодать Божию лютеранский теолог Д. Бонхеффер, — но сети оставить он может. На такой шаг способен всякий. Для этого у человека есть свобода» [Бонхеффер 2002: 31]. Религиовед и философ Ю. А. Кимелев в свою очередь подчеркивает: «Не следует считать, что лишь верующий человек обладает доступом к религиозному знанию. Скорее дело обстоит таким образом, что человек становится верующим посредством внутреннего опыта и переживаний», возникающих во время освоения религиозного комплекса» [Кимелев 1998: 79].

Безусловно, в теологическом понимании религиозное отношение инициировано самим Богом. Оно сопряжено со знанием, явленным и выраженным в Откровении, то есть знанием о Боге, данном человеку самим Богом. В философском же аспекте «доверие» прежде всего призвано показать характер приверженности «базисному знанию», конституирующему веру — знанию о существовании Бога. Приверженность вере определяется, как это видится философии, признанием эпистемологического статуса религиозного знания, содержащегося в вере. При этом важную роль в принятии

субъектом религиозного поиска решения об истинности религиозного знания играет религиозный опыт.

## ЛИТЕРАТУРА

Андреева 2005 — *Андреева Л. А.* Российские религиозные практики в универсальном контексте: экстатические обряды и действия // *Общественные науки и современность*. 2005. № 3. С. 97–106.

Бергер 2003 — *Бергер П.* Религия и проблема убедительности // *Неприкосновенный запас*. 2003. № 6 (32) // [URL]: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html>. (дата обращения: 03.03.2013).

Бонхеффер 2002 — *Бонхеффер Д.* Хождение вслед / Пер. с нем. Г. М. Дашевского. М.: РГГУ, 2002.

Глуханюк 2004 — *Глуханюк А. А.* Религиозный опыт в культуре современной молодежи России // *Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции*. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 116–118.

Джеймс 1910 — *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта / Пер. с англ. В. Г. Малахеевой-Мирович и М. В. Шик // [URL]: <http://psylib.org.ua/books/james01>. (дата обращения: 03.03.2013).

Кимелев 1998 — *Кимелев Ю. А.* *Философия религии: систематический очерк*. М.: Nota Bene, 1998.

Митрополит Сурожский Антоний — Митрополит Сурожский Антоний. Биография // [URL]: <http://www.mitras.ru/biograf.htm> (дата обращения: 03.03.2013).

Самыгин, Нечипуренко, Полонская 1996 — *Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н.* *Религиоведение: социология и психология религии*. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996.

Торчинов 1998 — *Торчинов Е. А.* *Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998 // [URL]: <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>. (дата обращения: 03.03.2013).

Хоружий 2000 — *Хоружий С. С.* *О старом и новом*. СПб.: Алетея, 2000.

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СНОВИДЕНИЯХ: РЕЛИГИОЗНАЯ, ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНАЯ И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛИ

Сновидение — это, пожалуй, один из самых таинственных и сложных психических феноменов, который можно отнести к естественным (не индуцируемым извне) измененным состояниям сознания. На всем протяжении своей истории люди не переставали размышлять о природе сновидений. Пытаясь объяснить эту часть своей жизни, они формулировали различные «теории сновидений», которые исходили из существующей картины мира и соответствующего взгляда на человека. Менялось мировоззрение, менялись и представления о сновидениях. И вот, на сегодняшний день мы имеем разнообразные «теории сновидений», созданные в рамках различных мировоззрений.

В данной статье будут представлены основные исторические модели представлений о сновидениях, сравнение которых будет основано на ряде критериев:

- *Источник сновидения*: откуда появляются образы и персонажи сновидения?
- *Функция сновидения*: какова цель (назначение) сновидения?
- *Причина сновидения*: что является иницирующим фактором сновидения?
- *Природа сновидения*: как (через какие механизмы) реализуется сновидение?
- *Сновидческие практики (онейропрактики)*: что можно делать со сновидениями и как можно на них влиять?

### *Метафизическая модель*

Древний человек относился к миру сновидений не менее серьезно, чем к миру реальному, и даже более: то, что происходило в сновидении, подчас было гораздо важнее того, что происходило наяву. Это отношение вполне естественно, поскольку люди доверя-

ли всему, что они видели во сне. Возможно, именно сновидения породили первые *метафизические* представления — предположения о том, что за пределами «этого мира» существует некий «иной мир». Стало быть, метафизическая модель представлений о сновидениях — это наиболее ранняя из рассматриваемых нами моделей, которая в целом характеризуется следующим набором представлений.

*Источник сновидения.* Отличительная особенность метафизической модели состоит в том, что источником сновидения здесь является не реальность — физическая или психическая, — а находящийся за ее пределами некий «иной мир»: духовный, трансцендентный, потусторонний, загробный и пр. Источник может в той или иной степени конкретизироваться и даже персонализироваться: божественное существо, высшая сила, ангел, умерший человек, дьявол и пр.

*Функция сновидения.* В рамках метафизической модели можно различить позитивные и негативные функции сновидения, что связано с характерной для религиозного сознания дихотомией. *Позитивная* функция сновидения реализуется в виде некоего «истинного послания» или «полезного воздействия»: знание, благовещение, пророчество, предупреждение, вдохновение<sup>1</sup>; если же говорить о *негативной* функции сновидений, то она реализуется в виде «ложного послания» или «вредного воздействия»: искушение, обман, вторжение злых сил, одержимость и пр. В религиозном сознании сновидения представляют собой одну из наиболее распространенных форм общения человека с Богом, так, например, в Библии, начиная с книги Бытия и заканчивая Откровением Иоанна Богослова, сновидения выступают посредниками между Богом и людьми<sup>2</sup>; предполагается, что большая часть Корана записана со слов

---

<sup>1</sup> Анализируя представления традиционных культур, О. Б. Христофорова называет следующие способы воздействия «духов» на сновидящего: просьба, требование, наставление, благоволение [Христофорова 1998].

<sup>2</sup> Вот два примера. В Ветхом завете Бог говорит: «...если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним» (Числа. 12:6). В Новом завете читаем, как Иосифу во сне явился ангел и сказал: «Иосиф, сын Давид! Не бойся принять Марию, жену твою; ибо родившееся в Ней есть от Духа Свя-

пророка Магомета, которые он услышал во сне. Роль сновидений в буддизме вообще трудно переоценить: например, считается, что последователи Будды, достигшие просветления, могут во сне посещать Будд и получать от них наставления и тексты; точно также большинство иконографических канонов было взято из сновидений наиболее авторитетных адептов буддизма [Рабинович 2011]. Таким образом, функции сновидений выходят за рамки жизни одного человека (сновидящего) и уже касаются судьбы целой группы людей, объединенных одной конфессией, или даже народа<sup>1</sup>. Описаны случаи, когда сновидения некоторых «референтных лиц» выполняли функцию урегулирования внутрикультурных противоречий и тем самым становились источником социальных и культурных инноваций и трансформаций; яркий пример: шаманы Папуа – Новой Гвинеи убедили людей принять христианство, ссылаясь на свои сны о Боге, Иисусе и Святом духе [Там же: 18].

*Причина сновидения.* Необходимость «вмешательства» сил или персонажей «иного мира» в жизнь человека возникает в силу разных причин. Видимо, чаще всего поводом для их «активации» являются действия человека или какой-либо социальной группы, которые так или иначе становятся значимыми для «иного мира». Например, благочестивые действия (молитва, добродетельные поступки и пр.) могут стать причиной вмешательства как «добрых сил» (божественное вдохновение), так и «злых» (дьявольское искушение); неблагочестивые действия (греховные поступки) также могут вызвать «резонанс» в «ином мире» и стать причиной «предупреждающих» сновидений или, напротив, «захвата» спящей души злыми духами. В рамках метафизической модели остается открытым вопрос: всегда ли «высшие силы» вмешиваются по причине каких-либо действий человека (человечества), или они могут инициировать сновидение исходя из своих собственных мотивов?

---

того» (Матф. 1:20).

<sup>1</sup> В качестве примера могут выступить описанные в Библии сны Иосифа (Быт. 37:6–9), сны фараона, растолкованные Иосифом (Быт. 41:17–36), сон о мече Гедеона (Суд. 7:13–14), сон Мардохея (Есф. 1:1; Есф. 10:3), сны Навуходоносора, растолкованные Даниилом (Дан. 2:28–45; Дан. 4:6–25), сон Даниила (Дан. 7).

*Природа сновидения.* Механизм вмешательства «иных сил» в рамках метафизической модели понимается как преодоление границы между двумя мирами. Так, «агент иного мира» просто «проникает» в сновидческую реальность, во-первых, потому что он достаточно могущественен для этого, во-вторых, сама сновидческая реальность рассматривается как потусторонняя, а сновидение — это «путешествие души» в другой мир, и в этом случае речь идет не столько о *вмешательстве* «потустороннего», сколько о *встрече* с «потусторонним». Таким образом, можно выделить два механизма сновидения в рамках метафизической модели: *проникновение* извне внутрь и *выход* изнутри наружу, но в любом случае мы имеем дело с преодолением границы (трансгрессией). Заметим, что в связи с принципиальной поляризацией «иного мира» переход границы может нести как положительную, так и отрицательную функции, отсюда разные слова, описывающие этот процесс: «откровение», «вдохновение» — для положительного проникновения, «одержимость» — для отрицательного проникновения; «экстаз», «духовное путешествие» — для положительного выхода, «блуждание» — для отрицательного выхода.

*Онейропрактики.* Метафизическая модель породила многообразные сновидческие практики. Например, предполагалось, что с помощью специальной подготовки, заклинаний, молитвы можно инициировать пророческое сновидение или откровение, в котором сновидящий получает ответ на поставленный вопрос. В древние времена существовали специальные люди, специальные места и ритуалы для вызывания и последующего толкования пророческих сновидений; в традиционных культурах онейропрактики были естественным образом вплетены в повседневную жизнь (примеры см.: [Бескова 2005: 18–19; 57–62]). Характерный признак развитых онейропрактик — создание так называемых «сонников» — «справочников» по толкованию сновидений. Все древние культуры имели такие руководства. Одно из самых знаменитых — «Онейрокритика» Артемидора [Артемидор 1999], в котором автор проложил границу между обыкновенными сновидениями и пророческими;

вторые он разделил на «прямые» и «аллегорические». Именно последние нуждаются в специальной процедуре толкования.

Христианская религия разделяла представления о сновидениях как «каналов» для божественного откровения, но при этом не исключалась возможность использования состояния сна «злыми силами». Это повлияло на отношение к существовавшим в античности онейропрактикам. Так, весьма противоречиво христианство относилось к практике истолкования сновидений: с одной стороны, признавалось существование «истинных видений», в которых можно получить подлинные картины будущего, с другой стороны, возможность встретиться с ними была исключительно у великих святых и мучеников. Дело в том, что «сны от дьявола» по своему содержанию могут «имитировать» сны пророческие (что «от Бога»), но предполагается, что лишь святой способен отличить сон «божественный» от «дьявольского»<sup>1</sup>. Поэтому простых людей Церковь старалась отвратить от практики истолкования снов. Так, например, Первый поместный собор, состоявшийся в Анкире в 314 г., принял канон XXIII, который гласил: «Те же, кто сохраняет языческие привычки и соблюдает указания авгуров или ауспиков, гадателей по сновидениям или иных прорицателей, или же приводит в дом к себе людей, дабы просить их предсказать будущее с помощью колдовского искусства <...> они присуждаются к исповеди и пятилетнему покаянию» [Экзегетика 2002: 160]. И хотя официально практика истолкования сновидений не поощрялась, у людей тем не менее такая потребность, безусловно, существовала. «Испытывая недоверие к сновидениям, Церковь попыталась упорядочить практику их истолкования, выделив две категории привилегированных сновидцев, которые имели право и возможность видеть истинные, пророческие сны. Первая — это монархи, вторая — святые праведники» [Бескова 2005: 39–40]. Простые же люди шли за разъяснением своих снов к колдунам и знахарям, что, естественно, воспрещалось официальной церковью.

---

<sup>1</sup> В Библии дело доходит до того, что даже сам Бог призывает не верить снам некоторых пророков (Иерем. 23: 25–32).

## *Естественнонаучная модель*

В связи с развитием в конце XIX в. естественных наук появился новый взгляд на сновидения. Естественнонаучная модель опиралась на материалистическую парадигму, а потому — в отличие от метафизической модели — не признавала какого-либо «иного мира». Наука полностью избавила сновидение от мистического ореола. Все представления о сновидениях в «чистой» естественнонаучной модели укладываются в рамки воззрений таких наук, как нейрофизиология и психофизиология. Здесь уже нет того богатства онейропоэтики и захватывающих сюжетов, свойственных метафизической модели.

Любопытно, что зерна естественнонаучной модели зародились еще в недрах метафизических представлений. Так, Гераклит объяснял сон закрытием органов чувств, в результате чего внешний мир не может проникнуть внутрь тела спящего, а поэтому во время сна человек создает свой собственный мир. Демокрит связывал сновидения с остаточным волнением органов чувств, которое продолжается еще и тогда, когда прекращается непосредственное воздействие внешних предметов на них [Артемидор 1999: 33]. Позднее Аристотелем были написаны трактаты на тему сновидений [Аристотель 2005; Аристотель 2010], в которых он отрицал божественное происхождение сновидений, включая их в круг явлений природы. Вслед за Демокритом он полагал, что образы сновидений — не что иное, как продукт деятельности наших органов чувств, совершающейся после того, как чувственное восприятие, связанное с непосредственным воздействием внешних предметов, прекратилось [Артемидор 1999: 34].

Позднее, в XVIII—XIX вв., такие философы и ученые, как Т. Гоббс, Ж. О. де Ламетри, П. Кабанис, Я. Пуркинье и др., высказывались в духе физиологии XX в., рассматривая сновидение как состояние, промежуточное между бодрствованием и глубоким сном, во время которого прерывается деятельность многих внешних чувств, и часть функций мозга прекращает свое действие. К концу XIX в. наука полностью обесценила феномен сновидения и



даже поставила его в один ряд с некоторыми патологическими феноменами — иллюзиями, галлюцинациями, бредом и даже психозами; примером могут служить взгляды В. Кандинского, А. Мори, Э. Крепелина и др. Лишь позднее, в рамках естественнонаучной парадигмы, появились интерпретации, в которых сновидение выполняло некоторые положительные для организма функции [Бескова 2005: 43–47].

Качественно новый этап в изучении сна наступил в 1937 г., когда использование Е. Харвеем, А. Лумисом и Е. Хабартом электроэнцефалографии (ЭЭГ) позволило объективно выделить отдельные фазы сна. Дальнейшим прорывом стало обнаружение Н. Клейтманом и Ю. Азерински тесной связи между периодом быстрых движений глаз (БДГ-сон) и сновидениями [Корен 1997: 50–52]. Только после этого стали задумываться о значении фазы сновидений в жизни человека. Позднее был выявлен своеобразный «эффект отдачи», который состоит в том, что если испытуемых подвергнуть БДГ-депривации, т. е. будить сразу при возникновении согласованных движений глаз (и тем самым лишая сновидений), то в первую же ночь, когда испытуемых предоставляют самим себе, время, проведенное в БДГ-фазе, значительно увеличивается: человек, которого в предыдущую ночь лишили сновидений, будет наверстывать упущенное следующей ночью. Ничего подобного не было отмечено у тех же испытуемых, если их будили столь же часто, но в других фазах сна, вне БДГ-активности. «Редко, кто выдерживал более семидесяти двух часов без сновидений. А у тех, кто выдерживал, в итоге начинались галлюцинации. Создается впечатление, что таким образом мозг пытается создать замену сновидениям, которых его лишили» [Линн 2000]. Сегодня, после многочисленных экспериментов, едва ли кто сомневается в жизненной необходимости сновидений, хотя представления об их конкретных функциях до сих пор носят гипотетический характер.

