

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНЫ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ ИМ. Г. С. СКОВОРОДЫ НАН
ОТДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ
УКРАИНСКАЯ АССОЦИАЦИЯ РЕЛИГИОВЕДОВ
УКРАИНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ФОНД
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ ВОСТОКА СПбГУ
ФОНД «ДАЛЕКИЙ СХІД» (КИЕВ)

МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ

ИСТОРИЯ. ПСИХОЛОГИЯ. ФИЛОСОФИЯ

ПЕРВАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

Киев, 15 – 17 сентября 2007 г.

ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
-------------------	---

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ МИСТИЦИЗМА И ЭЗОТЕРИЗМА

<i>Пахомов С. В.</i> К вопросу о демаркации понятия «эзотеризм»	7
<i>Метилка Д. В.</i> Профанация эзотерики	14
<i>Мусулин А.</i> Миф, логос и интуиция	22
<i>Лозовский В. С.</i> Где ты, Господи?	29
<i>Андросова В. I.</i> Мистика як феномен релігійного досвіду (постановка питання)	40
<i>Жиртуєва Н. С.</i> Проблема компаративного аналізу містичних традицій Сходу і Заходу	46
<i>Максимова I. Ю.</i> Містичний досвід: основа виникнення, співвіднесеність із раціонально-логічним, можливості застосування у суспільстві	54
<i>Фур'єр I. А.</i> Первісна езотерична філософія як мислення єдності світу	62

МИСТИЦИЗМ В РЕЛИГИЯХ «ЧИСТОГО ОПЫТА» (ИНДУИЗМ, БУДДИЗМ)

<i>Джинджолия Б. И.</i> Мистика позы в учении Г. И. Гурджиева и дзэнской школе сото	71
<i>Стрелкова А. Ю.</i> Час у філософії японського наставника дзен Дбгена	81

МИСТИЦИЗМ И ЭЗОТЕРИЗМ В РЕЛИГИЯХ ОТКРОВЕНИЯ (АВРААМИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ)

<i>Емельянов В. М.</i> Единство религиозного и эзотерического в шиизме	88
<i>Завгородній Ю. Ю.</i> Шлях до земного раю на прикладі «Съказания отца нашего Агапия»	92
<i>Кияк С. Р.</i> Містичний досвід католицизму: від середньовіччя до сьогодення	101
<i>Соколова О. О.</i> Розуміння свідомості у містичній традиції ісхазму: феноменолого-релігієзнавчий аналіз	107
<i>Ярош О. А.</i> Розвиток вчення про «лата'іф» у суфізмі	116

МИСТИЦИЗМ И ЭЗОТЕРИЗМ:
ИСТОРИКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

<i>Сурина А. Ю.</i> Антропокосмизм масонского символизма.....	123
<i>Зинові́ва Ю. Ю.</i> Діяльність Київського товариства «Рицарів Круглого Столу» у 1910-х роках: до постановки проблеми.....	131
<i>Зоря К. В.</i> Проблеми етики у вищій магії заходу: розвиток від відродження до сучасності.....	135
<i>Капранов С. В.</i> «Орден Бога Сонця» Володимира Шаяна: факти і проблеми дослідження	140
<i>Коломі́ць І. А.</i> Окультизм в епоху масової культури: Кемп і Алістер Кровлі.....	146

ПРЕДИСЛОВИЕ

В наши дни, как и на протяжении всей истории человечества, немаловажную роль в жизни людей продолжают играть всевозможные мистико-эзотерические образы, символы, представления. Они зачастую безраздельно господствуют в массовом сознании и художественном творчестве, активно проникают в научные и философские системы, в область «высоких технологий», неожиданно встречаются в политической, экономической, правовой и военной сферах. Многие представители самых разных слоев общества, независимо от уровня своего образования, вероисповедания, культуры, интересуются мистикой и магией, эзотерикой и оккультными практиками, а немало людей вовлечено в этот причудливый мир самым непосредственным, практическим образом. Между тем мистико-эзотерическая проблематика по-прежнему остается весьма маргинальным научным объектом и, по сути, не попадает в зону серьезных академических штудий. Несмотря на свою востребованность, все еще малочисленны научные работы, в которых она затрагивается, в связи с чем на данную тему часто пишут лица «адептуального» склада. Имея подчас весьма косвенное отношение к научной сфере, они играют на человеческой неосведомленности и извлекают немалые дивиденды из факта своего «посвящения» в разного рода «тайны» и «истины».

По этой и другим причинам группа ученых из Украины и России, в той или иной мере причастных к исследованиям мистико-эзотерических форм знания и практики, инициировала постоянно действующую международную научную конференцию. Подобное мероприятие создает возможность для объединения усилий, направленных на планомерное изучение этой перспективной проблематики, выработку оригинальных методологических приемов и соответствующего языка описания, раскрытие различных мировоззренческих форм, лежащих в основе эзотерических и мистических движений, анализ их символических образов, категориальных и социальных структур, выявление динамики развития мистицизма и эзотеризма в ходе истории, и т. д. Одной из важных задач, поставленных организаторами конференции, является определение причин стойкого бытования мистико-эзотерических аспектов общечеловеческой культуры на разных ее исторических этапах, а также изучение степени их влияния на культуру современной эпохи. Конференция открывает возможность междисциплинарного освещения темы, к которой могут быть применены разработки на основе исторических, психологических, философских и других подходов.

Первая международная научная конференция «Мистико-эзотерические движения в теории и практике (История. Психология. Философия)» состоялась 15 – 17 сентября 2007 г. в Киеве, в Институте философии Национальной академии наук Украины. Кроме двух подразделений собственно Института философии (отдел истории зарубежной философии и отделение религиоведения), организаторами конференции также выступили: Украинский философский фонд, Украинская ассоциация религиоведов и фонд «Далекий Схід» («Дальний Восток»). С российской стороны к организации мероприятия была привлечена кафедра философии и культурологии Востока факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета. Кроме того, информационную поддержку оказал российский научный журнал «Религиоведение» (Благовещенск).

Во время открытия конференции с приветственным словом к ее участникам обратился президент Украинского философского фонда, д. ф. н. Сергей Викторович Пролеев. Он отметил, что, в то время как мистико-эзотерическая проблематика образует древнейшие истоки культуры, подобная конференция – новое начинание на постсоветском научном пространстве. Этот парадокс Сергей Викторович объяснил результатом определенных интеллектуальных деформаций, которые произошли на Западе благодаря эпохе Просвещения, а позже наложились на советскую атеистическую действительность. С. В. Пролеев подчеркнул необходимость не только изучения заявленной тематики, но и наличия соответствующей подготовки у исследователя.

В работе конференции приняли участие специалисты из различных городов Украины и России. На ней было заслушано 22 доклада, как на русском, так и на украинском языках. На конференции работали четыре секции: «Теоретические проблемы изучения мистицизма и эзотеризма» «Мистицизм в религиях “чистого опыта” (индуизм, буддизм)», «Мистицизм и эзотеризм в религиях откровения (авраамические религии)», а также «Мистицизм и эзотеризм: историко-религиоведческий анализ»¹.

В настоящий сборник вошло двадцать статей, озвученных в виде докладов на вышеупомянутой конференции и разбитых на четыре раздела, совпадающих с названиями секций. В силу особенностей места проведения конференции и того факта, что большая часть участников представляли Украину, большинство материалов написано на украинском языке.

*С. В. Пахомов
Ю. Ю. Завгородний*

¹ В названиях второй и третьей секций конференции не случайно отражена классификация религий, предложенная в свое время известным российским религиоведом и востоковедом Е. А. Торчиновым.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ МИСТИЦИЗМА И ЭЗОТЕРИЗМА

С. В. Пахомов (Санкт-Петербург)

К ВОПРОСУ О ДЕМАРКАЦИИ ПОНЯТИЯ «ЭЗОТЕРИЗМ»

«Эзотеризм» принадлежит к числу тех терминов, которые активно и с давних пор используются в самых разных контекстах, вариациях и сочетаниях. Однако при этом его семантическое поле до сих пор остается недостаточно изученным и, как следствие, дискуссионным.

Существует множество определений эзотеризма, выделяющих в нем те или иные стороны по каким-либо критериям. Эзотеризм пытаются определить как сами сторонники эзотерических учений, – либо сознательно позиционирующих себя как эзотерических, либо ведущих себя в эзотерическом русле, – так и ученые «не-эзотерики», изучающие этот предмет на академическом уровне. Множество интерпретаций эзотеризма бытует и в массовой культуре. Есть также немало общих и частных оценок эзотеризма, представлений о его роли в истории человеческого общества, о его месте в современной культуре, о его связях с миром науки и т. д.

В своей статье мы также обращаемся к проблеме дефиниции эзотеризма и ставим задачей дать его наиболее адекватное, с нашей точки зрения, определение. Может возникнуть вопрос: имеет ли смысл умножать и без того богатый набор определений эзотеризма? Однако не оно само по себе является главной нашей целью. Нам важно было показать сам способ отыскания необходимого определения эзотеризма. Поэтому именно на процессе движения к итогу – дефиниции эзотеризма – мы и делаем свой акцент.

Этот способ мы можем назвать «семантическим уплотнением». Он состоит из четырех последовательных этапов. На первом этапе («интенция и категоризация») мы обращаем свое внимание на неопределенный массив понятий, которые более-менее приближаются к понятию эзотеризма, нами еще не «открытого» в полной мере, но интуитивно данного нам в виде некой аморфной семантической массы. На втором этапе («селекция») мы отбираем из этого массива наиболее предпочтительные и располагаем их в своеобразном иерархическом режиме: чем больше порядковый номер данного понятия, тем ближе оно подступает к интуициям эзотеризма. На третьем этапе («шлифовка») мы подводим к каждому из этих понятий аморфное понятие эзотеризма и

оттачиваем, «шлифуем» его семантическое пространство, наделяя его наиболее четкими границами. Наконец, на четвертом этапе («дефиниция») мы даем собственное определение эзотеризма и разворачиваем его содержание.

Из этих четырех этапов нас в основном будут интересовать третий и четвертый. Мы пытаемся понять специфику эзотеризма через то, чем он *не* является, но вместе с тем оказывается близок этим неявленным, смежным полям. Тем самым будет проведена заявленная в названии статьи демаркация границ, разводящих понятие эзотеризма и других понятий, весьма похожих на него. Делая так, мы постепенно придем к тому определению, которое нам необходимо. Процесс демаркации будет происходить последовательными «слоями», от наиболее простых и внешних разграничений до наиболее тонких. Поэтому следует воспринимать эти разграничения как последовательные этапы «апофатического» определения эзотеризма.

Первый этап данной методологической процедуры выходит за пределы нашего научного рассмотрения. Поэтому вкратце отметим лишь, что он является чем-то вроде «фона», на котором разворачивается отчетливая «фигура» эзотеризма. В этом фоне есть множество самых разнообразных категорий, понятий, каких-то красивых метафор и просто нетерминированных слов обычного языка, зыбких полухудожественных образов и символов. Держа в уме определяемое понятие эзотеризма, мы замечаем массу материала, который имеет отношение к нашей проблематике. Более пристальное рассмотрение этого материала плавно переводит нас на **второй** этап, «селекцию», где основными объектами будущего сопоставления оказываются следующие понятийные сущности: экзотеризм, парапсихология, мистицизм, магия и оккультизм. Именно через соотнесение с этими понятиями эзотеризм проясняет свою сущность и становится доступным для внешнего исследования.

Как уже было сказано выше, «селекция» предполагает не только отбор значимых в анализе понятий, но и их иерархическое расположение. Мысленное подведение к каждому понятию такой интуиции, как «эзотеризм», порождает следующую структуру этих понятий:

1. Экзотеризм.
2. Парапсихология.
3. Магия.
4. Мистицизм.
5. Оккультизм.

Их последовательное изучение становится основной формой **третьего** методологического этапа, активно использующего компаративистику.

Эзотеризм и экзотеризм. Это самое явное, наиболее заметное разграничение, которое, что весьма примечательно, исходит изнутри собственно эзотеризма: учений, заявляющих о своей «экзотеричности», не существует.

Весь мир, который не втянут в эзотерические «игры», самими эзотериками помещается в разряд экзотеризма, или горизонта профанности, обыденности, посюсторонности, массовости – независимо от того, осознает ли данный «мир» такое свое пребывание, согласен ли он с ним. С другой стороны, несмотря на явно выраженное элитистско-высокомерное отношение к экзотеризму, эзотеризм не может обойтись без него при выработке своих постулатов. В этом смысле экзотеризм представляет собой что-то вроде трамплина для трансцендентальных «прыжков», производимых эзотерическими учениями. Далее, его также можно понять и как неопределенную совокупность взглядов и практик, которые, попадая в эзотерические тенета, приобретают новый, порой причудливый, характер, наделяются иными значениями. Таким образом, сопоставление эзотеризма и экзотеризма обнаруживает непересечение их семантических областей, своего рода выталкивание экзотеризма из зоны эзотеризма.

Эзотеризм и парапсихология. В силу того, что эзотерические явления напрямую связаны с проблематикой измененных, необычных состояний сознания, отчасти эзотеризм пересекается и с областью парапсихологических явлений. У последователей эзотерических традиций могут возникать какие-то неординарные качества, свойства, переживания, или около них продуцируются некие сверхъестественные психофизические феномены (появление существ и предметов из «другого» мира, нарушения известных физических законов и пр.). У эзотериков происходит трансформация психического склада, в «нормальной» жизни ориентированного в первую очередь на «экзотеризм». Эти парапсихологические явления и свойства становятся важными элементами мировоззренческой картины эзотеризма. Но в то время как парапсихология заостряет свое внимание на самих этих явлениях, в эзотерических учениях они суть вещи второго порядка, которые просто оттеняют, дополняют и подтверждают на практике более важные и значимые элементы таких учений. Кроме того, парапсихологические феномены, происходя в «экзотерической» среде, большей частью выглядят какими-то пугающими, несущими в себе угрозу, непонятными, случайными, тогда как в среде эзотерической они оказываются вполне закономерными явлениями, которые, кроме всего прочего, можно контролировать, развивать или, напротив, ослаблять, если они начинают мешать некоей более высокой задаче.

Эзотеризм и магия. Эзотеризм можно условно разделить на практическую и теоретическую стороны, тесно связанные друг с другом. В качестве теоретических положений разные эзотерические школы используют различные учения – например, неоплатонизм, неопифагорейство, гностицизм, герметизм и прочие, порой причудливо перемешивая их друг с другом. Практическая сторона тоже весьма разнится от школы к школе, но в немалом числе случаев

она ассоциируется с магией. Магия же есть древнейшая форма религиозности, нацеленная на овладение внешним миром посредством неких незримых сил, находящихся в распоряжении мага. В магии широко действует фактор детерминированности, жесткой заданности причинно-следственных связей. Эзотерики, активно используя магические реквизиты, понятия из области магии, тем не менее не допускают столь большой зависимости от детерминированной картины мира. Кроме того, если магия – это преимущественно практические процедуры, а теоретические положения разработаны здесь не слишком хорошо, в эзотеризме одно не отменяет, но дополняет другое, и теоретические идеи разработаны гораздо отчетливее, чем в магии. Уместно заметить, что не без влияния эзотерических традиций со временем начинает меняться отношение общества к магии. Так, в эпоху Ренессанса усилиями итальянских гуманистов Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола, а затем и Корнелия Агриппы происходит «обеление» магии в направлении теории познания: «властные» интенции магии отступают на второй план по сравнению с новым ее образом – практики само-, бого- и миропознания.

Эзотеризм и мистицизм. Мистицизм представляет собой весьма аморфное образование, не связанное единой организационной средой. Мистицизм преимущественно имеет отношение к внутреннему складу личности, переживающей необычные состояния, особенно состояния близости к чему-то неизмеримо большему и возвышенному, ужасающему и вызывающему трепет – близости вплоть до полного слияния с этим «объектом», до совершенной утраты индивидуальных особенностей. Мистики отрываются не только от обычного круга вещей (экзотеризм), но и от круга парапсихологии: свои глубинные переживания мистики не рассматривают как нечто случайное, странное, необъяснимое. Однако при этом мистики могут и не быть эзотериками, в том плане, что они не претендуют на некое тайное знание. С другой стороны, эзотерики, как правило, имея «мистические» переживания, вместе с тем ориентированы на более стройно выраженное учение, а также на некую организационную структуру. В то время как в мистицизме личностное начало резко доминирует над объективацией опыта, в эзотеризме субъективизм не выпячен, но находится в рамках представлений, циркулирующих в данной эзотерической школе.

Эзотеризм и оккультизм. Достаточно часто понятия «эзотеризм» и «оккультизм» употребляются как синонимы, что имеет под собой определенное основание. Тем не менее уместно проводить различие этих понятий – из методологических соображений. Рене Генон и другие деятели современного эзотерического традиционализма разводят их, оценивая при этом оккультизм гораздо ниже эзотеризма и считая его неким вульгарным искажением эзотерических положений на потребу экзотерической толпе. Отчасти они

вторят распространенному отношению к оккультизму как среди ученых, так и неспециалистов, походя наделяющих оккультизм какими-то бранными характеристиками. Оккультизм ориентирован преимущественно на магическую сферу, хотя отождествлять его напрямую с магией было бы, наверное, неправильно. И оккультизм, и эзотеризм имеют отношение как к теории, так и к практике, однако в то время как в оккультизме практический компонент доминирует над теоретическим, в эзотеризме заметен отчетливый перевес теоретической стороны. Далее, оккультизм гораздо больше эзотеризма нуждается в неких вещественных посредниках для обретения своих целей (связанных в основном с областью силовых потоков). По меткому и язвительному замечанию английского антиковеда Э. Р. Доддса, оккультизм есть попытка достичь царства Божьего материальными средствами – и это метафорическое определение указывает на то, что оккультисты в своих операциях зависят от использования вещественных элементов, взятых из окружающего мира.