Итак, рассмотрим характерные особенности представлений о сновидениях в рамках естественнонаучной модели.

*Источник сновидения.* По сути, единственными источниками сновидческих образов и переживаний в рамках естественнонауч-

ной модели являются память человека, его воображение и его текущее восприятие.

*Функция сновидения.* На заре проникновения естественнонаучного мышления в область понимания человеческой души сновидение рассматривалось как иррациональная, спонтанная, хаотичная и бессмысленная работа спящего мозга, у которой нет какой-либо значимой для организма функции, а потому сновидение не рассматривалось как достойный объект научных исследований. Позднее сновидению начали приписывать некоторые физиологические и когнитивные функции, например, функция своеобразного отражения-преобразования — «небывалая комбинация бывалых впечатлений», по И. П. Павлову; образное переживание физиологических и патологических процессов, происходящих в момент сна в телесной сфере [Касаткин 1983]; сновидение — это источник эмоций и переживаний, заполняющих ночной вакуум, это компенсация естественной сенсорной и эмоциональной депривации, связанной с отключением во время сна сенсорных систем от восприятия внешних воздействий [Авакумов 2008]; или более сложные функции, например, существуют предположения, что фаза сновидений — необходимое условие для развития головного мозга, что сновидения способствуют более эффективному обучению и закреплению информации в долговременной памяти, что во время БДГ-сна восстанавливаются оперативные функции интеллекта после дневных нагрузок и т. д. [Бескова 2005: 71–92].

*Причина сновидения.* Факторами, инициирующими сновидения, могут быть «внешние», например: яркие события дня, стимулы, воздействующие на человека во время сна и пр., и «внутренние»: телесные ощущения, возникающие в теле сновидца, спонтанные воспоминания, образы, ассоциации и пр.

*Природа сновидения.* Естественнонаучное представление о природе сновидения можно выразить в краткой формуле: сновидение — это продукт деятельности мозга. Во время сна активность телесной мускулатуры блокируется стволовыми отделами мозга, в то время как кора больших полушарий находится в состоянии избирательного возбуждения и торможения, что создает в сознании

спящего иллюзию собственных движений, «внешних» событий, взаимодействия с какими-то персонажами и пр. При этом возникает вопрос: насколько *упорядочена* активность мозга во время сновидения? Например, еще И. П. Павлов говорил о *хаотическом* тормаживании участков коры, определяющем спонтанный и непредсказуемый характер сновидения [Павлов 1953], и, похоже, большинство последователей естественнонаучной модели придерживаются этой позиции до сих пор. При описании механизма порождения сновидений чаще всего используются привычные для нейрофизиологии и психофизиологии термины: «возбуждение», «торможение», «расслабление», «напряжение», «раздражители», «ритмы мозговой активности», «фаза быстрого сна», «парадоксальная фаза», «БДГ-фаза» и пр.

*Онейропрактики.* Сновидческие практики в естественнонаучной модели можно разделить на экспериментальные (лабораторные) и утилитарные. Цель *экспериментальных* практик – с помощью различной исследовательской техники (ЭЭГ, МРТ и пр.) лучше понять механизмы и физиологическое значение феноменов сна и сноподобных состояний; примером могут служить эксперименты по депривации сна (БДГ-депривации), сенсорной депривации, моделированию измененных состояний сознания. При этом надо заметить, что естественнонаучный подход к сновидению чаще всего ограничивается изучением *сна*, а не сновидений. *Утилитарные* практики в основном сведены к различным мероприятиям по улучшению «качества сна» (аутогенная тренировка, использование лекарственных препаратов и пр.).

### *Психологическая модель*

Если естественнонаучная модель – это антитеза метафизической модели, то психологическая модель возникла как оппозиция к первой и второй. В основу психологической модели легла «теория сновидений» З. Фрейда<sup>1</sup>, которая впоследствии дополнялась и ви-

---

<sup>1</sup> Имеется в виду работа Фрейда, вышедшая в свет в 1900 г. под названием «Толкование сновидений». Кроме того, Фрейд не раз возвращался к теме сновиде-

доизменялась другими представителями психодинамической парадигмы (А. Адлер, К. Юнг и др.) [Трунов 2009].

*Источник сновидения.* В рамках психодинамической парадигмы основным источником материала для сновидений являются нереализованные желания, «вытесненные инстинктивные импульсы», «бессознательные структуры», «коллективное бессознательное» и пр.

*Функция сновидения.* С точки зрения Фрейда, главная функция сновидения — обеспечение психологического комфорта путем осуществления в сновидной (символической) форме неосуществленных в период бодрствования желаний; сновидение — это относительно безобидный способ реализации бессознательных инстинктивных импульсов, а также разрешения внутриличностных конфликтов, их эмоционального отреагирования. С точки зрения Юнга, сновидение — это послание бессознательного, цель которого — встреча человека с теневой частью его души и возвращение ее к целостности («самости»), преодоление поляризации души и попытка ее интеграции. Адлер считал, что сновидение — это репетиция исполнения желания или достижения целей жизни; сновидение представляет собой стремление предсказать будущее, в нем человек прогнозирует трудности, которые могут встретиться на пути реализации этого будущего.

*Причина сновидения.* Пусковые факторы сновидения различаются в зависимости от психологической концепции: вытесненный внутриличностный конфликт, возникший как реакция на психотравмирующую ситуацию, чаще в далеком детстве (Фрейд), неприятие человеком теневой стороны своей души (Юнг), желания и жизненные цели индивида (Адлер).

*Природа сновидения.* С точки зрения Фрейда, во время сна критическая функция «цензуры» (нравственных запретов) ослабевает настолько, что вытесненные импульсы начинают проникать в сознание индивида. И хотя в сновидении неосознаваемые желания и тенденции проявляются более открыто, чем в бодрствующем со-

---

ний. Наиболее полный и законченный вид теория сновидений имеет в знаменитых «Лекциях», прочитанных Фрейдом в 1915–1917 гг.

стоянии, тем не менее «цензура» во сне полностью не исчезает — она не позволяет наиболее неприемлемым для личности желаниям проявиться прямо. Психика проделывает своеобразную «работу сновидения», которая состоит в трансформации материала, поступающего из бессознательного, в более или менее подходящую для сновидца форму<sup>1</sup>. Таким образом, Фрейд в сновидениях выделяет *два уровня* содержания сновидения: явное содержание и скрытое содержание: *явное содержание* составляют образы, персонажи, события, которые человек видит в сновидении и запоминает при пробуждении; *скрытое содержание* составляют вытесненные ранее (главным образом в детстве) социально неприемлемые инстинктивные импульсы (сексуальные, агрессивные чувства и желания).

Главное отличие позиции Юнга от подхода Фрейда заключается в том, что сновидение не скрывает «прорывающееся» бессознательное, а само по себе уже является проявлением бессознательно *как такового*. Юнг не видел разницы между явным и скрытым содержанием сновидения: по его мнению, материал бессознательного презентует себя в сновидении самым *непосредственным* образом; сновидение — это «окно в бессознательное». Язык сновидения — это *настоящий* язык бессознательного, а сновидение — это *послание* человека к самому себе и о самом себе. По Юнгу, все, что человек видит во сне, — это он сам, его душа в своих разнообразных проявлениях. Каждый объект, персонаж, предмет — это «проекция» одной из многочисленных «частей личности» человека: его желание, мотив, черта характера, социальная роль, чувство, представление о себе в будущем и пр. Сновидение представляет собой специфическую форму *внутреннего диалога* между различными структурами — сознательными и бессознательными; движущей же силой этого диалога, обуславливающего содержание сновидения, является стремление к целостности, проявляющееся, в частности, в попытках синтеза с вытесненными структурами и переживаниями [Холл 1996: 44–48].

---

<sup>1</sup> Как известно, Фрейд описывал разные виды таких трансформаций-искажений первоначального материала сновидений: сгущение, опущение, символизация, вторичная обработка и пр.

В отличие от Фрейда Адлер считал, что сновидение — это переживание *будущих* событий, а не событий, которые когда-то были вытеснены в бессознательное. Согласно Адлеру, жизнь человека и его поведение определяются его целями и желаниями, и сновидение не является исключением, в нем человек «проигрывает» свои планы, свои надежды, свои страхи. Адлер считал сновидения бессознательным способом сосредоточения на наиболее значимых жизненных целях. В сновидении желания и цели выходят на передний план, заостряются, акцентируются, преувеличиваются, а потому нередко сновидения показывают не просто исполнение желаний, а рисуют грандиозные картины исполнения любых, даже самых невообразимых фантазий.

*Онейропрактики.* Фрейд вернул сновидениям статус феномена, достойного внимания как исследователя, так и самого человека-сновидца. В частности, он реабилитировал практику толкования сновидений, хотя исходил он, конечно, при этом из своей концепции. Для Фрейда сновидение — это «царская дорога» в бессознательное, но для того, чтобы пройти по этой дороге, нужно совершить работу, обратную «работе сновидения», — с помощью техник свободных ассоциаций и интерпретации *расшифровать* символику сновидения, т. е. перейти от явного уровня сновидения к скрытому. Отсюда появление в рамках психодинамической парадигмы нового типа «сонников», где, несмотря на призывы к индивидуальному подходу в толковании сновидений, сосредоточились наиболее типичные интерпретации сновидческих «символов»<sup>1</sup>.

В противовес классическому психоанализу Адлер считал, что сновидение необходимо рассматривать, во-первых, в контексте будущего, а во-вторых — в контексте социальных взаимоотношений; по мнению Адлера, в сновидении можно увидеть как неосознаваемый жизненный план, так и стиль жизни, с помощью которого человек стремится справиться со своими главными задачами: адаптацией к жизни и своей неуверенностью [Адлер 1995].

---

<sup>1</sup> Примером «стандартизации» символики сновидений может служить «сонник» Антонио Менегетти. Противоположный — альтернативный символическому — *метафорический* подход к сновидениям, опирающийся только на индивидуальное толкование, описан в [Трунов 2010].

В определенном смысле Юнг интегрировал интерпретативные стратегии Фрейда и Адлера, ориентированные соответственно на прошлое и на будущее: он различал *ретроспективный* анализ сновидения, под которым понимал перенесение содержания сновидения в контекст ситуаций и обстоятельств прошлого (в том числе ближайшего прошлого), и *проспективный* анализ — рассмотрение содержания сновидения в контексте будущего личности [Юнг 1995]. Кроме того, Юнг, пожалуй, более всех остальных начал активно вмешиваться в содержание сновидения и разработал большое количество разнообразных техник работы со сновидением, позволяющих расширить его содержание. Например, он предлагал клиенту нарисовать сновидение, пластически выразить его, разыграть сюжет сновидения, вступить в диалог с одним из персонажей сновидения и поговорить от его имени, придумать продолжение сновидения и т. д. [Холл 1996]. Некоторые перспективы развития онейропрактик в рамках психологической модели намечены в [Трунов 2004].

### *Возможна ли интеграция моделей?*

Как уже говорилось выше, к настоящему моменту накопилось огромное количество разнообразных «теорий сновидений», каждая из которых претендует (в кругах своих последователей) на право «истинной». Это разнообразие, по словам И. А. Бесковой, создает «методологический кризис», поскольку один и тот же феномен сновидения интерпретируется «не только по-разному, но зачастую противоположным образом» [Бескова 2005: 5]. Выходом из этого И. А. Бескова считает создание *интегрального* («объемного») подхода к пониманию природы сновидений. Однако, на наш взгляд, эта задача является невыполнимой в силу принципиальных разногласий между различными «теориями сновидений». Попытка создать какую-либо «интегративную модель» сновидений приводит лишь к появлению новой «теории сновидения» и нисколько не «снимает с повестки дня» и не обесценивает предыдущие концепции.

Дело в том, что определяющим критерием, позиционирующим любую теорию сновидения относительно других, является пред-

ставление об *источнике* сновидения: если источник располагается вне реального (физического) мира, то это означает, что концепция тяготеет к метафизической модели, если источник принадлежит физическому миру, то скорее всего мы имеем дело с естественно-научной концепцией, если же источник помещается в особом, психическом пространстве (которое по своей феноменальной сущности не является ни физическим, ни метафизическим), то перед нами психологическая концепция сновидений.

Отсюда понятно, что метафизическая и естественнонаучная модели принципиально противопоставлены друг другу и едва ли могут быть интегрированы между собой, а вот психологическая модель занимает в определенном смысле *двойственное* положение: с одной стороны, она не нуждается в концепте «иного мира» для объяснения феномена сновидения – это сближает ее с естественнонаучной моделью, а с другой стороны, она утверждает некую гипотетическую *идеальную* (ирреальную) сферу, каковым является, например, «бессознательное», которое нельзя непосредственно ни почувствовать, ни зарегистрировать никакими приборами. Ну чем не метафизика?! Надо заметить при этом, что фрейдовское «Оно» с его биологическими инстинктами больше тяготеет к естественнонаучной модели, а юнговское «коллективное бессознательное» практически представляет из себя метафизический конструкт. Поэтому концептуальное взаимодействие психологической модели с двумя другими вполне возможно<sup>1</sup>. Результатом этого взаимодействия становится рождение новой «теории сновидений», представляющей своеобразный более или менее согласованный *компромисс*, что-то вроде мозаики, сложенной из терминов и концептов, заимствованных из «родительских» теорий.

В настоящее время таких «компромиссных концепций» сновидений очень много. Например, попытки интегрировать психологическую и естественнонаучную модели были предприняты В. С. Ротенбергом [Ротенберг 2001], С. В. Авакумовым, в чьих работах активно используются дискурсы отечественной психологии,

---

<sup>1</sup> Только нужно понимать, что речь не идет об интеграции двух моделей, при которой происходит полноценное объединение, но лишь о частичном взаимодействии.



психиатрии, нейрофизиологии и психоанализа. Одним из примеров компромиссной концепции, занимающей промежуточное положение между психологической и метафизической моделью, можно считать концепцию С. Грофа, в которой первоначальная психологическая ориентация на изучение перинатального опыта, т. е. бессознательных переживаний, связанных с периодом беременности и родов, «обогадилась» метафизическими представлениями о возможности переживания в сновидениях или других измененных состояниях сознания трансперсонального опыта, т. е. выхода за пределы физической реальности (см., например: [Гроф 1993]). Весьма любопытным примером в плане интеграции различных концепций может также служить концепция А. Минделла, которая стремится занять промежуточное положение между психологической, естественнонаучной и даже метафизической моделью<sup>1</sup>: в ней феномен сновидения описывается не только в научных — психологических и физических — терминах, но и в выражениях, заимствованных из традиционных верований. Описание концепции Минделла можно найти в исследовательской литературе [Бескова 2005: 93–100] или в его книгах, например, «Ученик создателя сновидений».