Вышесказанное демонстрирует нарастающее «семантическое уплотнение». В то время как эзотеризм и экзотеризм представляют собой непересекающиеся, хотя и зависящие друг от друга, семантические домены, эзотеризм и парапсихология обнаруживают первые следы единства в сфере феноменов, выходящих за пределы обычного восприятия и понимания. Далее, еще ближе к эзотеризму подходит магия с ее моделированием искусственных ситуаций, которые должны повлиять на естественный ход вещей. Магия, таким образом, характеризуется интересом к практической стороне. Но в то время как практичность мага ориентирована в большей степени на внешний мир, практичность мистика образует особого рода внутренний опыт, полностью втягивающий в себя переживающего субъекта, что обнаруживается и в эзотеризме с его практиками, трансформирующими сознание. Наконец, теоретические обобщения полученного опыта и попытки создать стройные учения, объясняющие сферы, которые выходят за пределы обычного чувственного восприятия и формальной логики, приводят к оккультизму, который тем самым ближе всех остальных понятий подступает к собственно эзотеризму.

После таких сопоставлений смутное представление об эзотеризме получает более четкие очертания, в связи с чем мы теперь можем перейти к **четвертому** этапу и дать собственное определение эзотеризма:

Эзотеризм – комплекс специфических интерпретаций реальности, претендующих на тайный характер и подтверждающихся особыми психодуховными практиками.

Разумеется, подобное определение носит исключительно общий характер и поднимает дополнительный ряд вопросов. Почему эзотеризм представляет собой «комплекс», а не «систему»? В чем, собственно говоря, состоит «специфика» интерпретаций и почему вообще говорится именно об интерпретациях? Какие именно практики имеются в виду? И т. д.

Феномен «реальности», занимающий человеческий ум с рассвета истории, сам по себе настолько многолик и сложен, что было бы по меньшей мере наивно полагать, что какое бы то ни было учение – эзотерическое ли, «экзотерическое» ли – способно непротиворечиво охватить все его грани и аспекты и, что самое главное, внушить свою точку зрения всем без исключения людям. Ограниченность человеческого языка, телесность, «удвоение мира» благодаря мышлению препятствуют подобной всеохватности. Тем самым, стоя на научных позициях, мы должны признать, что эзотерические традиции только *интерпретируют* (и в чем-то даже моделируют) реальность, каждая по-своему, однако при этом ни одна из их интерпретационных схем не выглядит лучше или хуже остальных. Разумеется, у каждой конкретной традиции есть свои пути к пониманию реальности, но они не связаны друг с другом, и поэтому введение в определение слова «знание» (как «знание реальности») поставило бы нашу дефиницию в зависимость от эзотерических установок, чего хотелось бы избежать.

Далее, мы называем эзотеризм «комплексом» интерпретаций потому, что все множество эзотерических истолкований есть лишь некая неопределенная общая *совокупность*, а не строгая *система*. Система – это логичная, рационально объяснимая, завершенная целостность, элементы которой связаны друг с другом в определенном порядке и подчинены какому-то общему замыслу, общей цели, ради которой и «работает» вся система. Интерпретации же реальности в эзотеризме не представляют собой ни элементы, складывающиеся в единую эзотерическую метасистему, ни ступеньки иерархической лестницы «общеэзотерического» знания. Скорее можно говорить о включенности таких интерпретаций в пределы отдельных систем-традиций, располагающих своими собственными учениями.

Эзотерические интерпретации реальности имеют свою специфику, отличающую их от других подобных интерпретаций. Ниже приводится перечень наиболее распространенных эзотерических трактовок реальности.

- 1) Практически любая эзотерическая традиция ставит в центр своего рассмотрения мироздание (универсум);

2) Мироздание – не механическая сумма каких-то автономных частей, не хаос, но упорядоченная, хорошо организованная, целостная структура, состоящая из нескольких взаимосвязанных частей и (или) уровней;

3) Целостность и организованность универсума предполагает стоящую в его основе разумную творящую Силу;

4) Эта Сила либо сама создает (или проявляет) мир, а также живые существа, либо такая креативная прерогатива переходит к другим высшим разумным сущностям, либо творение (эманация) вообще выглядит как «отпадение» от высшего онтологического центра, «космическая ошибка»;

5) Сотворенный универсум существует по незыблемым законам;

6) «Душа мира» – главный скрепляющий центр проявленного универсума;

5) Человек, важнейшее живое существо, органично встроен в мироздание и понимается как микрокосм по отношению к макрокосму. С другой стороны, макрокосм воспринимается как живое антропоморфное целое;

6) Между уровнями мира существуют тесная причинная взаимосвязь. Более высокие уровни имеют в более низких уровнях свое «представительство»

7) Взаимодействие между уровнями происходит посредством сил симпатии и антипатии;

8) Главная цель человека – спасение (или освобождение), которое достигается прежде всего через обретение особого духовного знания – знания себя, мира, Бога;

9) Начальный этап духовного пути – посвящение, понимаемое как встраивание неофита в соответствующую традицию и следование определенным практикам;

10) Знающие подлинную реальность отличаются от обычных людей («профанов») и часто образуют иерархическую группу единомышленников, отличающихся друг от друга степенью приближения к Истине и концентрирующихся вокруг харизматического духовного лидера.

Претензия эзотерических интерпретаций на тайный характер также имеет свое объяснение. Здесь подразумевается не столько намеренное утаивание от «непосвященных» (что, впрочем, тоже порой бывает), сколько демонстрация особого отношения к действительности. Ведь подлинная тайна не нуждается в специальном укрытии; ее таинственность видна в том, что она как бы явлена всем, но в то же время – только избранным. Одна и та же глубинная идея, с которой встречаются экзотерик и эзотерик, будет для каждого из них выглядеть по-разному. Эзотерические интерпретации окажутся для «внешних» людей набором непрочувствованных аксиом. Если «непосвященные» экзотерики

поймут эзотерическую тайну в лучшем случае как банальную или бесполезную информацию, а в худшем – как вредную и опасную идею, то эзотерики почувствуют в ней слои, сокрытые от яркого, поверхностного освещения и несущие важное знание. Таким образом, в данном случае понятие «тайна» синонимична понятиям «глубина» и «сокровенность»; открытие такого рода тайны не представляет собой ее «расшифровку»: тайна не перестает быть тайной, она превращается в откровение...

Отличие эзотеризма от прочих сфер человеческого знания и деятельности заключается в том, что он обращен к области, которая превосходит пределы эмпирической действительности. Воспринимаемый физический мир интересен эзотерикам лишь в той мере, в какой он является продолжением «другого» мира либо символическим напоминанием о нем. Трансцендентная область, предмет упований и стремлений эзотериков, требует особых практических (психодуховных) средств, углубляющих сознание адептов, перестраивающих его на позиции данной эзотерической системы. Иными словами, практика эзотериков служит апробации, подтверждению их теоретических конструкций, но, с другой стороны, она и сама оказывает влияние на эзотерическую теорию, корректируя, дополняя, трансформируя ее.

Итак, метод «семантического уплотнения» позволил нам отделить эзотеризм как от смежных, так и от пересекающихся с ним семантических областей, и привести к его дефиниции, в которой сочетаются как когнитивные, так и праксиологические аспекты.

Д. В. Метилка (Запорожье)

ПРОФАНАЦИЯ ЭЗОТЕРИКИ

Мы, кажется, должны признать, что в Мире
есть Тайна – нам дано только ее углублять.

В. В. Налимов

Слова: дрейф семантики

Семантическая сфера слова не остается неизменной. Находясь в речевом обращении, слова чутко улавливают малейшие колебания общественного климата. Смысловые оттенки слова меняются со временем. Подчас случаются и радикальные мутации. Тогда слово утрачивает не какие-то частные свои значения, но весь их набор. Если эта утрата не сопровождается появлением нового смыслового поля, то слово выходит из обращения, становится анахронизмом.

Привычные ассоциации утрачивают актуальность, сменяясь новыми, неустоявшимися. Последние, в свою очередь, с поразительной скоростью опять затвердевают в доксу [Барт 2002, 83], которая, подобно мифической птице Феникс, раз за разом возрождается из собственного пепла. Этими процессами пронизана вся субстанция языковой стихии. Семантические изменения – более или менее крупные – могут затронуть любое слово, независимо от того, принадлежит ли оно лексикону разговорной речи либо же является термином, циркулирующим исключительно в академических кругах.

Слово *эзотерика* оказалось в наше время затронуто этим языковым динамизмом, что существенно деформировало его привычный смысл. Данная статья посвящена исследованию факторов, детерминирующих процесс смыслового дрейфа одного из значимых концептов западной (и не только) духовной культуры. Думается, это позволит лучше постичь суть перемен, происходящих в истории интеллекта, и на основании достигнутого понимания оценить перспективы эволюции религиозного сознания, а также занять по отношению к понятому сознательную позицию, т. е. отрефлексировать опыт культурной рецепции эзотерического знания и сопутствующих ему практик

Э(к)зотерика

Как известно, под термином эзотерический (от греч. *esoterikos* – «внутренний») понимается «тайный, скрытый, предназначенный исключительно для посвященных» [Словарь иностранных слов 1982, 571]. В противоположность этому, под экзотерическим (от греч. *exoterikos* – «внешний») подразумевается «не представляющий тайны, предназначенный и для непосвященных» [Словарь иностранных слов 1982, 573].

В постсоветское время эзотерические артефакты (книги, амулеты, карты Таро и т. д.) быстро заняли видное место на полках магазинов. Эзотерика пышным цветом расцвела на благодатной почве обыденного сознания. Несмотря на довольно высокий образовательный ценз теперешнего среднестатистического обывателя, далеко не каждый осведомлен в терминологических нюансах, позволяющих различать столь похожие по звучанию слова, как *эзотерика* и *экзотерика* (последнее остается в тени своего куда более известного антонима). Но даже когда человек достаточно образован, чтобы знать корректное определение *эзотерического*, он, как правило, употребляет это слово не в качестве термина, а как эпитет (от которого не требуется терминологической выверенности).

Смею предположить: *в повседневности имеет место тотальная подмена эзотерического экзотерическим.*

Какова же причина этого массового дефекта речи, этого фатального выпадения буквы *к* из слова *экзотерика*?

Полную меру адекватности эзотерическая традиция обретает в обществах иерархических, имеющих жестко заданную структуру распределения функций в зависимости от принадлежности представителя этой социальной структуры к институту, определяющему набор его прав и обязанностей. Брахманы в индуизме, левиты в иудаизме, суфии в исламе – вот лишь некоторые примеры социальных групп, чьи представители допущены к эзотерическим знаниям и практикам. Наряду с критериями материального характера, разделяющими общество на богатых и бедных, существуют иные – нематериальные – принципы стратификации социума. Далеко не всегда эти критерии стратификации коррелируют друг с другом: среди принадлежащих брахманской варне можно встретить людей малообеспеченных, исполняющих, к примеру, работу базарных разносчиков воды [Кудрявцев 1992, 65]. Иными словами, доступ к символическому капиталу вовсе не равнозначен доступу к капиталу материальному, хотя, при известных условиях, и может в него конвертироваться [Бурдые 2001, 219 – 237].

Сейчас, на заре III-го тысячелетия, можно констатировать, что эра иерархических обществ отходит в небытие. Даже в последних их оплотах – например, в Индии – наблюдается картина прогрессирующего разложения традиционных социальных страт [Кудрявцев 1992, 20]. На смену старым, статичным системам распределения социальных ролей приходят новые, динамичные. Социальная траектория индивида все в меньшей степени детерминирована его изначальной принадлежностью (по факту рождения) к определенной группе. Все большую роль приобретают факторы, формируемые самим индивидом и его современниками. Активизация социальной мобильности масс сопровождается фокусировкой культурной политики на текущем положении дел, актуальном для современников. *Концентрация на современности* осуществляется за счет ослабления внимания к трансцендентным временным модусам: прошлому и будущему. *Происходит выпадение человека из времени, из истории, из традиции, т. е., по сути, его расчеловечивание.* Механизмы межпоколенческой трансляции культурного наследия разрушаются. Человек погружается в *стихию мифического*¹.

Краткий экскурс в недавнюю историю поможет воссоздать тот фон, на котором проявляется интересующая нас тенденция современности, обозначенная в заголовке статьи.

¹ Поскольку в данной статье речь идет об индустриальном и постиндустриальном обществах, то миф здесь понимается не как атрибут традиционного социума, а как инструмент идеологии.

Падение метафизического престижа истории, как было сказано, компенсируется нарастающим интересом к мифу. В XX веке, недавно завершившемся, но еще отнюдь не осмысленном должным образом, силами многих наций (в первую очередь, российской и немецкой) были поставлены весьма затратные, но неудачные социальные эксперименты, сама попытка реализации которых была бы просто немислима без вдохновлявших их мифов: коммунистического и нацистского.

Одним из первых, кто обратил внимание на возрождение мифа в XX в., был Эрнст Кассирер. В своем пионерском исследовании политического мифа современности он пишет: «За период между двумя мировыми войнами мы не только прошли через суровую реальность политического и общественного кризиса, но и столкнулись с новыми теоретическими проблемами. ... На первый план неожиданно вышли проблемы, неведомые политическим мыслителям XVIII – XIX вв. Может быть, самым важным и тревожным аспектом в развитии современного политического мышления стало возникновение новой силы: силы мифологического мышления» [Cassirer 1946, 3].

Крах великих тоталитарных режимов вовсе не привел к одномоментному исчезновению соответствующих мифологем из людских голов. Тем не менее, в отсутствие *феноменального подкрепления* со стороны социальной действительности (с 1940-х гг. – постнацистской, с 1990-х – постсоветской) эффективность этих мифологем стала неуклонно ослабевать. На данный момент либерализм, по сути, является монополистом в деле узурпации мифологического потенциала¹.

Миф в информационном обществе

Процесс секуляризации, с начала Нового времени захвативший западное общество, приобрел в глобализующемся мире планетарный масштаб. Переходя с феноменологического уровня анализа к более абстрактному – метафизическому – секуляризацию можно рассматривать как один из симптомов обесценивания всего трансцендентного (в данном случае – идеи Бога). Это поглощение трансцендентного имманентным репрезентируется многочисленными жрецами новомодного культа масс-медиа – журналистами, политологами, деятелями искусства и проч.

¹ Мифология либерализма не столь архаична, как коммунистическая (и, тем более, нацистская) – и, наверное, потому менее очевидна для тех, кто пытается обнаружить мифологические истоки непременно на большой глубине. Думается, поэтому нелишним будет вкратце пояснить: под мифом либерализма подразумевается идея гармонизации общества на основе конкуренции.

Если для людей бесписьменных обществ (и – шире – для обществ до-информационной эры) миф был способом организации культурной памяти [Мамардашвили 1996, 18 – 21], то для современного человека, предстающего во всеоружии изощренных средств фиксации и передачи информации, нет никакой нужды возлагать на миф функцию своеобразного запоминающего устройства. Куда же направляется потенциальная энергия незадействованных возможностей мифа?

Едва ли приходится констатировать пополнение мифологического арсенала новыми функциями, либо видоизменение уже существующих – скорее, наоборот: *следует говорить о редукции мифа к тем его аспектам, которые связаны с интенсификацией повседневности*. Новоявленные мифотворцы (т. е. все мы, в той или иной мере) направили всю мощь оказавшихся в их распоряжении средств массовой коммуникации на то, чтобы как можно плотнее замкнуться в повседневности, нисколько не беспокоясь о предшественниках и последователях.

С совершенствованием медиа-средств каждое новое поколение оставляет о себе все больше свидетельств, при этом межпоколенческая связь ослабевает. Консервационный потенциал, посредством мифа сохраняющий устную традицию, в информационном обществе становится катализатором его разложения. Здесь нет парадокса: при определенной концентрации лекарство становится ядом.

Приватизация мифа

На современного обывателя обрушивается лавинообразный поток информации. Чтобы устоять под этим чудовищным информационным напором, требуется недюжинная ментальная сноровка, умение ставить на пути разбушевавшейся техногенной стихии фильтры – заведомо непосильная задача для того, кто привык подменять свое мышление компиляцией более-менее стандартного набора максим здравого смысла (common sense).

В условиях перенасыщенного информационного поля рефлексивная недоразвитость среднего человека делает его легкой добычей псевдосакрального мифа. Рынок СМИ представляет на суд потребителя такое изобилие мифологем, что любой может, при желании, подобрать для себя вариант, наиболее точно соответствующий его запросам. Отныне миф обслуживает не группу, но индивида.

От сакрализации экономики – к экономике сакрального?

Вернер Зомбарт [Зомбарт 2005, 274 – 343] и Макс Вебер [Вебер 2002, 31 – 56], рассмотревшие в своих трудах взаимосвязь между начавшим фор-

мироваться в раннее Новое время капиталистическим этосом и религиозным самосознанием его носителей, гениально уловили глубинные предпосылки тех революционных изменений, которые претерпело европейское общество за четыре последних столетия. Без той кардинальной переориентации религиозного чувства, что получила именование секуляризации¹, изменения эти были бы попросту невозможны.

Экономический рационализм, духом которого проникнута столь respectable ныне либеральная идеология, удивительным образом ставит предельно рационализированное производство на службу совершенно иррациональному потреблению.