## ЛИТЕРАТУРА

Авакумов 2008 — *Авакумов С. В.* Психология сновидений // Ученые записки университета им. П. Ф. Лесгафта. 2008. № 5. С. 3–7.

Адлер 1995 — *Адлер А.* Сны и их толкование / Практика и теория индивидуальной психологии. М.: Фонд «За экономическую грамотность», 1995. С. 237–254.

Аристотель 2005 — *Аристотель.* О сновидениях / Пер. О. А. Чулкова // Академия. Вып. 6. СПб., 2005. С. 423–432.

Аристотель 2010 — *Аристотель.* О предсказаниях во сне / Пер. М. А. Солоповой // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (Исследования и переводы). М.: Кругъ, 2010. С. 169–175.

---

<sup>1</sup> Дело в том, что Арнольд Минделл по первому образованию был физиком, затем увлекся юнгианским психоанализом, а кроме того, активно интересовался традиционными культурами. О его «интегративной» направленности красноречиво свидетельствует название одной из его книг: «Квантовый ум: грань между физикой и психологией» (Quantum mind: the edge between physics and psychology).

Артемидор 1999 — *Артемидор*. Онейрокритика / Пер. с древнегреч. СПб.: Кристалл, 1999.

Бескова 2005 — *Бескова И. А.* Природа сновидений (эпистемологический анализ). М.: ИФ РАН, 2005.

Гроф 1993 — *Гроф С.* За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: Трансперсональный институт, 1993.

Касаткин 1983 — *Касаткин В. Н.* Теория сновидений. Л.: Медицина, 1983.

Корен 1997 — *Корен С.* Тайны сна: путешествие в загадочный мир сна. М.: Вече, АСТ, 1997.

Линн 2000 — *Линн Д.* Полные пригоршни снов. Раскройте тайну мира сновидений. Киев: София, 2000.

Менегетти 1991 — *Менегетти А.* Словарь образов: практическое руководство по имагогике. Л.: ЭКОС, 1991.

Минделл 2003 — *Минделл А.* Ученик создателя сновидений. Использование более высоких состояний сознания для интерпретации сновидений. М.: Урания, 2003.

Павлов 1953 — *Павлов И. П.* Проблемы сна. Киев: Госмедиздат, 1953.

Рабинович 2011 — *Рабинович Е.И.* Сновидение как механизм модернизации традиционной культуры Тибета // Известия Уральского государственного университета. Гуманитарные науки. 2011. Т. 87. № 1. С. 17–24.

Ротенберг 2001 — *Ротенберг В. С.* Сновидения, гипноз и деятельность мозга. М.: Центр гуманитарной литературы РОИ, 2001.

Трунов 2004 — *Трунов Д. Г.* Онейротерапия — путь сновидений // Психологическая газета. 2004. № 11. С. 16–17.

Трунов 2009 — *Трунов Д. Г.* Развитие психодинамической теории сновидений // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 1. С. 64–74.

Трунов 2010 — *Трунов Д. Г.* Терапевтическое толкование сновидения: от символа к метафоре // Психология и психотехника. 2010. № 8. С. 105–110.

Фрейд 1989 — *Фрейд З.* Введение в психоанализ: лекции. М.: Наука, 1989. Часть вторая: Сновидения. С. 50–153.

Фрейд 1992 — *Фрейд З.* Толкование сновидений. Обнинск: Титул, 1992.

Холл 1996 — *Холл Дж.* Юнгианское толкование сновидений. Практическое руководство. СПб.: Б. С. К., 1996.

Христофорова 1998 — *Христофорова О. Б.* К вопросу о структуре примет // Arbor mundi. 1998. № 6. С. 30–47.

Экзегетика 2002 — *Экзегетика снов: европейские хроники сновидений / Сост., комм. В. Звизняцкого, науч. ред. В. Чугунова.* М.: Эксмо, 2002.

Юнг 1995 — *Юнг К. Г.* Тэвистокские лекции. СПб.: Кентавр, 1995.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

*А. Е. Величенко*

## САМОСОЗНАНИЕ И ПРОБЛЕМА ТОЖДЕСТВА

Сопоставление западной и восточной философии обычно сводится к сравнению метафизических систем. Но можно поступить иначе: сравнить не метафизические построения, а тот опыт, который лежит в их основе. Он служит своего рода аксиоматикой и проступает в высказываниях носителя той или иной системы взглядов. Именно эти высказывания и будут использованы при дальнейшем анализе.

Сначала мы коснемся высказываний западных мыслителей относительно подлинной природы человека и границ его опыта, затем перейдем к восточным практикам самопознания и, наконец, наметим пути возможного взаимодействия Востока и Запада в области изучения природы сознания.

### *Обыденное тождество субъекта и объекта*

Почему, когда речь заходит о пробуждении, духовном опыте и познании внутренней реальности, Запад обращается к Востоку, а не Восток к Западу? Причин этому несколько, а их корни уходят во времена античной Греции. Если говорить современным языком, то философы античности не различали субъект и разум, а знание и опыт противопоставляли. Хотя эти положения можно проследить у разных мыслителей древности, мы приведем высказывания из трудов Платона и Аристотеля, поскольку именно эти мыслители оказали наибольшее влияние на формирование европейской философской традиции.

Согласно Платону, душа включает в себя три части: разумную, яростную и вожделеющую. Поскольку разум способен постигать истину, вечные принципы, то и разумная часть души рассматривалась им как сопричастная божественному бытию и бессмертию. Эта сопричастность послужила причиной наделения людей способностью к зрению.

Платон утверждает, что бог даровал нам зрение для того, «чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас» [Платон 1994: 450].

Так достигается гармония микрокосма и макрокосма. Кружение ума нужно не останавливать, а лишь упорядочивать, контролируя низшие части души — яростную и вожделеющую. На Востоке, в Индии, такое круговращение ума назвали бы волнением обычного сознания (*читта-вртти*), или сансарической активностью, и не усматривали бы в этом ничего божественного, поскольку в Индии был известен опыт полного разотождествления субъекта (*атмана, пуруши, драштри*) и психики. Но об этом чуть позже.

Когда субъект тождественен разуму, он погружается в содержание его деятельности. Если для созерцающего субъекта мысль представляет собой объект, который появляется, а затем исчезает, то для субъекта, погруженного в умозрение, объектом является не мысль, а представления, раскрывающие содержание мысли. Это и есть образы, которые видит ум. «Размышляющей душе, — говорит Аристотель, — представления как бы заменяют ощущения. Утверждая или отрицая благо или зло, она либо избегает его, либо стремится к нему; поэтому душа никогда не мыслит без представлений» [Аристотель 1976: 438].

В учении Аристотеля чувственная наглядность божественного бытия (звездного неба) уступает место умопостигаемой. Поэтому он говорит уже не о круговращении ума, а более абстрактно — о его

деятельности. И предлагает некий аналог мистического познания через тождество, в котором исчезает разделение на субъект и объект. Речь идет о тождестве умопостигающего и умопостигаемого. Достигая этого тождества, субъект познания переживает состояние божественного наслаждения<sup>1</sup>.

В «Никомаховой этике» Аристотель пишет, что наиболее всех любезен богам тот, кто проявляет себя в деятельности ума. Ибо если боги и уделяют какое-то внимание человеческим делам, то они наслаждаются самым лучшим и самым для них родственным, а это, видимо, есть ум... [Аристотель 1983: 287].

В «Метафизике» он поясняет, *что* такое высшее проявление деятельности ума и какое отношение она имеет к божественной жизни. Согласно Аристотелю, чистое мышление обращено на то, что само по себе чисто, а высшее мышление — на высшее. Через сопричастность предмету мысли ум мыслит *сам себя* — так, что ум и его предмет становятся одним и тем же<sup>2</sup>. Ум деятелен, когда обладает предметом мысли. Это обладание в умозрении и есть переживание божественного. Поэтому умозрение — самое приятное и самое лучшее<sup>3</sup>. Но если человек лишь иногда переживает это приятное состояние, то бог пребывает в нем постоянно. Деятельность ума — это жизнь, а бог — это деятельность, которая есть самая лучшая и вечная жизнь [Аристотель 1976: 310].

Отвлеченное знание (искусство) Аристотель ставит выше опыта. Для него опыт — это знание единичного, а искусство — знание общего. И хотя имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием, и врач лечит не человека вообще, а Каллия или Сократа, все же более мудрыми считаются обладающие отвлеченным знанием. Потому что они знают причину. По сравнению с ними имеющие опыт знают «что», но не знают «почему» [Там же: 66].

---

<sup>1</sup> На самом деле исчезает не разделение на субъект и объект, а субъект полностью отождествляется с объектом — умом, вследствие чего сам становится и мыслящим, и мыслимым.

<sup>2</sup> Ср.: «Вообще ум в действии есть то, *что* он мыслит» [Аристотель 1976: 439].

<sup>3</sup> Возможно, Аристотель имел в виду радость открытия, знакомую всем настоящим исследователям.

В Новое время античное представление об опыте как сугубо чувственном и подлинном знании как сугубо абстрактном легло в основу эмпиризма и рационализма. Задачу согласования этих подходов в одной философской системе взял на себя Иммануил Кант. И последовательно пришел к выводам, которые полностью исключают возможность духовного опыта и познания.

В учении Канта бытие Бога, бессмертие души и свобода воли трансцендентны, т. е. их переживание выходит за границы возможного опыта. Кроме того, они недоступны для познания, а потому являются предметом веры. Исходя из такой системы представлений, достичь освобождения и богопознания нельзя в принципе.

Важное значение критической философии Канта заключается в том, что он обосновал невозможность познания разумом того, что его превосходит. Иными словами, с помощью мысли нельзя выйти за пределы разума и постичь природу духа (индивидуального и универсального)<sup>1</sup>.

В определенном смысле критическую философию Канта можно рассматривать как исповедь, в которой он рассказывает о своем собственном внутреннем опыте. К сожалению, этот опыт не выходит за пределы обыденного, для которого характерно тождество субъекта и разума. Отличие заключается лишь в том, что этот субъект ясно понимает, что, хотя он и может мыслить о себе, он все равно не способен познать самого себя с помощью мышления: полученное таким путем знание будет всего лишь иллюзией [Кант 1994: 251–252]. Поэтому для него свое собственное бессмертие и бытие Бога — лишь предмет веры.

В толковании Кантом субъекта присутствует характерная двойственность. Такой субъект и является самому себе (в мышлении), и трансцендентен сам для себя (в сущности). «Каким образом, — спрашивает Кант, — *Я*, которое мыслит, отличается от *Я*, которое само себя созерцает <...> и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом? Каким образом <...> я как умпостига-

---

<sup>1</sup> К такому выводу можно было бы прийти и путем аналогии: дух нельзя постичь с помощью разума подобно тому, как природу мышления нельзя постичь с помощью эмоций.

ющий и *мыслящий* субъект познаю самого себя как *мыслимый* объект <...>? Этот вопрос столь же труден, как вопрос, каким образом я вообще могу быть для себя самого объектом, а именно объектом созерцания и внутренних восприятий» [Там же: 112].

Ответов на эти вопросы в «Критике чистого разума» нет. Но их можно получить, если не сводить весь опыт к чувственному, все знание к абстрактному, а субъект не рассматривать исключительно как субъект мыслящий. Потому что если разум не способен выйти за пределы самого себя и достичь подлинного знания о духе, то для субъекта, нетождественного разуму, сделать это вполне возможно.

### *Мистическое тождество субъекта и объекта*

Попытку обосновать это положение предпринял американский мистик и философ Франклин Меррелл-Вольф (Franklin Merrell-Wolff, 1887–1985).

Наряду с чувственным восприятием и абстрактным мышлением он вводит третью способность, которую назвал интроцепцией. В философском (а не психологическом) смысле понятие «интроцепция» означает обращение потока внимания к своему истоку, т. е. сосредоточение сознания на самом себе. По сути интроцепция — это устойчивое самосознание.

Интроцепция является функциональным аналогом перцепции (чувственного восприятия). Но если перцепция имеет дело с объектами внешнего мира, то интроцепция — с нами самими как субъектом любого возможного опыта. Здесь нужно сразу пояснить, что субъектный опыт, в отличие от субъективного, так же реален, как и опыт пребывания в мире объектов.

Трехуровневая модель Меррелл-Вольфа работает следующим образом. Ее полюсами служат, с одной стороны, чувственный опыт и мир объектов<sup>1</sup>, а с другой — интроцептивный опыт и чистый

---

<sup>1</sup> Существует точка зрения, согласно которой мир состоит не из объектов, а из событий. Но, во-первых, мир событий и мир объектов в равной мере относятся к сущему (а сущее и бытие — не одно и то же). И во-вторых, само понятие события или представление о нем есть результат абстрагирования. А если так, то с этим понятием или представлением можно работать как с объектом.

субъект. Между этими полюсами лежит область абстрактного мышления. На основе чувственного опыта формируются понятия. По мере абстрагирования чувственное содержание понятий неуклонно уменьшается — до тех пор, пока мы не достигаем уровня максимально общих, пограничных, предельных понятий. Выше — когнитивный вакуум. Однако то, что для чистого разума является пределом абстракции (например, понятие бесконечности), для чистого субъекта есть выражение непосредственного интроцептивного опыта.

Так, Меррелл-Вольф пишет:

Обычное мышление не постигает бесконечность напрямую, а лишь формулирует понятие бесконечности на основе экстраполяции. Интроцептивное познание, напротив, не приходит к пограничным понятиям путем логических рассуждений, а начинает с непосредственного Осознания того, на что те указывают. Для интроцепции бесконечность не более абстрактна, чем видимые объекты для способности зрительного восприятия. <...> Непосредственное Осознание бесконечности — это не осознание итога последовательного сложения членов бесконечного ряда, которое практически невозможно, а непосредственное переживание того, что предстает [мышлению или в мышлении] как бесконечная, а потому нереальная в практическом смысле, перспектива сложения. Из этого следует, что понятие бесконечности [изначально] возникает просто как средство интерпретации, когда человек стремится выразить интроцептивное содержание состояний своего сознания на не вполне адекватном языке обычного мышления [Меррелл-Вольф: 392–393].

Если в учении Аристотеля высшим является состояние, в котором ум через сопричастность предмету мысли мыслит *сам себя* — так, что он сам и его предмет становятся одним и тем же, то в концепции Меррелл-Вольфа высшим является состояние за пределами абстрактного мышления, в условиях, где «субъект и объект интроцептивного Осознания до такой степени соединяются друг с другом, что самобытие и самопознание становятся тождественными» [Там же: 349].

Хотя в модели Меррелл-Вольфа и присутствует уровень абстрактного мышления, само продвижение к интроцептивному



опыту происходит не через него. Меррелл-Вольф только показывает, что интроцептивный опыт не исключает уровень мышления, а дополняет его. И что реальным содержанием понятий, которыми оперирует разум, могут быть данные не только перцептивного, но и интроцептивного опыта.