Разумеется, потребление может иметь и рациональный характер, когда оно связано с удовлетворением базовых потребностей человека в пище, в предметах бытовой необходимости. В целом можно считать, что набор такого рода потребностей неизменен.

Но общество потребления по самой природе своей не может довольствоваться воспроизводством только лишь необходимых товаров и услуг. Через масс-медиа оно стимулирует людей к потреблению избыточному, иррациональному. Это потребление может развиваться несколькими способами.

Можно создавать и прививать людям новые искусственные потребности. Такое развитие сферы потребления будет носить *интенсивный* характер. Другой способ, *экстенсивный*, состоит в простой территориально-демографической экспансии уже существующих товаров и услуг на новые, неосвоенные рынки.

Но есть и третий вариант, представляющий собой *особый случай экстенсивного развития* сферы потребления, когда рыночная система может претендовать на удовлетворение религиозной потребности, монопольный доступ к которой ранее имели только религиозные институты.

«Вы считаете, что католическая месса недостаточно полно соответствует Вашему религиозному чувству? Нет проблем, по результатам тестирования высокопрофессиональная команда наших психологов и религиоведов составит на основе известных науке духовных практик, обрядов и мифов такую комбинацию, которая идеально отразит Вашу неповторимую индивидуальность!»

Если сегодня этот воображаемый диалог и кажется еще несколько утрированным, то, возможно, уже через пару десятков лет он будет восприниматься как вполне обыденный, не привлекающий внимания.

¹ Следует особо подчеркнуть, что секуляризация означает *не исчезновение* религиозного чувства, *но перенос* его: с Бога – на мир. С точки зрения строгого монотеизма, секуляризация есть идолопоклонство.

Начав с обожествления экономики, мы можем прийти к кощунственной калькуляции божественного. Калькуляции куда более радикальной, чем та, против которой восставал в свое время Лютер.

«Аристократическое понятие тайного»

Некоторые философы с ностальгией писали об утраченном демократическими обществами духе тайны. Например, Шмитт: «XVIII веку еще достало самоуверенности и аристократического понятия тайного. В обществе, у которого больше уже нет такого мужества, не будет больше “Arcana”¹, иерархии, тайной дипломатии и вообще никакой политики, потому что всякая большая политика предполагает “Arcanum”» [Шмитт 2000, 148].

Впрочем, далеко не всегда это были мыслители консервативного толка. Вот какие рассуждения можно встретить у писателя Элиаса Канетти: «Сомнение и пренебрежение, которые вызывают относительно свободные формы правления, поскольку они не могут всерьез отстаивать властные функции, тесно связаны с отсутствием в них тайны. ... Уважение к диктатурам в значительной степени вызвано тем, что в них видят способность концентрации тайны, которая в демократиях разделяется и распыляется. ... Концентрацию тайны можно описать как отношение числа тех, кого она касается, к числу тех, кто ее хранит. Исходя из этого определения, легко видеть, что наши современные технические тайны – самые концентрированные и самые опасные из всех, которые когда-либо существовали. Они касаются всех, а известны лишь ничтожному числу лиц, и всего лишь пять или десять человек решают, будут ли они применены» [Канетти 1997, 320 – 321].

Разумеется, в любом обществе есть разные степени допуска к информации. Попперовское *открытое общество* [Поппер 2005, 172 – 196] умеет закрывать доступ к конфиденциальной информации ничуть не хуже своего социального антипода. Но речь не о том.

Тайна – это нечто большее, чем конфиденциальная информация. Тайное неравнозначно непознанному. Что же делает тайное тайным? Какое-то особое содержание? Или особые методы раскрытия того, что только потом, задним числом, получает именование *тайного*?

Может, это методы, с помощью которых раскрывали преступления знаменитые детективы из мира литературы и кино? Очевидно, нет. Все они теми или иными способами восстанавливали информацию, злонамеренно сокрытую или фальсифицированную преступниками. Какие бы методы ни применялись следователями, они имели дело с загадками, ребусами – но не с тайнами.

¹ Тайного (лат.).

Так что же, дело не в методе проявления, а в самом проявляемом? Вопрос преждевременный, а возможно, даже излишний. Сначала следует ответить на более фундаментальный вопрос: имеет ли тайна положительно формулируемое содержание или же ее можно определять только апофатически? Если выбирать первый вариант ответа, тогда теряется разница между тайной и секретом. Подобной путанице понятий подвержены даже люди с обостренной восприимчивостью к смысловым нюансам языка: литераторы, философы. Примеры такой терминологической неразберихи являют и вышеприведенные цитаты из К. Шмитта и Э. Канетти. А между тем, разница между секретом и тайной есть, и весьма существенная: если секрет представляет собой некую информацию, которую можно передавать (или утаивать), то *тайна нетранзитивна*. Будучи горизонтом всякого познания, она недостижима для исследователя, который может на нее лишь указать, намекнуть *символом*.

Эзотерика и ее подделка

Итак, тайна непознаваема. Не может быть, строго говоря, тайного знания. Никто не может им обладать. Но как же быть с настоящими мистиками, священнослужителями, жрецами, шаманами? Язык не повернется назвать Якоба Бёме или Рёйсбрука Удивительного самозванцами и шарлатанами. Может, тайное знание все же передается – пусть только и в одностороннем порядке божественного откровения?

Думается, то действительно существенное, что дается в откровении – это *не знание, но понимание*, формирующее у *избранного* качественно иное отношение к миру. Даваемое откровением знание неотчуждаемо от особого (чисто интеллигибельного, не психического) состояния сознания, это откровение воспринимающего. Попытки отделить одно от другого, чтобы затем растиражировать и пустить в идеологический оборот так называемое *тайное знание* – это профанация подлинной, аутентичной эзотерики. Это создание духовного эрзаца, потребляемого малообразованными людьми, наивно полагающими, что их потчуют манной небесной.

Но все же есть надежда, что человек, прочтя на красивой упаковке эрзац-продукта надпись «эзотерика», когда-нибудь заподозрит обман и захочет *настоящего*.

ЛИТЕРАТУРА

- Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. М.: Ad Marginem, 2002.
Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.
Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Ивано-Франковск: Ист-Вью, 2002.
Зомбарт В. Буржуа. СПб.: Владимир Даль, 2005.

- Канетти Э.* Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997.
Кудрявцев М. К. Кастовая система в Индии. М., 1992.
Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996.
Налимов В. В. В поисках иных смыслов. М.: Прогресс, 1993.
Поппер К. Открытое общество и его враги. К.: Ника-Центр, 2005.
Словарь иностранных слов. М.: Русский язык, 1982.
Шмидт К. Политическая теология. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000.
Cassirer E. The Myth of the State. New Haven: Yale University Press, 1946.

А. Мусулин (Киев)

МИФ, ЛОГОС И ИНТУИЦИЯ

Человек всегда задавал себе сложные, «проклятые» вопросы: каков смысл жизни? Куда нас ведет жизнь? Что находится по ту сторону порога, который мы называем смертью? Что является первопричиной всего?

Запредельное

Можно констатировать, что с момента рождения мы движемся к смерти – точке, которая является венцом нашего индивидуального существования здесь, на земле. Никто не может нам сказать, что находится за этим порогом. Мы можем говорить с другими о том, что такое любовь или дружба, но о смерти мы говорим, не имея никакого опыта смерти.

Смерть ставит перед нами вопрос: зачем мы живем в этом мире, как мы осмысливаем нашу жизнь. Мы не можем не думать о смерти. Мы не можем не помнить о ней.

Очень важной практикой многих философских школ было памятование о смерти. Помнить о смерти – значит помнить о жизни. Не бояться смерти, а помнить о жизни, потому что мысли о смерти нас «собирают», возвращают к самим себе. Для Платона философия есть размышление о смерти и приготовление к смерти. Философствовать – значит готовиться к смерти, уже при жизни окрылять душу, совершать восхождение, уподобляться божеству.

Задавая вопрос о смерти, мы тем самым задаем вопрос и о Боге, о неизменном и вечном в человеке и природе. Можем называть это другими словами, но в любом случае мысль о Боге, которая изначально присуща человеку, есть мысль о бесконечности, мысль об основах мироздания. Говорить о Боге, определять его схоластически – не то же самое, что иметь опыт прикосновения к божественному.

Природа запредельного всегда побуждала человека к поиску путей восхождения. Ответы на вопросы, относившиеся к сфере запредельного, исторически сложились в разных мировоззренческих системах: мифо-религиозной, философской, инициатической, или эзотерической.

От мифа к логосу

Миф объясняет происхождение Вселенной и ее создателей, рассказывает о рождении первого человека и о судьбе последующих поколений людей, миф говорит о происхождении смерти и о том, что происходит после смерти. Миф констатирует, он дает ответы в форме образов и символов.

Это касается не только мифологического, но и религиозного мировоззрения, потому что любая религия опирается на миф или на священное предание. Те мифы, которые становятся важными с точки зрения образа жизни, утверждаются – в практическом аспекте жизни – в форме определенных ритуалов и обрядов, становятся фундаментом религии. Сказания о жизни Иисуса Христа, которые нужно воспринимать не в качестве исторических, а в качестве символических, стали основой христианства.

Отмечая в течение года те или иные праздники, мы как бы актуализируем рождение, испытания, смерть и воскресение «солнечного героя» и таким образом становимся участниками события, которое происходило в метаисторические времена. Ритуал имитирует метаисторический путь восхождения, позволяет сопереживать в качестве зрителя и актера действия космической драмы, которая должна в конечном итоге превратиться в индивидуальный опыт освобождения и преодоления смерти.

Итак, религия на онтологические, антропологические, гносеологические и аксиологические вопросы отвечает «правдивым сказанием», то есть мифом и ритуалом, а на вопросы, касающиеся этики и морали – в форме заповедей, которые говорят нам о том, что мы должны и чего не должны делать.

Мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятного, нет проблем. И человек верующий не спрашивает, насколько логично то, о чем рассказывает миф. Он принимает миф в качестве абсолютной истины.

Проблемы начинаются, когда мы начинаем сомневаться и задавать вопросы. Но именно в этот момент сомнения рождается философия как особый тип мышления, происходит переход от мифа к логосу.

Философия требует не только веры (если можно говорить о вере) и не только чувств, которые испытывает верующий человек, но и понимания.

Без понимания и переосмысления священных преданий в момент кризиса традиции и ее ценностей возникает внутренний конфликт, сопровождаемый сомнением, скептицизмом и цинизмом или уходом в атеизм. Подобное происходило в Афинах во времена Сократа, а в христианской Европе – в эпоху

Просвещения, а также в XIX в. Догмат, воспринимавшийся в качестве истины, подвергается сомнению. Существуют ли боги, и если да, такие ли они, как в священном писании? Может ли Бог любить один народ больше, чем другой? Может ли он требовать от нас нравственности и в то же время совершать аморальные – с нашей точки зрения – поступки?

Философ находится в поиске истины. Он ищет рациональные, согласованные ответы на вопросы о смысле человеческой жизни и мироздания. Он обосновывает свое право на познание, осознает единство жизни и смерти, задает вопросы и о запредельном, но, благодаря мистическому опыту, объясняет запредельное терминами отрицательной теологии. Он понимает, что положительная теология не объясняет Бога, полноту бытия, совершенство, нирвану, и знает, что Бесконечность, отражаясь в человеческой душе, приобретает узнаваемые для нас очертания, очертания духовных качеств, завоевание которых уподобляет человека божеству.

От логоса к мифу

Шестой век до нашей эры Ясперс называет «осевым временем». В середине первого тысячелетия до новой эры в разных уголках земного шара происходит кризис традиции, реформа старых религиозных систем и рождение новых. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Зороастр, Пифагор, Гераклит являются почти современниками. С их именами связано переосмысление не только бытующих верований, но и возникновение философии, а потом и философской традиции, которая создает новый тип текстов, объясняющих мир и человека не языком мифа, использующимся религией, а посредством логоса и рациональных теоретических построений.

Предшествовало ли что-то философии, в том смысле, как мы ее сегодня понимаем – что-то, существовавшее одновременно с древними религиями и наукой? Народы древнего мира достаточно хорошо владели астрономией и математикой, знали медицину, законы архитектуры, металлургию, что позволяет предположить, что определенный слой населения не воспринимал религиозные предания и мифы в качестве абсолютной истины и что религия, с ее сущностью – верой, не была единственной формой прикосновения к запредельному. В Древнем Египте, Греции, Вавилоне, в Центральной и Южной Америках, а также на Востоке, был известен феномен мистерий, с их методами восхождения и приобретения опыта высшей реальности.

Речь идет об эзотерической традиции, которая в одинаковой мере ценит и интуицию, и разум, и, осознавая пределы рассудка, никогда не пренебрегает мифами и символами, позволявшими, говоря языком Платона, совершить «второе плавание».

Эзотерическая философия вместе с инициатической традицией снова возвращает нас к мифам и символам, но не в качестве абсолютных истин (как в религии), и не в качестве структур, не имеющих ничего общего с философией. Здесь миф – это лестница, позволяющая подняться на ступень, на которую невозможно подняться с помощью разума. Разум имеет свои пределы. И миф, например, в неоплатонической, пифагорейской или любой другой мистериальной традициях, служит нам в дальнейшем инструментом восхождения. Для подлинного философа миф есть истина, выраженная на языке символов. Если миф принимается в этом ключе, уже не возникают сомнения в правдивости того, что сказано в Ветхом или Новом Завете, того, что сказано о жизни Диониса, Осириса или другого героя. В этих правдивых сказаниях скрыты истины и послания, в которых рассказывается о формах возвращения человека к самому себе, на свою небесную родину. Понимаемый в этом ключе, миф утверждает, что внутри каждого есть и Христос, распятый на своем кресте, и Одиссей, ищущий свою родину, и Дионис, сердце которого необходимо спасти, чтобы воскресить его.

Миф здесь уже не выступает в качестве откровения, он – знамение истины и ее переживания. Это не словесное рассуждение об истоках мира, о предназначении человека или о мире ином, населенном богами и предками.

По Проклу, миф – мистический инструмент души, позволяющий мистам созерцать подлинную реальность, мир идей. Посредством симпатии и аналогии с божественным мифы побуждают к поиску скрытой истины, ведут к сокровенной теории. Мифы вдохновляют, заключающиеся в них знания являются мистагогией и таинством, возвышающим благородную и очищенную от пороков душу.

Теургические мифы сообщают опыт запредельного и, подобно лестнице Иакова, ведут к запредельному, в отличие от рассуждений, которые побуждают к поиску, но не могут вывести ищущего в сферы, недоступные разуму.

Эклектизм

Эзотерическая традиция эклектична. Она требует знания других культур, знания различных форм и способов выражения истин о мире и человеке. Мифы и символы говорят о внутренней реальности, олицетворяют и персонализируют события, факты сознания и его становления. Понимая язык символов, или знамений реальности, с одинаковой легкостью можно читать и понимать «эзотерические тексты» различных традиций, каждая из которых, исходя из менталитета, исторического опыта и мировоззренческих позиций, описывала характерным для нее способом мир микрокосма и макрокосма.

Неоплатоники и гностики пытались примирить разные философско-религиозные течения своего времени, и для них не было противоречий между

иудейской, египетской или греческой традициями. Ибо, как говорит один из гностиков, когда Бог дал людям знание, он разбросал его в виде мифов по всему миру.

Когда мир становится малым, как это было во времена Римской империи, и как это происходит сейчас, даже у людей несведущих нет морального права замкнуться в рамках своего языка и собственных мировоззренческих представлений, и отвергать все чужое. Я могу быть по убеждениям, например, христианином, но я должен быть, как минимум, толерантным и знать, что, когда мусульманин говорит о Боге, то он говорит о едином Боге, а не о своем или чужом.

Болезни смысла

Все существующее в мире человеческом со временем изнашивается, теряет чистоту и силу. Исключением не является ни религия, ни философия, ни эзотерическая традиция. Каждая из этих систем может «заболеть» своими болезнями и перестать исполнять свое предназначение.

Если мы принимаем идею равенства религий в сфере метафизической реальности, если отличаем религиозность от религии, если понимаем, что все причастны к Тайне, и всех мучает одна и та же ностальгия по вечности, вопросы о превосходстве одной религии над другой сами по себе исчезнут, а религиозный фанатизм станет частью постыдного прошлого.

Философия, любовь к мудрости, требует размышления, анализа и здравого смысла, а значит, и отказа от европоцентризма, больше заботы о человеческом в человеке, понимания того, что информировать еще не значит формировать. Философия – это всегда опыт жизни, участие в жизни, ибо дело сапожника – шить сапоги, а дело философа – жить, как подобает философу.

Духовный вакуум, доступность текстов, поиск универсального лекарства от всех духовных заболеваний, бегство от реальности и поиск легких решений стал причиной профанизации эзотерических и мистических учений.

Сердце и разум

Указывая посредством мифа на двойственную природу человека, орфики считали, что человек создан из плоти титанов, съевших тело бога Диониса. В душе человека присутствуют титаническое начало, стихийные силы, являющиеся причиной «растекания» человека, ухода от центра, самозабвения. Дионисийское, божественное начало внутри нас есть то, что спрашивает о смерти и бессмертии, то, что беспристрастно оценивает наши поступки и позволяет трансцендировать, подниматься над собой и возрождаться.

Согласно легенде, единственная часть тела, которую смогла спасти богиня Афина, было сердце Диониса, которое Зевс-Жизнь зашил в свое бедро, вернув целостность раздробленной на части божественной сущности. Дионис возрождается уже в новой ипостаси как бог энтузиазма, бог проникновения в новое, иное пространство.