Меррелл-Вольф описывает путь самопознания как путь к самоидентификации, а именно — как постепенное переключение внимания от объекта к субъекту. Все, что доступно наблюдению, не есть субъект. Так, например, тело — это лишь объект для нашего сознания, поэтому мы не являемся телом. Сложнее понять, что мы — не мышление (и что не мы мыслим, а природа в нас), поскольку уровень мышления находится ближе к субъекту, чем уровень чувственного восприятия.

Меррелл-Вольф подчеркивает различие интроцепции и интроспекции. В интроспекции мы смещаемся внутрь и созерцаем гораздо более тонкие объекты, чем объекты чувственного восприятия, но наше внимание все равно остается направленным вовне, а содержание состояний сознания — связанным с чем-то иным, нежели само наше сознание. Переход от интроспекции к интроцепции, указывает Меррелл-Вольф, происходит в тот момент, когда единственным содержанием состояний нашего сознания становится оно само [Там же: 232]. Это не означает, что субъект (или «я») при этом становится объектом. Такое «я» было бы всего лишь результатом абстрагирования или объективацией, а настоящее «я» просто сместилось бы в некое новое положение, соответствующее субъекту. Чистое «я» не может быть объектом в принципе [Там же: 301–302].

Иными словами, двери интроцептивного опыта открываются тогда, когда субъект сознательно оставляет попытки являться самому себя в виде тонких объектов (мыслей и образов). Так достигается самоидентификация.

Когда сознание выходит за пределы объекта, субъект исчезает лишь для разума, привыкшего мыслить бинарными категориями: ведь если нет объекта, то нет и субъекта, поскольку это соотносительные понятия. Онтологический субъект (субъект опыта) оста-

ся. С другой стороны, возможно снятие не только логической, но и онтологической оппозиции субъекта и объекта, когда феноменальный мир начинает раскрываться в качестве самой духовной Реальности.

Мысли Меррелл-Вольфа удивительным образом перекликаются или даже совпадают с высказываниями Раманы Махарши (1879–1950). Хотя, возможно, здесь речь идет не столько о совпадении, сколько о влиянии, так как Меррелл-Вольф был знаком с учением Махарши благодаря книге Поля Брантона «Путешествие в тайную Индию» (1934).

### *Самосознание & самобытие (Атман)*

Сходство учений Меррелл-Вольфа и Раманы Махарши заключается в том, что Атман, как и чистый субъект, невозможно достичь. Потому что ни Атман, ни субъект не могут быть объектом практики: «Не существует достижения Атмана. Если бы Атман был достижим, то это означало бы, что Атмана нет здесь и теперь, но что Он еще должен быть получен. Приобретенное вновь будет также и утрачено, а значит, оно будет непостоянным. Что непостоянно, то не заслуживает приложенных усилий. Поэтому я и говорю, что истинная природа не достигается. Вы уже – Атман (Я). Вы уже – ТО» [Беседы 2006, I: 271].

Согласно Рамане Махарши, быть Атманом – значит быть собой. Нет двух «я», одно из которых познавало бы другое. Нельзя быть отделенным от самого себя и хоть на мгновение утратить переживание Атмана. Атман присутствует здесь и сейчас. Это чистое Бытие, вечная реальность. Освобождение состоит в том, чтобы постоянно осознавать Атман. Мы уже – Атман и всегда пребываем в нем.

Сходной у обоих учителей является и практика работы с вниманием. Обычное внимание сосредоточено на мире объектов. Самопознание заключается в том, чтобы обратить внимание внутрь – причем не столько на тонкие объекты психики, сколько на субъект, т. е. на сам исток внимания.

Если у человека нет знания этого субъекта, говорит Рамана Махарши, то он «направляет свое внимание, ум, к объектам, поскольку эти объекты появляются и исчезают, и он не знает, что его истинная природа суть то, что остается выше их как Атман. При исчезновении объектов возникает страх, т. е. ум, привязанный к объектам, страдает при их отсутствии. Но объекты преходящи, Атман же вечен» [Там же, II: 350]. Атман «требует постоянного внимания к Себе. Никакого другого усилия не требуется» [Там же, I: 342].

И все же, что такое Атман? Какое переживание имел в виду тот человек, который много веков назад первый раз использовал это местоимение в качестве специального термина? Вероятно, переживание самосознания.

Действительно, самосознания нельзя достичь, поскольку оно присутствует постоянно — здесь и сейчас. Мы отличаем себя от других. Особенно, когда попадаем в пограничные ситуации. Когда переживаем заброшенность в этот мир. Когда возникают вопросы «Почему я?», «Почему это происходит со мной?» Однако, как правило, выпадение из состояния *Das Man* не приносит радости самопознания. Мы перестаем быть, как все, но еще не переходим в то состояние, которое характерно для духовного освобождения (*мукти*).

Почему же одного самосознания недостаточно? Вероятно, потому, что Атман — это не только самосознание, но и самобытие. Обычно мы ощущаем себя телом и действуем, исходя из его потребностей. Сама жизнь или смерть — это жизнь и смерть тела, а значит и того сознания, которое с ним тождественно.

Если чистое самосознание всегда присутствует за пределами вербального и образного мышления (или проступает в паузах между ними), то чистое самобытие — это отсутствие тождества с телом. О разотождествлении с телом можно прочесть в трудах Вивекананды и Шри Ауробиндо. Но никто так много и настойчиво не говорил о необходимости этого шага, как Рамана Махарши.

Из его ответов на вопросы учеников следует, что человек чувствует себя несчастным или испытывает страх смерти до тех пор,

пока отождествляет себя с телом [Там же, I: 212, 224]. Более того, Рамана Махарши утверждает, что если отбросить это ошибочное отождествление, то Атман открыт [Там же, I: 303]. Страх при такого рода практике преодолевается путем повторного разделения. Когда оно станет привычным, страх пройдет [Там же, I: 139].

Что имеется в виду, когда говорится о разделении или о разотождествлении с телом? Конечно, речь не идет о внетелесных состояниях, экстериоризации, шаманском полете и т.п. Речь идет о сознательном смещении на территорию сна (в медитации), а затем о перенесении состояния глубокого сна в состояние бодрствования. Потому что, согласно Рамане Махарши, в глубоком сне и в просоночном состоянии мы пребываем как чистое Я — без связи с телом и умом [Там же, I: 215, 225, 312].

Состояние *джняни* он описывает следующим образом: «Это не глубокий сон и не бодрствование, но нечто среднее между ними. Присутствует сознательное восприятие, отвечающее бодрствованию, и тишина глубокого сна. Это состояние называют *джаграт-сушунти*. <...> Оно не то же самое, что глубокий сон или состояние бодрствования, взятые отдельно. Это *атиджаграт* (за пределами бодрствования) или *атисушунти* (за пределами глубокого сна). Это состояние взятых вместе совершенного сознания и совершенного спокойствия. Оно лежит между глубоким сном и бодрствованием; оно также является интервалом между двумя последовательными мыслями» [Там же, II: 317].

Здесь следует подчеркнуть, что если в бодрствующем состоянии покой достигается путем увеличения интервала между двумя мыслями, следующими одна за другой, и требует постоянного контроля, то в состоянии глубокого сна покой абсолютно естественен. Поэтому Рамана Махарши говорит, что «Атман — это состояние без усилий, вечно живой Покой» [Там же, I: 324–325].

Из этого следует, что без разотождествления с телом покой будет оставаться пустым и требовать постоянных усилий для своего поддержания. Только смещение самосознания на территорию сна, где утрачивается тождество с телом и умом, позволяет достичь состояния глубокого покоя, не требующего усилий.

Для этого и нужна медитация. По сути, в ней воспроизводятся условия сна: тело неподвижно, дыхание ровное, глаза закрыты. Так начинается исследование внутреннего пространства.

### *Внутренняя топография (восточная и западная)*

Ведантистскую модель пяти оболочек Атмана (*панча-коша*) можно истолковать как своего рода внутреннюю топографию, в которой каждая оболочка, представляет собой некий слой переживаний, с которыми нужно разотождествиться Атману.

Самой внешней оболочкой является *аннамая-коша* (тело). Далее следуют: *пранамая-коша* (жизненное дыхание), *маномая-коша* (разум чувств), *виджняная-коша* (распознавание или понимание) и *анандамая-коша* (блаженство).

Следует заметить, что в «Тайттирия-упанишаде» (VII–VI вв. до н. э.), на которую опирались создатели концепции пяти оболочек, идея последовательного разотождествления самосознания-Атмана по мере смещения во все более тонкие и чистые состояния представлена гораздо четче. Так, самый грубый Атман состоит из соков пищи, внутри него – Атман, состоящий из дыхания, далее следует Атман, состоящий из разума, еще глубже находится Атман, состоящий из распознавания, и наконец, в самом центре – Атман, состоящий из блаженства [Упанишады 1991: 84–86].

Существует также топография, согласно которой Атман пребывает внутри трех тел:

- *карана-шариры* (причинного),
- *сукшма-шариры* (тонкого) и
- *стхула-шариры* (грубого).

Состояние бодрствования (*джаграт*) связано с грубым телом, сон со сновидениями (*свапна*) – с тонким, а глубокий сон без сновидений (*сущупти*) – с причинным.

В «Мандукья-упанишаде» состояния бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений рассматриваются как стадии постижения Атмана [Там же: 201–202]. Также в упанишаде говорится о четвертой стадии. Вероятно, она и означает *джа-*

*грат-сушупти* — состояние, которое соответствует глубокому сну, однако сохраняется в условиях бодрствования.

Хотя западная философия сознания практически ничем не может нам помочь на пути постижения внутренней реальности<sup>1</sup>, это совсем не означает, что мы должны отвергнуть все знание, накопленное Западом. Так, весьма ценный материал для анализа представляет нейробиология — наука, далекая от метафизических спекуляций и опирающаяся на непосредственный опыт<sup>2</sup>. Она тоже оперирует понятиями бодрствования, сна со сновидениями и сна без сновидений, называя их функциональными состояниями мозга. Именно здесь можно найти точки перехода между восточной (ведантистской) моделью опыта и западной.

Если говорить о структуре мозга в самом общем виде, то он, согласно американскому нейрофизиологу Полу Маклину (Paul D. MacLean), состоит из трех отделов, сформировавшихся в течение эволюции. Самый древний отдел представляют ствол мозга и моз-

---

<sup>1</sup> Поскольку до сих пор продолжает исходить из тождества субъекта и разума, а потому противопоставлять телу не субъект, а разум, понимаемый как сознание самого субъекта (mind-body problem). Это тупиковая постановка проблемы, или, если угодно, круг, по которому западная философия движется уже на протяжении двух с лишним тысячелетий. С точки зрения индийской традиции, в основе которой лежит непосредственный внутренний опыт, нельзя противопоставлять разум и тело, поскольку они в равной мере относятся к природе и не имеют отношения к собственному бытию субъекта.

Если для западной философии субъект и разум — это атом, который неделим, то для индийской традиции субъект и разум отнюдь не являются нераздельными. Отсюда — более глубокие и совершенные представления о природе человека и мира. Они превосходят западные представления подобно тому, как квантовая теория превосходит объяснительный потенциал классической физики, включая ее в себя как частный случай.

<sup>2</sup> Благодаря исследованиям мозга оказалось возможным возродить субстанциальный подход. Функциональный подход, конечно, остался, однако теперь он занимает подчиненное положение. Так и должно быть, потому что функция производна от субстанции. Такого рода производные можно исследовать бесконечно долго, если не пытаться узнать, что же лежит в их основе. Поэтому сам по себе функциональный подход порочен. Он разворачивается на территории феноменов, следствий и второстепенных причин. Для представителей функционального подхода внутренний мир, в котором пребывает субъект, всегда остается непознаваем, а сам субъект предстает как изменчивая личность.

жечок, над стволом находится лимбическая система, а еще выше — неокортекс<sup>1</sup>, который охватывает собой лимбическую систему [Саган 1986: 63].

В стволе и мозжечке представлены структуры, управляющие телом (т. е. сугубо физическими функциями), в лимбической системе — эмоциями и телом, а в неокортексе — мышлением, эмоциями и телом.

Если сопоставить ведантистскую и нейробиологическую модели, то в обоих случаях бодрствование связано с периферией, а глубокий сон — с центром. Но есть и принципиальные различия.

В ведантистской модели самой внешней оболочкой является тело, тогда как в нейробиологической на уровне коры больших полушарий (неокортекса) представлены зоны и центры, отвечающие за самые разные функции и способности. Есть центры, отвечающие за аналитическое, вербальное и образное мышление. Есть зоны, отвечающие за зрительное и слуховое восприятие. И, наконец, существует так называемая схема тела. Она формируется сигналами, порождаемыми моторной и сенсорной областями мозга. Благодаря сенсорной области мы чувствуем те или иные части нашего тела, а благодаря моторной способны ими управлять<sup>2</sup>.

Тот факт, что все эти области, зоны и центры находятся на одном и том же уровне — уровне неокортекса — позволяет сделать выводы чисто практического характера. Если мы сохраняем глаза открытыми, слушаем музыку, повторяем мантры, занимаемся визуализацией, дышим произвольным образом, держим руки в определенном положении или находимся в асане, которая вызывает напряжение, то погрузиться внутрь будет едва ли возможно. Это все равно что пытаться нырнуть в надувном костюме или удержи-

---

<sup>1</sup> Большие полушария головного мозга.

<sup>2</sup> Когда наше самосознание совпадает со схемой тела (а это происходит при переходе от просоночного состояния к бодрствованию), мы начинаем чувствовать себя телом. Следовательно, тождество с телом — это проективный феномен. Точно таким же проективным феноменом является наше переживание эмоций. Центр чистых эмоций находится в глубинных структурах мозга, однако мы ощущаем их на уровне горла, груди или живота (что, вероятно, и легло в основу представлений о существовании чакр или киноварных полей).

вая в руках веревку, привязанную к буйку. Все эти действия активируют кортикальные структуры, т. е. уровень нашего обычного бодрствующего сознания.

С другой стороны, если, к примеру, долго заниматься визуализацией, то могут развиваться способности к ясновидению. Но типологически такого рода сиддхи ничем не будут отличаться от развития музыкальных способностей или способностей к аналитическому мышлению. Потому что во всех трех случаях будут развиваться те или иные зоны мозга, которые все равно относятся к уровню кортикального бодрствования. Через развитие способностей такого рода нельзя погрузиться внутрь и прийти к переживанию самобытия. Они расширяют диапазон объектов, доступных для нас, но не приводят к самопознанию<sup>1</sup>.

Существует корреляция между уровнем развития тех или иных областей мозга и функционированием сознания-психики. Поэтому можно сказать, что изменения на уровне мозга и вызывают всевозможные трансформации сознания. Это могут быть управляемые трансформации, когда человек, следуя определенному методу, создает доминанту, а та, в свою очередь, приводит к более интенсивному развитию какого-либо участка мозга (например, участка сенсорной коры). Как только это произошло, человек открывает у себя новую способность<sup>2</sup>. Это могут быть изменения на уровне биохимии крови (вызванные психотропными веществами), которые оказывают влияние на работу самых разных структур мозга и, соответственно, психики. Это могут быть возрастные изменения, в том числе инволюционные. И, наконец, это могут быть изменения, вызванные травмой головы или тяжелой болезнью.

Так, например, находясь в Новой Гвинее, Н. Миклухо-Маклай испытал искажение схемы тела во время приступа лихорадки: «При переходе от озноба к жару я почувствовал вдруг очень странный обман чувств. Я положительно чувствовал, что мое тело растет, голова увеличивается все более и более, достает почти до потолка,

---

<sup>1</sup> Большая часть методов медитации направлена на развитие экстрасенсорных способностей, а не на познание Атмана.

<sup>2</sup> Таким образом, двери в другие миры не находят, а создают.



руки делаются громадными, пальцы на руках становятся так толсты и велики, как мои руки, и т. д. Я ощущал при этом чувство громадной тяжести разрастающегося тела. Странно, что при этом я не спал, это не был бред, а положительное ощущение, которое продолжалось около часу и которое очень утомило меня. Пароксизм был так силен и ощущения так странны, что я долго не забуду их. Мои промокшие ноги и ощущение холода во время утренней прогулки не прошли мне даром» [Миклухо-Маклай 1961: 98]<sup>1</sup>.

Если говорить не о трансформации сознания, а о самопознании — познании Атмана, то в качестве системы отсчета можно принять наше обычное бодрствующее состояние, когда самосознание, пробуждаясь ото сна, совпадает с кортикальными структурами — схемой тела, центрами вербального мышления, памятью предыдущего дня и т. д.

Сознательное смещение на территорию сна путем расслабления и отключения образно-звуковой активности психики (*ниргуна* или *арупадхьяна*) приводит к разотождествлению со схемой тела и дистанцированием от центров вербального и образного мышления. Вместе с образами и звуками исчезает и представление о себе, которое связано с социальным статусом и телесным образом «я»<sup>2</sup>. Исчезает именно это представление и тождество с ним, а не сам субъект опыта<sup>3</sup>.

Следует подчеркнуть, что условием нормального опыта, даже если он выходит за пределы обычного, является здоровое состояние центрального отдела нервной системы (мозга). Тогда даже смещение внутрь и полное разотождествление с внешней природой

---

<sup>1</sup> Напоминает описание некоторых сиддхи из «Йога-сутр» Патанджали. Но если произвольное увеличение или уменьшение тяжести тела можно зафиксировать вполне объективными методами, то увеличение или уменьшение его размеров, вероятно, носит субъективный характер и связано с изменениями на уровне схемы тела.

<sup>2</sup> То есть мы становимся бесформенными. Аристотелевская душа — как форма (= схема) тела — исчезает. Возникает разотождествление, или дистанция, разделение с нашей индивидуальной природой (кайвалья). Душа собирается сама в себя подобно тому, как лебедь выпивает молоко из смеси молока и воды.

<sup>3</sup> На самом деле в этом опыте нет ничего необычного, поскольку мы проходим через него как минимум раз в сутки — когда погружаемся в сон.

позволяет практикующему сохранять полную адекватность. Состояния дереализации и деперсонализации могут чем-то напоминать йогические, однако у носителей этих состояний наблюдаются отклонения в работе или даже в самой структуре отдельных зон их мозга. Эти отклонения вполне объективно регистрируются с помощью методов, используемых в современной нейробиологии.

### *Выводы*

Выход за пределы ограничений, наложенных Кантом, возможен. Потому что они касаются только разума, а не субъекта, который разотождествлен с интеллектом. Душа, Бог, освобождение, вечность и бесконечность — это интроцептивные переживания. Они субъектны по своей природе, но не субъективны. То есть связаны с чистым самобытием и самосознанием, а не с психикой.

Разум может с полным правом судить о чувственном опыте, связанном с миром объектов. В этом случае его суждения носят силу закона. Но когда разум выходит за пределы своей компетенции и начинает судить о том, что его превосходит — об интроцептивном опыте, связанном с переживаниями чистого субъекта, он порождает иллюзорное знание. Познать самого себя априори, т. е. доопытным путем, невозможно. Только апостериори.

Вместе с тем критика чистого разума вполне применима и к восточной метафизике. Возможно, поэтому Будда хранил благородное молчание в ответ на метафизические вопросы. Следовательно, работая с восточным текстом мистического содержания, нужно четко представлять, кто его создавал — носитель интроцептивного опыта, который использовал интеллект в качестве инструмента передачи уже обретенного знания, или субъект, тождественный разуму и действующий в полном соответствии с природой последнего.

Далее. Согласно весьма распространенной точке зрения, на поверхности обычного сознания (психики), в бодрствующем состоянии находится один субъект, а где-то в глубине, на территории глубокого сна или подсознания — другой. Божественный, совер-

шенный и вечный. На самом деле в человеке, если он не медиум и не страдает раздвоением личности, находится лишь один субъект. Один и тот же — как в состоянии бодрствования, так и в состоянии сна — со сновидениями или без сновидений. Различие заключается лишь в том, что в состоянии бодрствования он тождественен телу и психике, а в состоянии глубокого сна или соответствующем глубокому сну утрачивает тождество с ними.

Дух, душа, субъект или Атман недостижимы потому, что они не могут быть объектами практики в принципе<sup>1</sup>. Можно достичь состояния полной самоидентичности и, соответственно, разотождествленности самосознания-Атмана с телом и психикой. Это и есть состояние чистого самобытия.

Проблема тождества заключается в том, что наше самосознание, совпадая с кортикальными структурами и таким образом пробуждаясь в физическом мире, переходит в состояние неподлинного бытия. Оно связывает себя с проективными феноменами, которые претерпевают различного рода трансформации. Эти трансформации так или иначе связаны с мозгом и внешним, природным сознанием человека, тогда как переживание подлинного пробуждения и освобождения — с самим субъектом опыта.

Возвращаясь к вопросу о соотношении восточной и западной моделей опыта, можно сказать следующее. Атман не порождается мозгом, но мозг служит необходимым условием его проявления в теле и физическом мире. Если использовать санскритскую терминологию, то наука о мозге исследует поле (*кшетра*), а индийская философия дает представление о том, кто познает это поле (*кшетраджня*). Обретение способности передвигаться по этому полю и даже за его пределы по собственной воле, вероятно, и есть то, что называют освобождением.

## ЛИТЕРАТУРА

Аристотель 1976 — *Аристотель*. Сочинения. В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

---

<sup>1</sup> Если мы стремимся к Атману как к объекту, то мы всегда будем удаляться от его переживания, а сам Атман как объект практики будет всего лишь интеллектуальным представлением о нем.

- Аристотель 1983 – *Аристотель*. Сочинения. В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
- Беседы 2006 – Беседы с Шри Раманой Махарши. В 2-х т. М.: Ганга, Тируваннамалай: Шри Раманашрам, 2006.
- Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
- Меррелл-Вольф 2009 – *Меррелл-Вольф Ф.* Пробуждение в Сверхсознании: гносеология как Путь в иные измерения / Пер. с англ. А. Е. Величенко. М.: София, 2009.
- Миклухо-Маклай 1961 – *Миклухо-Маклай Н. Н.* На берегу Маклая. М.: АН СССР, 1961.
- Платон 1994 – *Платон*. Тимей // *Платон*. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- Саган 1986 – *Саган К.* Драконы Эдема. Рассуждения об эволюции человеческого мозга. М.: Знание, 1986.
- Упанишады 1991 – Упанишады. В 3 т. / Пер. с санскр., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. Т. 2. М.: Наука, 1991.

## ЭТИКА И ПСИХОТЕХНИКА В БУДДИЗМЕ

Я полагаю, что буддизм есть *этический абсолютизм*. Под «этическим абсолютизмом» имеется в виду лишь то, что этика буддизма не признает и не постулирует ни Бога-Творца, ни Абсолют в качестве своей опоры или источника. Иными словами, сама этика абсолютна, она не нуждается в какой-либо легитимирующей ее инстанции. Этическое учение буддизма целиком и полностью основывается на буддийской концепции кармы (кармических действий), т. е. поступков человека, определяющих его существование.

Для христианской культуры характерно увязывание нравственности и религиозной веры. Широкую известность получили воззрения И. Канта на религию и нравственность. Согласно И. Канту, нравственный закон внутренне связан с верой в Бога. Фактически, у Канта Бог выступает в роли воплощенного нравственного закона, и сам факт существования морали становится доказательством бытия Бога. В таком случае вопрос религиозной веры и вопрос нравственности оказываются одним и тем же вопросом, постулаты «Бог существует» и «Моя душа бессмертна» становятся этическими постулатами, или, пользуясь выражением самого философа, «постулатами практического разума».

Однако утверждение Канта о том, что вера в Бога есть основа нравственности, а бытие Бога — аксиома нравственного сознания, породило ряд проблем, некоторые из которых позже осознал сам Кант. Так, в работе «Религия в пределах только разума», он отмечает, что упование на загробное воздаяние и всесправедливейшего устроителя мира искажает чистоту морального мотива, поскольку нравственный долг не предполагает никаких дополнительных желаний и надежд. Таким образом, религия, существующая «в пределах только разума», у Канта совпадает с нравственностью. То разумное, что заключено в «исторической религии», «религии откровения», есть разумная моральная вера, иными словами,

категорический императив, а не «откровение», есть то, что человек принимает как «слово Божье».

Эти идеи Канта, прямо или косвенно, оказали значительное влияние на европейскую мысль XIX в. В этот период набирает силу своего рода «морализация» религии, в первую очередь христианства, т. е. сведение сущности религии к морали (здесь можно вспомнить для примера имена Э. Ренана и Л. Н. Толстого). Тенденция эта, в свою очередь, вызвала контртенденцию, т. е. усилия, направленные на доказательство и демонстрацию того, что религия не сводится к морали. Контртенденция эта особенно отчетливо проявилась в самом конце XIX — первой четверти XX в. В этом контексте можно упомянуть, в частности, работу Р. Отто «Священное» (1917), обычно рассматриваемую у нас как один из основополагающих трудов по феноменологии религии. В своем сочинении Отто вводит понятие «нуминозное», которое он определяет как «священное *минус* его нравственный момент и <...> минус его рациональный момент вообще» [Отто 2008: 12].

Любопытно, что в XX в. как теологи, так и многие религиоведы, несмотря на совершенно различные методологические подходы и идейные установки, совпали во взглядах на сущность религии и морали. Общим местом стало представление о том, что религия в своей сущности отнюдь не сводится к нравственности. Не случайно в середине — второй половине XX в. популярность приобретает феноменологический подход в религиоведении (Г. ван дер Леув, М. Элиаде), а также глубинно-психологический (К. Г. Юнг), позже — трансперсоналистский подход (С. Гроф, Ч. Тарт).

С середины XIX в. в Европе начинается серьезное изучение буддизма. Знакомство исследователей с оригинальными письменными памятниками делало для них все более очевидным, что буддийская мысль во многих отношениях представляет собой определенный вызов сложившимся на почве европейской культуры устойчивым воззрениям относительно сущности религии и определению самого понятия «религия».

Одним из первых, кто не только глубоко осознал, но и предельно четко артикулировал этот вызов, был Ф. И. Щербатской. В сво-

ей небольшой работе (лекции) «Философское учение буддизма» он пишет: «“Три главных идеи являются достоянием всякой религии: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности.” Таково учение Канта и с ним европейской науки, равно как таково и убеждение широких слоев образованных людей. И вот, однако, существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, — которая облагородила и, вместе, внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, — и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли. И мало того, что буддизм не знает Бога, сама идея единого верховного существа, которое для чего-то, — совершенно неизвестно для чего, — не то для забавы, не то для какого-то хвастовства своею силой — создает весь волнующийся и страдающий мир из ничего, — эта идея кажется буддисту странной, нелепой. В полемическом задоре он готов издеваться над ней, готов высмеивать все те логические несообразности, которые невольно возникают перед нашим умом при мысли о создании всего из ничего, притом существом, которого, однако, в свою очередь никто не создавал» [Щербатской 1989: 224].

В основу этического учения буддизма была положена доктрина *кармы*. Интересно, что раньше многих и четче многих это показал М. Вебер в своей работе «Социология религии». Там он, в частности, рассматривает проблему теодицеи и показывает, как эта проблема решается (или «снимается») в индийских религиях. Именно карма является «последним словом» в ответах на нравственные вопросы там, где в авраамических традициях говорится о Творце, или о Воле Божией [Вебер 1994: 210].

Буддийская психотехника не просто основывается на нравственной дисциплине, но сама нравственная дисциплина как часть пути (*марга*) есть важнейшая буддийская практика. Данный тезис представляется актуальным в силу того, что в ходе распространения буддизма на Западе в течение последних 60 лет произошел определенный крен в сторону интереса «публики» вообще и адеп-

тов в частности в сторону психотехник как таковых (обычно именуемых в среде приверженцев «медитациями»). Это проявилось в равной степени и в процессе популяризации дзэн, и процессе распространения школ тибетского буддизма. Крен этот имеет вполне определенные причины, но сейчас мы не будем на них останавливаться.

Напомним, что ступени Благородного Восьмеричного пути, согласно традиции, подразделяются на три этапа: 1. этап мудрости (*праджня*), предполагающий «правильное видение», т. е. осознание сути Благородных истин, и «правильную решимость» следовать буддийскому учению; 2. этап соблюдения обетов и норм буддийской морали (*шила*), включающий в себя «правильную речь» — воздержание от лжи, клеветы, грубости и сплетен, «правильное поведение», т. е. отказ от насилия в любой форме, правильный образ жизни, т. е. отказ от занятий и профессий, несовместимых с принципами буддийской морали (торговля оружием, живыми существами, алкоголем, гадания и пр.); 3. этап сосредоточения (*самадхи*), т. е. занятия психотехникой — буддийской йогой, что предполагает «правильное усердие» в овладении методами созерцания, «правильное памятование» — успокоение психики, избавление от аффектов и аналитическое рассмотрение природы тела, речи и сознания, и «правильное сосредоточение», т. е. достижение предельной формы сосредоточения, которое и приводит к обретению *Нирваны*.

Таким образом, рациональное познание, нравственность и йога (которая в свою очередь также может быть названа способом познания, однако *сверхрациональным*) теснейшим образом взаимосвязаны. Причем все вышеперечисленное суть виды «практик». Не только самадхи, или йога, — практика, но и праджня — это практика, и шила — это тоже практика.

Эпистемологический и нравственный идеалы в буддизме не противопоставляются, не существуют «параллельно», но полностью совпадают. Нравственный образ жизни и постижение реальности «как она есть» суть две стороны одной медали. Согласно буддийским представлениям, человек, постигший реальность «как она есть», не может не быть нравственным, и наоборот, следование



принципам нравственности в конечном счете связано с истинным постижением реальности, так как в противном случае возможны нарушения нравственности, ведь нравственность — это не «заповеди», данные свыше, но естественный закон<sup>1</sup>.

Отсюда можно сделать следующий вывод. Тот, кто осознанно совершает добрые дела, поступает не только хорошо, но и мудро (можно даже сказать «рационально»); тот, кто познаёт истинную реальность, совершает тем самым доброе дело.