Миф говорит, что божественное пребывает в сердце человека. Оно взвешивается после смерти на весах справедливости и отвечает перед судом за все поступки, которые человек совершил в течение своей жизни. Потерять сердце означает потерять человеческий облик. Залог спасения сердца – Афина, богиня, персонифицирующая мудрость и, согласно Платону, помышления о божественном.

Добродетель, мудрость и уподобление

Согласно Феону из Смирны, между философией и мистериями существует определенная связь. Подобно мистериям, «философия – посвящение в тайную истинную науку и раскрытие истинных таинств».

Посвящение в мистерии Элевсина включает в себя три основные ступени – *очищение, созерцание* и достижение *счастья* в дружбе с богами и близком с ними общении. От Пифагора до неоплатоников (философских школ, которые были более близки мистериям, чем философы последующих эпох) очищение обретается посредством арифметики, геометрии, музыки, астрономии и чистого образа жизни, восхождение – посредством диалектики и созерцания высшей реальности, счастье – благодаря уподоблению божественному.

Первая ступень – это практика добродетели, пробуждения в душе тех достоинств, без которых невозможно претендовать на мудрость. Без очищения невозможно познание истины. Как говорит Гиерокл, практическая философия, обогащающая человека добродетелями, делает его чистым, а созерцательная, наделяя сиянием ума и истины, уподобляет богу.

Невозможно говорить о смысле жизни и не говорить о нравственности. Поиск смысла – это всегда восхождение, это всегда «самостроительство», возведение здания нашей собственной души, которое начинается в сфере морали. А все, что не относится к сфере морали, по своей сути не является человеческим.

В мистериях не передавались интеллектуальные знания: они были дорогим, ведущей к мудрости. «Вот я тебе и рассказал, а ты, хотя и выслушал, должен остаться в прежнем неведении», – утверждает Апулей. Немало исследователей, опираясь на Седьмое письмо Платона, считают, что, кроме экзотерической традиции, в этой школе передавались и экзотерические учения, которые не содержатся в его сочинениях, ибо «ни один серьезный человек

никогда не станет писать относительно серьезных вещей», которые для него являются священными.

Инициатическая традиция не довольствуется познанием различных уровней реальности. Проникновение в суть Жизни должно вести к внутренним переменам. Ищущий начинает все глубже осознавать взаимосвязь всего со всем, единство мира; он прилагает усилия, неустанно воссоздает себя, преобразуется в пустотность личностного и преходящего, а значит, в плерому смысла.

Шаманское преображение – это смерть старой личности и приобретение новых, «железных», костей и новой плоти. В случае алхимических практик ищущий превращает свинец своей инстинктивной природы в духовное золото, смертное – в бессмертное. В буддизме пять стихий посредством очищения становятся пятью типами Мудрости, а в гностицизме каждой из стихий соответствует одно из четырех основных достоинств. То, что поработает человека, благодаря трансформации становится залогом его освобождения. Посредством внутренней алхимии отрицательные качества стихий он превращает в веру, надежду, любовь и *гносис* – мудрость тайную, сокровенную, которую, по словам апостола Павла, проповедуют лишь между совершенными.

Устремленность, воображение и сосредоточение на божественном образе позволяют каждый его символический аспект превратить в соответствующее достоинство. Процесс трансформации старой личности не происходит сам по себе, он должен длиться всю жизнь, ибо сущность жизни – познание и становление, развертывание изнутри наружу скрытых возможностей, окрыляющих душу.

Мистический опыт

Язык мистики – это язык молчания и парадоксов. Хотя мистик и говорит о своем опыте иного, его слова иное не объясняют. Они больше призыв, чем объяснение; это знамения иного. Понять, что такое любовь, можно лишь полюбив. Чтение философских трактатов, священных текстов или изучение символов напоминают о Бесконечном, но не дают переживания Бесконечности.

Мистический опыт направляется и подпитывается тем или иным религиозным или мистическим учением. Используемые им символы играют роль ориентиров, путеводных знаков. На своем пути восхождения мистик открывает новые символы, грани и дороги, которыми обогащает традицию. Он использует слова и образы, наделяя их новым значением и смыслом. Подобно Гермесу, он выполняет функцию толкователя, и то, что относится к сфере метасознания, переводит на язык сознания и доступного ему чувственного опыта.

ГДЕ ТЫ, ГОСПОДИ?

Не верь ничему, где бы ты это ни прочел и кто бы ни сказал это; не верь, даже если это сказал я, – если это не согласуется с твоим рассудком и чувством здравого смысла.

Гаутама Будда

Введение

В своих попытках смоделировать человеческий интеллект авторы работ по искусственному интеллекту встретили целый ряд трудностей. На основе их исследований появилось предположение, что мы, возможно, недостаточно хорошо представляем себе работу человеческого мозга и сознания. Более того, участвовавшие нападки на теорию эволюции Дарвина подлили масла в огонь, заставив еще раз задуматься над основными принципами мироздания, возникновением жизни и сознания. По сути, опять замаячил основной вопрос философии: что первично – материя или сознание? Кто прав – материалисты или идеалисты? Но, если возвращаться к рассмотрению этого вопроса, то нельзя отстраниться и от проблем веры, души, места религий в человеческой культуре.

Прорабатывая эзотерическую проблематику [Lozovskiy 2003, 2006, 2007], пришлось уточнить понятие ноосферы, которое включает физический мир, ментальный мир интеллектуальных субъектов (ИС) и культуральный мир (идеосферу). При этом мною было показано, что идеосфера объективно существует с момента зарождения человеческой культуры и не нуждается в понятии пресловутого энергоинформационного поля, популярного в эзотерической литературе. Было также показано, что материалистический взгляд на мир полностью адекватен известным науке фактам. Наряду с понятиями физических объектов было установлено, что для существования идеальных объектов нужны три составные части: отправитель информации, получатель информации и материальный носитель. Получатель информации должен быть ИС, обладающим способностью интерпретации сигнала, получаемого на базе материального носителя. Было дано определение души: это системная, эмерджентная функциональность, возникающая в результате гештальт-эффекта функционирования и взаимодействия ее подсистем и/или их элементов. Подобное понятие применимо как к человеку, так и к более простым сущностям. Я рассмотрел роль веры в функционировании человеческого общества, целенаправленной деятельности и процессах познания мира. Было выделено

десять типов веры: аксиоматическая и гипотетическая (в формальных системах), естественнонаучная, экстраполяционная, вера-озарение, идеосферная, абсолютная (религиозная), мистическая, доверие, аутосуггестия. Особое внимание я уделю демистификации понятия эгрегора и дал ему определение: «Эгрегор – система социально-психологических взаимоотношений, сопровождающих некую оргструктуру: организацию, общество, кружок, секцию, секту, экипаж, семью, выпускников одного вуза, земляков, адептов определенного учения, религии, политических партий, коллективов единомышленников и т. п., объединенную определенными целями, интересами, ритуалами и иными регламентами» [Lozovskiy 2007]. В отличие от широко распространенного в эзотерике мистического взгляда на эгрегоры, при котором речь идет о неких тонкоматериальных, энергетических компонентах эгрегоров, о каких-то квазживых сущностях, составляющих основу эгрегора, которые способны поглощать энергетику адептов, было показано, что наблюдаемые эффекты находят объяснение с позиций общей психологии и социопсихологии.

Понятие Бога занимает заметное место в человеческой культуре. По мнению противников компьютерного моделирования человеческого сознания, создания искусственного интеллекта, подобные проекты обречены на неудачу в связи с тем, что компьютеру неведомы и принципиально не будут ведомы такие тонкие идеальные понятия, как душа и Бог.

Бог и его определения

Я не воспринимаю рассуждения о Боге без максимально внятного определения этого понятия. Прежде всего, следует разнести два вопроса: о происхождении мира (эволюционная и креационистская гипотезы) и о роли и функциях Бога в наше время. События возникновения мира и человека произошли слишком давно, поэтому неудивительно, что мы сейчас не можем описать их достаточно подробно и достоверно. Я не буду сейчас касаться этой стороны «Бога». Попробуем поговорить о функциях Бога в наше время. Мы наблюдаем несколько подходов к этому вопросу. Рассмотрим наиболее характерные из них.

У каждого человека – свой Бог

Такой Бог может быть сопоставлен с типом личности данного индивида, его совестью, его психикой, этическими и социальными нормами, которых он придерживается, обычаями и обрядами, которые он соблюдает.

Большой резерв в плане общения с таким «Богом» заключается в собственном подсознании и в методах работы с ним: трансы, медитации, в общем случае, измененные состояния сознания (ИСС). Любому человеку – независи-

мо от его отношения к проблеме «Бога» – необходимо повышать собственную культуру – как в социальном плане, так и в работе с сознанием и подсознанием.