В качестве иллюстрации обозначенного выше тезиса я предлагаю кратко рассмотреть концепцию «двух препятствий», получившую развитие в буддизме махаяны, в частности, в учении школы виджнянавада (йогачара). Например, в комментарии к вводной строфе (*мангала-шлоке*) «Виджняптиматра-сиддхи-шастры» («Чэн вэй ши лунь») говорится: «... Порождение [правильного] понимания ведет к устранению двух препятствий. Оба препятствия возникают вследствие убежденности [в реальном существовании] атмана и дхарм. Если осознать [существование] двух [видов] Пустоты (здесь имеются в виду пустота атмана (атма-шуньята) и пустота дхарм (дхарма-шуньята) — П. Л.), то эти препятствия будут устранены. Устранение препятствий ведет к обретению двух высших плодов. Благодаря устранению [первого] препятствия — аффектов, [которые выступают причиной] новых рождений, достигается истинное освобождение, [т. е. нирвана]. Благодаря устранению [второго], когнитивного, препятствия, которое мешает постижению, достигается великое просветление (*махабодхи*)»<sup>2</sup> [Чэн вэй-ши лунь 1990: 11].

Первое препятствие (*клеша-аварана*) — это аффективность психики. Второе препятствие (*джня-аварана*) есть когнитивное, или гносеологическое, препятствие. «Два высших плода» — это нирвана, которая достигается посредством уничтожения аффектов, и просветление, которое достигается посредством устранения когнитивного препятствия. Гносеологическое препятствие — то, что мешает видеть вещи такими, каковы они в действительности

---

<sup>1</sup> Будда не установил нравственный закон, но «открыл» его

<sup>2</sup> Авторство данного комментария приписывается Стирамате.

(*ятхабхутам*, эпистемологический идеал в буддизме). Устранение гносеологического препятствия — цель, в направлении которой развивается философский дискурс махаянских школ.

Нужно напомнить, что в буддийской философии психика рассматривается как непрерывный и необратимый во времени поток мгновенных в своем существовании состояний, именуемых *дхармами*. С точки зрения мадхьямаки, наделение дхарм онтологическим статусом — это гносеологическое препятствие. Поэтому представители данной школы выдвинули положение о «пустоте» дхарм (*дхарма-шуньята*). Все дхармы рассматриваются мадхьямиками как номинальные сущности, лишённые онтологического статуса<sup>1</sup>. Дхармы — лишь единицы языка описания, поэтому они являются «пустыми» (*шунья*). Истинная реальность, по мнению мадхьямиков, находится за пределами всякого словесного описания. О реальности можно лишь сказать, что она *есть в своем собственном качестве* (*татхата*, букв. «таковость»)<sup>2</sup>.

Реальность, с точки зрения мадхьямиков, познается через «предел истины» (*бхутакооти*). Это означает, что мадхьямики, посредством негативной номиналистической диалектики, демонстрируют невозможность любого утверждения о природе реальности, что, в свою очередь, должно привести к постижению относительности

---

<sup>1</sup> Известно, что уже саутрантики — представители одной из ведущих школ хинаяны — не признавали онтологический статус некоторых дхарм из списка вайбхашиков (в частности, причинно-необусловленных дхарм), рассматривая их лишь как единицы языка описания, т. е. как чисто номинальные сущности (*праджняпти*) (см.: [Васубандху 1990: 28–29]). Однако все имеющиеся сегодня источники по философии этой школы относятся к сравнительно позднему времени (не ранее IV–V вв.), т. е. они появились позже наиболее ранних махаянских текстов, в частности, праджняпарамитских сутр. Возможно, что саутрантика первоначально функционировала лишь как критика существовавших учений хинаяны и не была зафиксирована письменно. В любом случае, вопрос о возможном влиянии саутрантики на мадхьямаку (если таковое имело место) представляется не вполне изученным.

<sup>2</sup> См.: [Там же: 30–31]. Таким образом, мадхьямики, подвергая критике представления вайбхашиков и других хинаянских школ о существовании дхарм, выступают с позиций крайнего номинализма. Для мадхьямиков все поименованные объекты познания нереальны, поскольку «самый процесс их наименования связан с ментальным конструированием (*прапанча* или *викальпа*) и отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей» [Там же: 33].

дискурсивного познания и непосредственному пониманию того, что реальность не может быть описана в словах. Поэтому понятие *праджня*<sup>1</sup>, которое как раз и обозначало такое недискурсивное постижение реальности, приобрело в философии мадхьямики столь важное значение.

Гносеологическое препятствие содержится в самой установке на обнаружение некоторых истинно существующих, субстратных «вещей» (в самом широком философском смысле слова), которые могут быть поименованы. Поэтому и понятие *матхата*, строго говоря, есть не обозначение реальности, но лишь указание на тот факт, что истинная реальность существует, будучи недоступной для какой-либо дефиниции.

Представители другой ведущей махаянской школы – виджнянавады – усматривают гносеологическое препятствие в самом механизме функционирования «обычного» сознания. Так, в «Тримшике» (карика 17) говорится:

Все эти [виды] сознания “разворачиваются” как различающее и различаемое.  
Следовательно, они, [атман и дхармы], не существуют.  
Поэтому все [есть] только сознание  
[Чэн вэй ши лунь 1990: 314; Vijnaptimātratāsiddhi 1928: 416].

Одно из ключевых слов в этой карике – *паринама* (кит. *чжуань-бянь*), переведенное нами здесь посредством глагола «разворачиваться». «Паринама» – один из важнейших терминов системы, с помощью которого описывается способ функционирования сознания. В отличие от термина *пративиджняпти*, который лишь фиксирует собственный признак дхармы «сознание», термин «паринама» характеризует скрытый механизм действия сознания – как постоянное «развертывание». Согласно «Тримшике», сознание «разворачивается как различающее и различаемое». В санскритском оригинале здесь используются слова *vikalpo* и *vikalpyate*. Термин *викальпа* в буддийской философии вообще, и в виджнянаваде,

---

<sup>1</sup> Термин *праджня* часто переводят как «мудрость» (или «премудрость»), а также (когда речь идет о махаянских текстах) как «интуиция» или «инсайт».

в частности, обозначает ментальное конструирование — дискурсивную способность сознания, проявляющуюся в предсказании и связанную с вербализацией. Во всякой ситуации сознания теоретики виджнянавады выделяют две «стороны» — «различаемое» («конструируемое») и «различающее» («конструирующее»). Обычно это положение истолковывается в буддологической литературе как констатация субъектно-объектного отношения. Действительно, «субъект» и «объект» — термины из доступного арсенала европейской философской лексики, можно сказать, «готовые к употреблению». Однако такая интерпретация данного положения виджнянавады, во избежание искажения оригинального смысла, нуждается в некотором уточнении. Дело в том, что в тексте, строго говоря, говорится не о чем-то (скажем, о субъекте) «различающем (конструирующем)», но о самом «различении (конструировании)» как таковом. С точки зрения виджнянавадинов, конструирование существует, а вот субъект («я», атман) и объект (дхармы) — не существуют, т. е. атман и дхармы не являются самостоятельными сущностями, имеющими онтологический статус, но могут быть обнаружены лишь как два аспекта (две стороны) одного состояния — состояния сознания, возникающие (манифестируемые) в результате различения (ментального конструирования). Отсюда базовое положение, выдвинутое теоретиками виджнянавады, о том, что «существует только сознание». Атман и дхармы не просто «пусты». Они суть феномены (*лакшана*, букв. «признаки», «проявления») сознания (*виджняна*). Это означает, что атман и дхармы как некоторые реальные «сущности» не имеют онтологического статуса, однако сознание атмана и дхарм, т. е. сама мысль об атмане или дхармах, признается реально существующей.

Следует отметить, что виджнянавадинская концепция «только-сознания» не является чисто философским, теоретическим построением, призванным лишь адекватно описать «реальность как она есть», но связана с общемахаянскими и, шире, общевуддийскими доктринальными положениями и соответствующими задачами практики. Высшая цель йогической практики, нирвана, есть состояние сознания, лишенное каких-либо субъектно-объектных

различений, т. е. оно также должно быть определено как состояние «только-сознания». Следовательно, постижение учения о только-сознании необходимо, с точки зрения виджнянавадинов, для обретения состояния просветления и нирваны.

Однако никто, как говорится, «не отменял» первого препятствия — клеша-авараны, и поэтому очищение психики от аффектов остается насущной необходимостью.

Подведем некоторые итоги.

1. Буддизм не использует идею Бога-Творца в качестве опоры этического учения. Вместо этого в основу положена доктрина кармы.

2. Поэтому буддизм на самом деле не «мистичен», или, по крайней мере, не более мистичен, чем иные «религии».

3. Психотехника как таковая («расширение сознания» и т. п.) не может быть самоцелью, если же она становится таковой, то, с буддийской точки зрения, лишается смысла.

4. Нравственность и познание суть две стороны одной медали. Человек, постигший реальность «как она есть», не может не быть нравственным, и наоборот, следование принципам нравственности, в конечном счете, связано с истинным постижением реальности, т.к. в противном случае возможны нарушения нравственности.

5. Одной лишь праведности недостаточно для того, чтобы достичь высшей «религиозной» цели. Поскольку этические нормы — не заповеди, полученные свыше, но истинные принципы, лишь «открытые» Буддой, постольку нравственность неразрывно связана с познанием реальности «как она есть». Преодоление неведения (*авидья*) — необходимый шаг на пути к нирване.

## ЛИТЕРАТУРА

Васубандху 1990 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.

Вебер — *Вебер М.* Социология религии. (Типы религиозных сообществ) // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 78—307.

Отто 2008 — *Otto P.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.

Чэн вэй-ши лунь 1990 — Чэн вэй ши лунь (Трактат, содержащий завершенное учение о только-сознании). Тайбэй, 1990. (на кит. яз.)

Щербатской 1989 — *Щербатской Ф. И.* Философское учение буддизма // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4. С. 224—238.

Vijñaptimātratāsiddhi 1928—1929 — *Vijñaptimātratāsiddhi.* La Siddhi de Hiuan-Tsang / Tr. par L. de la Vallée Poussin. T. I—II. Paris, 1928—1929.

## **УЧЕНИЕ ОБ APEX MENTIS В ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ КАК ПРОБЛЕМА ТРАНСФОРМАЦИИ СОЗНАНИЯ**

Что сегодня может почерпнуть исследователь проблемы сознания — психолог, лингвист, антрополог, философ — из учения о вершине души, пик популярности которого пришелся на XII–XIII века? Можно ли обнаружить точки пересечения между «протопсихологией» средневековых христианских монахов-визионеров и современной когнитивной наукой, решающей амбициозную задачу «исчерпывающего картирования всего диапазона сознания — как бы полной последовательности генов осознания»? [Уилбер 2002: 70]. Наконец, как осуществлять философский анализ трансформаций сознания применительно к философским и теологическим формам дискурса, который вообще не использовал понятие сознания? Чтобы ответить на эти вопросы, хотя бы конспективно и предварительно, необходимо ввести ряд предпосылок. Предлагаемый порядок их введения окажется обратным заданному выше порядку постановки вопросов.

Первая предпосылка связана с тем, что проблематика сознания, действительно, возникает в европейской мыслительной традиции сравнительно поздно, в XVII столетии. Ее исток — открытие Р. Декартом принципа «*cogito*», положенного в основу классической формы рациональности. Абстрактное и дематериализованное картезианское «*ego cogito*» определяет характер познания (включая самопознание) как субъект-объектную корреляцию. Отношения между субъектом и объектом предполагают, во-первых, данность объекта сознанию, во-вторых, разворачивание этой данности в виде порядка мыслительных операций, делающих этот объект интеллигибельным. Вынесенное за скобки «“Я внутреннего чувства”, то есть Я каждого человека с его настроениями, страстями, предубеждениями, радостями, намерениями, странностями, чертами характера» [Бофре 2007: 66] становится достоянием наук о духе толь-

ко в XX веке. Как раз тогда намечаются перспективы развития концепции воплощенного сознания. «Это означает, что структуры, образующие нашу концептуальную систему, имеют своим источником наш чувственный опыт и осмысляются в его терминах; более того, ядро нашей концептуальной системы непосредственно основывается на восприятии, движениях тела и опыте физического и социального характера» [Лакофф 2011: 13].

Такое воплощенное сознание традиционно именовалось душой и было известно европейскому человечеству со времен Гомера. Заменяя понятие сознания понятием души, мы введем вторую предпосылку нашего размышления. В перспективе философского анализа трансформаций сознания учение о душе как сложном и подвижном конгломерате сил и способностей, обеспечивающем жизнь тела, может рассматриваться как архаический инвариант сознания. Кратко рассмотрим три сосуществовавшие в античном дискурсе версии отношений между душой и ее состояниями.

В первую очередь, необходимо учитывать следующее важное обстоятельство: то, «что мы обычно называем “психическим”, является в мифическом смысле скорее сценой и местом действия нуминозных влияний. Чувства силы, счастья, страдания, внезапной страсти и желания, прозрение и заблуждение, а также доброе намерение, мудрость и тихое отрешение — все это можно некоторым образом свести к присутствию бога или нуминозного существа» [Хьюбнер 1996: 103]. Так долгая мифологическая память в учении о душе представляет ее «большой сценой бытия» (Р. Отто), открытой для воздействий божественных сил, присутствие которых постигается всегда внезапно и самым чудесным образом. Способность души становиться «исполненной божеством» (*plena Deo*) в результате «психического вторжения» чуждых человеку божественных сил отделяет ее состояния от нее самой.

По мере вытеснения мифа представление о душе как о духовно телесном месте нуминозных воздействий постепенно интегрирует в себя «физиологический» аспект души как принципа жизни конкретного человека. Авторы древнегреческих трактатов по медицине часто считали душу составной частью крови. К V в. до н. э.



«psyche это уже живое Я, “самость”, или даже, если говорить более конкретно, самость, полная разнообразных желаний и устремлений. Она переняла все свойства гомеровского thymos, хотя и не восприняла ни одного из качеств гомеровского poos. В этом смысле между psyche и телом (soma) не существует фундаментального антагонизма: psyche — это просто ментальный коррелят soma» [Доддс 2007: 143]. В таком контексте душа как «самость» в большей степени характеризует не рациональную, а эмоциональную, непосредственно связанную с телом составляющую человеческой жизни. Это воззрение кульминирует в аристотелевском определении души как «первой энтелехии естественного тела, обладающего в возможности жизнью» [Аристотель 1976: 395]. Стагирит подчеркивает затруднения, связанные с изучением состояний души, но склоняется к утверждению о том, что эти состояния «неотделимы от природной материи живых существ» [Там же: 374]. Исключение составляет способность размышления, которая отделима от тела.

И, наконец, нельзя не учитывать следующий парадокс. При рассмотрении природы души в действие вступают игра и обмен позиций внутреннего и внешнего. Душа, будучи средоточием охватывающего ее тела, оказывается одновременно внутри и снаружи. Этот парадокс разрешается в учении (как полагает Э. Р. Доддс, заимствованном из Скифии и Фракии) о душе как средоточии некоей тайной силы, неразрушимой божественной или демонической «самости», скрытой в самом человеке. По мере возгорания этой погребенной в «темнице» тела искре божественной жизни происходит освобождение человека из круга смертей и рождений и возвращение души к ее божественному источнику. Состояния души принадлежат в этом случае единственно ей самой. Вслед за Доддсом назовем эту разновидность учения о душе «пурификационизмом» и укажем на Платона, как ярчайшего его представителя. Достаточно вспомнить знаменитый тезис из диалога «Федон»: «А очищение — не в том ли оно состоит, <...> чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредотачиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и

сейчас и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?» [Платон 1993: 18–19].

Убедившись в возможности трактовать душу как сознание и от-метив своеобразие «пурификационизма», можно вводить третью необходимую для нашего размышления предпосылку. Изменения состояний души, вызваны ли они к жизни внешними воздействиями или внутренними процессами, могут потенцироваться до такой степени, что способны привести к полному элиминированию внешних воздействий или к полной остановке внутренних процессов. В современной психологии такие состояния называются пиковыми переживаниями, а в религиозно-мистической европейской традиции они характеризуются как «мистический союз» (*unio mystica*). В таком объединяющем опыте ничтожащая все проявления конечного бездна божественного присутствия (*mysterium tremendum*) являет себя как одновременно пленяющая, преображающая и возвышающая сила благодати (*mysterium fascinosum*), вызывая «такое состояние сознания, в котором оно исторгается из своего нормального равновесия и испытывает потрясение всей своей структуры. Разум, достигая своей пограничной линии, отбрасывается назад к себе, а потом снова возвращается в свою экстремальную ситуацию» [Тиллих 2000: 117]. Поскольку учение об *arx mentis* призвано пролить свет на то, как этот процесс осуществляется и может стать до известной степени контролируемым, станем рассматривать мистическое умозрение как средневековый аналог философского анализа трансформаций души как сознания.

По справедливому замечанию С. Аверинцева, «мистика в собственном смысле возникает лишь тогда, когда религиозное умозрение подходит к понятию трансцендентного Абсолюта, а развитие логики делает возможным сознательное отступление от логики в мистике» [Аверинцев 2006: 315]. Христианская мистика, неотъемлемой частью которой является учение о вершине души, — по своим содержательным характеристикам есть мистика теистическая, персоналистская и апокалиптическая. Бог христианской мистики — Творец «видимым же всем и невидимым», откровение внутренней жизни которого благодатно изливается в имени «Трои-

цы единосущной и нераздельной». Вторая ипостась Троицы, Сын-Слово в таинстве воплощения, крестной смерти и воскресения восстанавливает поврежденное грехом творение к изначальной божественной славе. «Во Иисусе Христе Бог и человек суть едино; в Нем, следовательно, Бог стал достижим не через превосхождение или удаление *humanum*, но через осознание, осуществление и проявление человечности в ее чистейшем и подлиннейшем образе» [Мейендорф 2001: 267]. Именно поэтому христианской мистике свойственен острый персонализм, тайнознание в ней уравновешивается восхищением сердца, а устремление к источнику смысла завершается ипостасным слиянием Спасителя и спасенного. Христианский мистик разделяет с Рожденным, Распятым и Воскресшим бремя отдачи в духе всего творения Творцу. И он же вместе с Творцом осуществляет дарение в духе самого Слова творению. Мистический союз оказывается рождением в «Царство непоколебимое» (Евр. 12:27), вхождением в эсхатологическую действительность «жизни будущего века».

Наконец, по практической направленности, ориентации аскетического делания это мистика интровертная. «Экстравертный опыт устремлен вовне, через ощущения, в то время как интровертный устремлен внутрь, в сознание. Оба они достигли высшей точки в осуществлении полного слияния, посредством которого воспринимающий реализует собственное единство или даже самоосознание. Но экстравертный мистик, пользуясь своими чувствами, воспринимает множественность внешних материальных предметов, мистически преображенных таким образом, что через них сияет Единое или Единство. Интровертный же мистик, напротив, стремится с помощью сознательного отключения чувства погрузиться в глубины собственного эго» [Stace 1960: 61–62]. Из всего многообразия способов «обращения взгляда» к тайне Богобытия христианский мистик выбирает следующее. Во-первых, апофатическую установку познания, образцом которой стало «Таинственное богословие» Дионисия Ареопагита. Сформулированный в нем парадокс познания скрытого бога через незнание (*agnosia*) и «интеллектуальная дисциплина непротивления противоположностей»

(В. Лосский) позволяет подвизающемуся отсекал лишнее при собирании в единовидную простоту. Во-вторых, ориентацию на синоптическое (одновременное) видение, вызванное напряженностью трансцендентного и имманентного планов бытия и позволяющее христианизировать антропологию и освятить аскетическое делание. Совершенство человечности и полнота божественности во Христе становятся в мире мистика мотивом и ориентиром претворения образа Божия в себе в подобие, отмеченное «древним достоинством свободы» (Г. Палама). И, наконец, в-третьих, акцент на «участии» человека в Боге, которое осуществляется благодаря сокровенной части души. Такой поворот обнаруживает, как подвиг совлечения себя может увенчаться обретением «красоты бессмертия» (Г. Нисский) при жизни. А это и есть обожение — цель устремления всякого мистика и венец его трудов, «осуществление жизни как союза, позволяющего участвовать в любящем отношении Сына с Отцом, и достигать, таким образом, истинного исполнения своей человечности» [Russel 2004: 319].

\* \* \*

Итак, необходимые для ответа на магистральный вопрос данного рассуждения предпосылки сформулированы, остается охарактеризовать своеобразие учения о вершине души. Разнообразные версии этого учения используют разные, хотя и близкие по значению образы сокровенного начала души, ее «святая святых». Величайшие христианские мистики говорят о тайнике души (*abditum mentis*), как Августин, о ковчеге души (*archa mente*), как Гуго Сен-Викторский, о вершине души (*apex mentis*), как Бонавентура; об искре души (*scintilla animae*), как Экхарт. Этот ряд можно продолжить. Очевидно, что перечисленные образы навеяны опытом духовного восхождения, которое тождественно самоуглублению души, взыскующей искры вечной жизни. Здесь интроверсия — привилегированная направленность мистической практики. Преломленное сквозь призму догмата о Троице углубление души в себя позволяет обнаружить во «внутреннем человеке» отпечатки, анало-

гии и отражения единотроичной структуры бытия Бога. Именно в этом направлении двигалась августирианская мистическая традиция. В XII в. она кульминировала в благочестии таких цистерцианцев, как Бернар из Клерво и Гильом из Тьерри. Именно создатели того, что, что принято называть «цистерцианским чудом», окажутся в фокусе нашего дальнейшего рассмотрения.

Учение о вершине души возникает на пересечении двух мистических мотивов. Первый из них имеет антропологическую размерность — это мотив вечного рождения Бога (Слова, Логоса) в душе, нуждающийся в развертке и обосновании вопроса о месте такого рождения, о психофизическом локусе или особом органе мистической жизни в человеке. Второй мотив имеет скорее психологическую и даже гносеологическую размерность. Он касается постоянного «участия» души в Боге посредством эмоционально-аффективных, волевых и познавательных актов, составляющих лестницу восхождения «на гору Господню». Разберем каждый из этих мотивов отдельно.

Мистическое учение о рождении Бога в душе своим доктринальным корнем уходит в библейскую антропологию с ее идеей сотворения человека по образу и подобию Божию и подробно разрабатывает евангельскую дихотомию ветхого и нового человека. Призыв «отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, и облечься в нового человека, созданного по Богу в праведности и святости истины» (Еф. 4:22–24), получает мистическое истолкование и оформляется в учение о внутреннем, «сокровенном сердца человеке» (1 Петр. 3:3–4). Эти идеи становятся питательной почвой для мистического обоснования взаимообусловленности сверхбытийной мощи Творца и сокрытой в человеке небытийной (нетождественной любому из возможных модусов человеческого существования) божественной искры. Резюмировать основные идеи учения о рождении Бога в душе можно в четырех пунктах: «1. Рождение Бога понимается здесь как одновременно аффективный и рациональный процесс. 2. Посредством рождения осуществляется воплощение Сына, как начало спасения. Посредством рождения Бога в душе полагается начало

обожения. 3. Место рождения Бога — сердце. 4. Слово, Сын отождествляется с истиной, мудростью и волей» [Hof 1952: 170].

Философская экзегеза этой идеи заимствуется из учения стоиков о *hegemonikon* — особом средоточии жизни в душе, ее ведущей части, в которой рождаются мысли. Интересно, что стоическая рецепция оказалась предпочтительней платонической в силу того, что таким средоточием психической жизни человека стоики считали сердце. Например, Диоген Лаэртский, описывая учение Хрисиппа, подчеркивал: «Ведущая же часть души — это главная ее часть, в которой зарождаются представления и побуждения и откуда исходит разум, место ее — в сердце» [Диоген Лаэртский 1979: 317]. Дуализм души и тела, который традиционно подчеркивается в платонизме, преодолевается у стоиков учением об объединяющем и направляющем начале, осуществляющем связь частей и иерархию сил души, равно как и координацию органов тела. Сердце — не только срединное место человеческой целостности, не только «господствующий» орган внутренней жизни, но и тайное вместилище жизни божественной, принцип внутреннего огня. «Это единство сущности Логоса в человеке с мировым Логосом, с принципом порядка Вселенной — одна из основных мыслей стоического учения о познании. Как *hegemonikon* космоса занимает свое место в единстве существующего, этот Первоогонь проникающий собой весь мир, в высшей своей степени и чистоте пребывает в солнце; так *hegemonikon* человека имеет свое место в органе, из которого изливается жизненный огонь по всему организму — в сердце» [Ivanka 1969: 127–128].

С первых своих шагов христианская мистика сердечного Логоса примиряла двойственность логосов в человеке: языческим наследием был логос сперматический — врожденный каждому живущему на земле человеку; христианским приобретением — Логос трансцендентный, обретаемый в таинстве крещения. «Света и огня зародышевого Логоса хватило на несколько тысячелетий дохристианской веры. Для полноты духовного обновления человек принял в себя «Небесный Образ», то есть второго Логоса, ипостасного [Позов 2008: 319]. Это принятие трансформировало учение о

hegemonikon в древнецерковном предании апостольских Отцов и апологетов. Ориген, Бл. Иероним, Лактанций учат о средоточии человеческой жизни и божественной мудрости как о властелине сердца — *principale cordis*. Августин виртуозно использует аналогию между неизреченной тайной сердца и предвечным словом Отца как второй ипостасью Троицы. Господь встречает человека, движущегося от периферии к центру, уходящего от внешнего себя в тишину сердца: «Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание <...> и заговорит Он Сам... да услышим слово Его, не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях, но Его самого, Которого любим в созданиях его; да услышим его самого<...> » [Аврелий Августин 1991: 228]. Предвечная мудрость Слова отражается оком сердца (*oculus cordis*). Августин предостерегает от бесплодных умствований: «Не старайся разузнать, что есть истина; ибо сразу же на пути возникнут мрак телесных представлений и туман чувственных образов и смутят ту ясность, которая просияла, когда я произнес слово «истина»» [Аврелий Августин 2004: 187]. Мгновенное касание сути, вечно настоящее и мимолетное одновременно, подобно ослепляющей вспышке. Оно происходит в непостижимом и неопишемом «тайнике души» (*abditum mentis*), где должно «обнаружить образ Творца, который бессмертным образом присущ ее бессмертью» [Там же: 318].

Мистический мотив нисхождения Слова в «брачные чертоги» души переплетается с аскетическим мотивом пробуждения внутреннего Логоса, посеянного в человеке крестильной благодатью и являющегося глубинной силой внутреннего совершенствования. Участие (*participatio*) души в божественной жизни — это процесс подражания Христу, его изображение (*configuratio*) в самом человеке по слову апостола Павла: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения доколе не изобразиться в вас Христос» (Гал. 4: 19). Это преображающее «изображение» достигается посредством очи-

щения, упражнения и просветления способностей души, среди которых привилегированную позицию занимает ее разумная часть (*mens*). Осуществление дела спасения невозможно без разумности. Благодать Божья даруется «во всякой премудрости и разумении» (Ефес. 1:8). Налицо переход от стоической рецепции к платонической. В этом контексте новое звучание приобретают характерные для платонизма идеи божественного происхождения способности понимания и родства познающего познаваемому. В христианском духе истолковывается знаменитый тезис Плотина: «<...> зрящий родственен зримому, и только уподобившись ему, он должен приступить к видению. Никогда бы не смог глаз увидеть Солнце, не став солнцевидным, и душа никогда не увидит красоты, не став прекрасной» [Плотин 2008: 240]. Сделавшись глубочайшей и сокровеннейшей святыней верующего, Бог-Слово, внутренний учитель или сердечный Логос может быть постигнут лишь обновленным умом. Как замечает Позов, «с мистерией вселения стала возможной и мистерия созерцания, ум обрел подлинный объект созерцания в сердце и через вселившегося Христа созерцается Бог» [Позов 2008: 324].

Таким образом, исследуемая проблема оборачивается: участие человека в Боге континуально. Богопознание, богообщение и, наконец, обожение вовлекают душу в двунаправленное движение: процесс ее исхождения (*excessus*) из себя самой есть одновременно поэтапное восхождение (*processus*) к Богу по лестнице совершенств. Человек как образ Божий есть «триада в монаде и монада в триаде» (Афанасий Синайский), традиционно триадизирован и путь души к Богу. Он включает очистительный, озаряющий и соединительный, или совершенный этапы. В таком движении от периферии к центру топологическая трактовка архей *mentis* сменяется анагогической (возводящей ввысь), а антропология уступает место психологии. «Острые души» понимается теперь не как место или орган, а как цель иерархического потенцирования способностей души с последующим их трансцендированием в мистический покой (*requies mystica*). Это позволяет вернуться к идее состояний



души как сознания и способам ее проявления в духовности Средних веков.

В XII в. оплотом аскетической практики и мистического богосознания стал орден цистерцианцев. «Возможно, было бы некоторым преувеличением говорить о “школе” цистерцианской духовности как об особой форме бенедиктинской духовности, однако же ряд характеристик, отличающих монахов Сито, существует. Прежде всего, в соответствии с монашеской аксиомой *solo Dei* цистерцианскому образу жизни была присуща эсхатологическая составляющая. Их взгляд был прикован к вечным сущностям и к цели, которой является жизнь во Славе. Они во многом смотрели на себя как паломники на пути, ведущем в Небо, и держали себя в постоянной готовности ко второму пришествию Христа» [Омэнн 1994: 126]. Эта центрированность на божественных предметах породила, как писал Данте, «рвение святое того, кто окруженный миром зла, жил созерцая в неземном покое» [Данте 1982: 508]. «Последний из отцов» (Мабиллон), Бернар Клервосский (1090–1153), создал мистическое учение, объединившее антропологию, христологию и эклесиологию. И хотя в нем не упоминается понятие «вершины души», напряженный динамизм преобразования жизни души в Боге приоткрывает мистерию создания (*formatio*), падения (*deformatio*) и восстановления (*reformatio*) человека.

Как Христос есть истинный и совершенный образ Отца Небесного, так человек есть образ образа (*imago imagines*) Сына-Слова. Воплощение Христа своей целью имеет спасение и возвращение падшего человечества Богу. Великая тайна (*magnum mysterium*) союза человека с Богом хранится церковью, она – невеста Христова и мать верных душ, стремящихся к духовному браку с Господом. Бернар создает различные модели преобразования души в восхождении, мистически истолковывая библейские образы. «В четвертой проповеди на “Песнь песней” описываются такие три ступени, как признание (*confessio*), преданность (*devotio*) и созерцание (*contemplatio*). Душа обретает в Боге благоговеющее признание, с помощью которого она умаляется в смирении, свободную преданность, в которой она обновляется и восстанавливается, и сла-

достное созерцание, где она отдыхает в экстазе» [McGinn 1995: 184]. Движущей силой изменений души Бернар считает исключительно любовь Божью. Разум человека после грехопадения лишь препятствует достижению союза с Богом, ему надлежит соединить свои усилия с любовью, чтобы достичь желанной цели. Внезапное и непривычное расширение разума (*latitudo mentis*) — следствие просвещения светом Христа, открывающим тайны священных писаний. Любовь, устремившаяся к источнику любви, вначале является чувственной и плотской (*amor carnalis*). Она способна сосредотачиваться лишь на человеческой природе Спасителя. Со Словом-Премудростью, Словом-Святостью, Словом-Истиной связывает человека духовная любовь (*amor spiritualis*), сосредоточенная на божественной природе Христа. Только такая любовь «может совершить чудо совершенного единства при коренном различии существ. Согласие двух волей, но без смешения субстанций (*non substantiis confuses, sed voluntate consentaneos*) — вот что такое это единение хотений и согласие в любви. И это также последний предел, которого человек порой достигает на мгновение в этой жизни через экстаз и достигнуть которого навсегда он может лишь в блаженном состоянии» [Жильсон 2004: 225].

Современник и друг Бернара Гильом из Тьерри (1085—1148), прошедший ту же монастырскую школу любви (*schola caritatis*) и практического мистицизма, обратился к опыту великих греческих отцов и теоретическому аспекту созерцания. Именно Гильому принадлежит классическая трактовка этапов мистического восхождения как различных состояний (*status*) души. Грех разрушил подобие человека Богу и отбросил ветхого Адама в «область неподобия» (*regio dissimilitudinis*). Это привело к раздвоению начал души и познания. Низшая душа (*anima*) — принцип жизни тела, ей соответствует низший вид познания преходящих чувственно воспринимаемых вещей (*ratio inferior*). Высшая душа или дух (*animus*) открыта восприятию Бога и духовных предметов, она способна к высшему виду познания (*ratio superior*) вещей умопостигаемых. С чем связана, согласно Гильому из Тьерри, эта способность человеческого духа вырываться из «области неподобия»? «Душа познает самое

себя как созданная по образу Божию в своем уме. В самом уме имеется как бы скрытая точка, где Бог, так сказать, оставил свой отпечаток, чтобы мы могли помнить о Нем. Вслед за св. Августином назовем эту глубочайшую составляющую мышления памятью. Тогда мы можем сказать, что наша тайная память порождает наш разум, а воля происходит от обоих. Это сотворенная троица отображает в нас творящую Троицу: память соответствует Отцу, разум — Слову, воля — Святому Духу» [Там же: 227]. Достоинство человека состоит не только в том, что он является «образом образа» (*imago imagines*) Богочеловека Иисуса Христа. Человек — это еще и «образ троицы» (*imago trinitatis*) способный к восстановлению подобия и блаженству видения Бога лицом к лицу.

Уже отмеченная выше склонность средневековых мыслителей к триадическим схемам, которая объясняется не только догматически, но и диалектически — потребностью примирить напряжение противоречия божественного и человеческого начал, приобретает у Гильома совершенный вид в его знаменитом «Золотом послании» («*Epistola aurea*»). В этом чрезвычайно популярном в XII в. сочинении он рассматривает три ступени возрастания души в Боге — душевную, разумную и духовную — как три ее состояния с особыми характеристиками. Согласно Гильому, «*status animalis* — это такое состояние, в котором человек не способен к высшему духовному познанию. Он может познавать и представлять только телесные вещи, и все, что относится к познанию Бога, понимается им только в чувственных образах» [Ivanka 1969: 145]. Это состояние начинающих, внешних христиан, которые подчиняются авторитету, строго следуют учению и вдохновляются примером. Главная добродетель этого этапа христианской жизни — послушание, а высшее достоинство — простота (*simplicitas*), благодаря которой начинающий душевный христианин может удостоиться касанья благодати Божьей. Следующий этап предполагает движение в направлении внутреннего христианства, это задача этапа продолжающих, которые достигают состояния, называемого Гильомом «*status rationalis*». Его особенность в том, что душа как жизненная сила претворяется в дух, направляющий человека к Богу. «Или, с другого ракурса, воля

(arbitrium), хотя и сохраняющая некоторую степень привязанности к греху, начинает трансформироваться в свободное произволение (libertas voluntatis), посредством которого возможно добровольное служение Богу. Хотя разумные (rationales) обладают знанием и склонностью к благу, они еще не имеют устремления (affectus). Когда суждение разума пройдет через аффект разума (affectus mentis), начнется состояние духовных (spirituales)» [McGinn 1995: 184]. Совершенные, ведомые Духом Святым, достигают состояния вхождения в эсхатологическую действительность Царства Божия, по слову апостола Павла: «Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом (1 Кор. 6:17). Это и есть возвращение человека в совершенное подобие Творцу.

\* \* \*

Подводя итоги, остается лишь напомнить допущение, исходя из которого, учение о вершине души рассматривалось как актуальное или хотя бы небезынтересное для философских исследований трансформаций сознания.

Отношения между душой как сложным конгломератом, который обеспечивал связь принципа жизни тела (Аристотель) с «образом вечной жизни» Божества (Пиндар) и ее изменяющимися состояниями, можно мыслить трояко. 1) Как «психическое вторжение» иноприродных душе сил, превращающих ее в духовно-телесное место нуминозных событий и влияний. Эта трактовка характерна для мифологического и магического отношения к миру; 2) Как универсальный принцип жизни, обеспечивающий целостность сложноорганизованной и многофункциональной телесности и откликающийся на ее подвижность изменениями своих состояний. Это воззрение – достояние науки от древних «физиологий» до современной когнитивистики; 3) Как средоточие скрытого в самом человеке таинственного начала божественного происхождения, которое, проявляясь в определенных состояниях, освобождается от разнородной примеси (мирского, греховного, телесно-

го) для воссоединения со своим истоком. Из этого понимания природы души исходят мистика и существенным образом метафизика.

В таком контексте учение об арех *mentis*, возникшее на пересечении стоических и платонических влияний, оказалось востребовано спекулятивной мистикой зрелого Средневековья для объяснения динамического характера духовной жизни. Можно предположить, что «острие души» означает богочеловеческое начало в человеке, внутренний Логос как залог и гарант «жизни будущего века». Не отменяя тварности как онтологического статуса души, арех *mentis* в антропологическом измерении выступает как место вечного рождения Слова и орган осуществления богопознания и восстановления богоподобия. В психологическом измерении это высшая способность души, обретаемая в восходящем потенцировании всех остальных способностей, своего рода «способность способностей», проникающая в эсхатологическую действительность Царства и способная к созерцанию Бога как он есть.

## ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев 2006 — *Аверинцев С.* София-Логос. Словарь // *Аверинцев С. С.* Собрание сочинений. Киев, 2006. С. 311–313.

Аврелий Августин 1991 — *Августин Аврелий.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.

Аврелий Августин 2004 — *Августин Аврелий.* О Троице. Краснодар, 2004.

Аристотель 1976 — *Аристотель.* О душе // *Аристотель.* Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 369–448.

Бофре 2007 — *Бофре Ж.* Диалог с Хайдеггером. Новоевропейская философия. СПб., 2007.

Данте 1982 — *Данте Алигьери.* Божественная комедия. М., 1982.

Диоген Лаэртский 1979 — *Диоген Лаэртский* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

Доддс 2007 — *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. М., СПб., 2007.

Жильсон 2004 — *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004.

Лакофф 2011 — *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М., 2011.

Мейендорф 2001 — *Мейендорф И.* Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М. 2001.

- Омэнн 1994 – *Омэнн Дж.* Христианская духовность в католической традиции. Рим, Люблин, 1994.
- Платон 1993 – *Платон.* Федон // *Платон.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. М. 1993. С. 7–80.
- Плотин 2004 – *Плотин.* Первая Эннеада. СПб., 2004.
- Позов 2008 – *Позов А. С.* Основы древнецерковной антропологии. Т. I. Сын Человеческий. СПб., 2008.
- Тиллих 2000 – *Тиллих П.* Систематическая теология. В 2 т. М., СПб., 2000.
- Уилбер 2002 – *Уилбер К.* Око духа. Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира. М., 2002.
- Хюбнер 1996 – *Хюбнер К.* Истина мифа. М. 1996.
- Hof – *Hof H.* Scintilla animae: Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckhars Philosophie: Dissertation. Lund, 1952.
- Ivanka 1969 – *Ivanka E.* Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Darmstadt, 1969.
- McGinn 1995 – *McGinn B.* The Growth of Mysticism. London, 1995.
- Russel 2004 – *Russel N.* The doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. New York, 2004.
- Stace 1960 – *Stace W. T.* Mysticism and philosophy. London, 1960.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ<sup>1</sup>

*Антонова Наталья Ивановна* (Челябинск) – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Уральского государственного университета физической культуры. E-mail: nari108@mail.ru.

*Асташкевич Сергей Анатольевич* (Санкт-Петербург) – доктор физико-математических наук, старший научный сотрудник кафедры оптики физического факультета СПбГУ. E-mail: astashkevich@mail.ru.

*Бокков Герман Евгеньевич* (Санкт-Петербург) – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии религии и религиозоведения философского факультета СПбГУ. E-mail: bokovg@gmail.com.

*Величенко Александр Евгеньевич* (Умань, Украина – Санкт-Петербург) – доктор философских наук, независимый исследователь. E-mail: alexandervelichenko@yandex.ru.

*Вечерина Ольга Павловна* (Москва) – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник кафедры истории Южной Азии Института стран Азии и Африки при МГУ. E-mail: o.p.vecherina@mail.ru.

*Воденикова Мария Андреевна* (Пермь) – студентка 5-го курса философско-социологического факультета Пермского государственного национального исследовательского университета. E-mail: ningun.otro.como.oy@gmail.com.

*Демченко Александр Владимирович* (Киев, Украина – Бристоль, Великобритания) – магистр экономики, аспирант Бристольского университета. E-mail: mail@demchenko.info.

*Дервянко Раиса Ивановна* (Тольятти) – кандидат психологических наук, доцент кафедры теоретической и прикладной психоло-

---

<sup>1</sup> Информация, актуальная на 14 декабря 2012 г.

гии Тольяттинского государственного университета. E-mail: grigoreva.sofya@mail.ru.

*Ежова Ольга Анатольевна* (Орел) – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и культурологии Орловского государственного университета. E-mail: ezhova\_olly@mail.ru.

*Клещевич Ольга Витальевна* (Санкт-Петербург) – аспирант Русской христианской гуманитарной академии. E-mail: vdodonova@inbox.ru.

*Куприянова Валерия Александровна* (Санкт-Петербург) – аспирант, представитель научной группы<sup>1</sup> нейрофизиологии мышления и сознания Института мозга человека РАН им. Н. П. Бехтеревой. E-mail: Valeryiva@yandex.ru.

*Ленков Павел Дмитриевич* (Санкт-Петербург) – кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения факультета социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. E-mail: lenkov@yandex.ru.

*Лобанов Сергей Владимирович* (Москва) – аспирант сектора восточных философий Института философии РАН, старший преподаватель кафедры религиоведения Свято-Филаретовского Православно-Христианского института. E-mail: losevl@gmail.com.

*Павлюк Петр Аркадьевич* (Одесса, Украина) – доктор теологических наук, профессор, декан гуманитарного факультета Христианского гуманитарно-экономического университета. E-mail: pavlyuk.ua@mail.ru.

*Пахомов Сергей Владимирович* (Санкт-Петербург) – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, председатель Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма (АИЭМ). E-mail: sarp68@mail.ru.

*Скородум Никита Всеволодович* (Санкт-Петербург) – независимый исследователь. E-mail: nskorodum@inbox.ru.

*Сокол Владимир Борисович* (Тюмень) – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии Тюменского государ-

---

<sup>1</sup> Соавторы В. А. Куприяновой: д. филос. н. Дмитрий Леонидович Спивак (руководитель группы), к. б. н. Татьяна Юрьевна Смирнова, к. м. н. Андрей Генрихович Захарчук, к. б. н. Сергей Владимирович Жеребцов, к. б. н. Ирина Михайловна Спивак.



ственного университета. E-mail: vasu108@mail.ru.

*Сперанская Галина Леонидовна* (Минск) — кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии и педагогики Белорусского государственного университета культуры и искусств. E-mail: flora\_07@list.ru.

*Тимошук Алексей Станиславович* (Владимир) — доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета. E-mail: ys@abhinanda.elcom.ru.

*Тимошук Елена Андреевна* (Владимир) — кандидат философских наук, старший преподаватель Владимирского филиала Нижегородского лингвистического университета. E-mail: e@timos.elcom.ru.

*Топилина Наталья Викторовна* (Волгодонск) — кандидат философских наук, доцент Волгодонского института (филиала) Южного федерального университета. E-mail: natalja.topilina@yandex.ru.

*Трунов Дмитрий Геннадиевич* (Пермь) — доктор философских наук, доцент кафедры общей и клинической психологии Пермского государственного национального исследовательского университета. E-mail: trunoff@hotmail.ru.

*Филатов Алексей Алексеевич* (Санкт-Петербург) — младший научный сотрудник Государственного музея истории религии. E-mail: filat.chaadaev@gmail.com.

*Хрущева Полина Викторовна* (Екатеринбург) — старший преподаватель кафедры философии Уральского государственного лесотехнического университета. E-mail: parvati@mail.ru.

*Цыпина Лада Витальевна* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философского факультета СПбГУ. E-mail: lada.zypina@gmail.com.

*Шекера Ярослава Васильевна* (Киев, Украина) — кандидат филологических наук, доцент Киевского национального университета им. Т. Шевченко. E-mail: yarochka2009@gmail.com.

*Шкопоров Николай Борисович* (Тольятти) — кандидат психологических наук, доцент кафедры теоретической и прикладной психологии Тольяттинского государственного университета. E-mail: grigoreva.sofya@mail.ru.

Научное издание

**Психотехники и измененные состояния сознания  
в истории религий**

*Сб. материалов*

Первой международной научной конференции  
(14–15 декабря 2012 г., Санкт-Петербург)

Ответственный редактор С. В. Пахомов

В дизайне обложки использованы фрагменты картин  
Н. К. Рериха «Лотос» (1933),  
Э. Мане «Монах на молитве» (1865),  
а также работы А. Китаоки (Киото, Япония)

Вёрстка *И. Н. Зайцев*

Подписано в печать 06.12.2013 г. Формат 60×84 1/16.

Печать офсетная. Усл. издат. л. 19,59.

Тираж 100 экз. Заказ № 49.

Издательство РХГА

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15  
Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595; факс: (812) 571-30-75  
E-mail: [rhgapublisher@gmail.com](mailto:rhgapublisher@gmail.com) <http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Литография»  
191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., д. 8