Антропоморфный Бог

Сторонники данной точки зрения представляют себе Бога неким высшим существом, наделенным лучшими человеческими качествами: добротой, справедливостью, готовностью помочь в трудную минуту. Я отмечу внутреннюю противоречивость подобного подхода. Существование человеческого общества включает в себя сосуществование линий поведения всех его членов. Каждый преследует свои цели и реализует их в рамках собственной целенаправленной деятельности. Но, кроме этого, люди входят в разные эгрегоры. Очень часто интересы этих социальных образований противоречат интересам конкретной личности; интересы часто конфликтуют и на межперсональном уровне. Спрашивается – чьи интересы должен преследовать Бог, кого поддерживать? Что для рассматриваемого Бога более важно: жизнь детей или жизнь родителей? Судьба страны, ведущей освободительную войну, либо судьба партизана, попавшего в плен к врагу? Понятно, что подобные вопросы не имеют однозначных решений, одинаково приемлемых для всех участников событий. Чьи обращения к Богу должны удовлетворяться им в первую очередь?

Наконец, рассматриваемое телеологическое представление о Боге – не более чем мистическая гипотеза, не подтвержденная ни одним естественно-научным свидетельством.

Бог – это любовь

В данном случае предполагается, что в основу человеческого существования должен быть положен известный с древности принцип: «как ты относишься к другим, так и другие относятся к тебе». Это действительно важнейший принцип построения устойчивого социума, не вызывающий никаких возражений; вне всяких сомнений, он должен быть определяющим во всех системах этико-социального воспитания. Ясно также, что этот принцип не распространяется на объекты неживой природы. Нужно ли при этом наделять его внушительным термином «Бог» – сомнительно. Я думаю, что мистификация сознания всегда уводит нас в сторону от истины.

Бог – это всё

Под словом «Бог» люди часто подразумевают то, что на самом деле можно отнести к понятиям «природа», «вселенная», «универсум». Зачем это

делается – непонятно, разве что в целях произвести некую дополнительную мистификацию естественнонаучных понятий. Объяснить подобную линию поведения можно на том основании, что во многих социумах атеизм выносятся за скобки; считается, что порядочный человек не может существовать без веры. Говоря о Боге в подобном смысле, мы можем иметь в виду первопричину всех происходящих в природе процессов. Многие из них нам удалось уточнить в рамках физических и химических законов.

Бог – это непознанное или непроявленное

Бог – это еще не познанные человеком законы природы, общества и сознания. Слово «Бог» в этом контексте мне крайне не нравится, поскольку затемняет суть вопроса, привнося ненужный антропоморфизм и телеологию.

Издrevле человек видел, что вокруг него существует много непонятного, и полагал, что развитие общества заключается в познании этого непонятного, т. е. в проникновении в непроявленный мир. Язычники поступали наивно: на непонятные им природные явления они «навешивали» своих богов и считали, что, обращаясь к созданным истуканам напрямую, они взаимодействуют с силами природы.

За прошедшие тысячелетия вектор движения культуры не изменился – это углубляющееся продвижение в непроявленный мир. Вопрос: как лучше двигаться? Ясно, что мир проявленный – юдоль естественных наук, с их гипотезами, теориями, экспериментами, верификацией и фальсификацией. А вот как проникать *туда*? По определению, о непроявленном мире мы не *знаем* ничего, иначе он вошел бы в сферу нашего знания. А поскольку мир неисчерпаем, то и сфера непроявленного будет *всегда*.

Как идти туда, не зная куда, за тем, не зная за чем? И вот тут задействуются все механизмы человеческой культуры, в том числе сказки, вера, мифы, озарения и т. д. Важное место в этом ряду занимают мистические теории (МТ), составляющие основу многих эзотерических текстов. В МТ безапелляционно утверждается широкий спектр положений, выводов и рекомендаций при частичном или даже полном отсутствии денотативной семантики. В этом плане МТ сродни абсолютной вере. Об источнике «знаний» сведения самые неопределенные. При построении МТ создается видимость естественнонаучной теории. Формально определения присутствуют, но обычно они таковы, что привязать их к чему-то надежному, проверяемому не удастся. Формулировки неточные, зачастую одно неопределенное понятие объясняется через другое – не менее неопределенное. Популярны и циклические определения. Объяснения многословные. На этом более чем шатком основании формулируются достаточно смелые выводы, заключения, объяснения. При этом читатель не в состоянии запомнить всю мудреную вязь словесной эквилибристики, но

выводы он все-таки фиксирует. А с течением времени только их и помнит, забыв о том, что происхождение их более чем эфемерно.

Адепты МТ не воспринимают предложения о постановке экспериментов для проверки правильности формулируемых положений. Справедливость используемых аксиом неочевидна. Правила вывода также не формулируются.

МТ крайне неудобно в нашем физическом мире. Их авторы не могут признаться, что они полностью следуют канонам волшебных сказок. Поэтому основная их сфера – «тонкоматериальные» пространства, «энергетические уровни», более высокие измерения, которые, естественно, современным методам физических исследований неподвластны. Каждая МТ держится, как правило, особняком – ни с какими другими теориями не стыкуется. Они не чужаются самых глобальных вопросов мироздания, но основной их метод – воздействие на психику и эмоции своих адептов, суггестия и прельщение (в церковно-православном смысле).

Понятие подлинного божества по В. Корсунскому

В своей интересной работе [Корсунский 2002] понятию Бога с точки зрения религии автор противопоставляет интегральное – биосоциальное и социокультурное – представление о человечестве. Автор предлагает рассмотреть те «требования», которые обычно соотносят с понятием высшего божества.

1. Божество должно быть «высшим», «возвышаться» над каждым отдельным человеком и над группами людей, должно быть намного могущественнее их.

2. Оно должно существовать на самом деле, а не быть иллюзорным.

3. Оно должно быть неуязвимо, лишено слабостей, субъективности, свойственных отдельному человеку или даже группе людей.

4. В отличие от человека, оно должно быть бессмертным.

5. Его знания, работоспособность, творческие возможности должны намного превышать способности отдельного человека или обычного человеческого коллектива.

6. Оно должно быть разумным и мудрым.

7. Оно должно почти все видеть, понимать истинные намерения и мотивы поведения людей.

8. Оно должно объективно, по справедливости оценивать фактические деяния и помыслы людей, быть неподкупным высшим судьей.

9. Оно должно любить людей, а поэтому проявлять себя во все тяжелые или переломные периоды общественной жизни, а не один раз в несколько тысячелетий, как Иисус Христос.

10. Оно должно быть способно на чудеса, на создание удивительных, с точки зрения обычных людей, творений, вещей и процессов.

11. Оно должно быть высоконравственным существом.

В. Корсунский приходит к выводу, что всем перечисленным признакам отвечает социум, нация, человечество, мораль и культура, формировавшиеся тысячелетиями, существующие поныне и которые, как мы надеемся, будет существовать в будущем. В терминологии, принятой в данной работе, это – идеосфера, культуральная сфера ноосферы. Указанное определение Бога я считаю значительно более осмысленным и обоснованным, нежели понятие о Боге, которое зиждется лишь на библейских сказаниях. Единственное замечание, которое я бы счел нужным тут высказать, это то, что данное определение носит номинативный характер: оно убедительно защищает нас от слепого поклонения мифическим концептам, но не указывает движения вперед. Мы просто с чистой совестью можем далее говорить о ноосфере, привлекая религиозных или мистически настроенных граждан использованным термином «подлинное божество». Но при этом мы как бы за бортом оставляем эзотерику – с ее громадным объемом верований, учений. Игнорировать этот кладезь премудрости было бы неверно. Именно поэтому я и пришел к необходимости несколько иного подхода – к созданию концепции Бога как информационно-управленческой системы (ИУС).

Концепция Бога-ИУС

Я выделяю два наиболее «близких к Богу» понятия: информацию и управление. Что бы и как бы мы ни говорили о (предположительно существующем) Боге, мы должны согласиться, что эти понятия должны быть ведущими. Что это за Бог, который ничем не управляет? А можно ли управлять без информации, без актуальной базы знаний? Вопрос явно риторический. Мы можем наделять Бога еще многими другими свойствами, но два названных безусловно необходимы. Кроме того, это, в известной мере, попытка высказаться более точно – в пику толкующим о всеведущем и всемогущем Боге, о карме, судьбе и т. п. С одной стороны, это аппроксимация общепринятого представления о Боге, а с другой – номинация свойств, допускающих естественнонаучную экспериментальную проверку. Это то, чем не обладает ни одно из известных мне других определений Бога: реальная возможность материалистического подтверждения его существования.

В своей работе [Lozovskiy 2005] я писал о том, что в предметной области эзотерики целесообразно выделить четыре уровня, которые естественно подвести под понятие Бога в информационно-энергетическом смысле. Что это за уровни?

Нейросоматика

Этот термин был предложен американскими учеными Робертом Уилсоном и Тимоти Лири. Иногда в качестве синонима этого слова употребляется термин «психосоматика». Человеческий организм – чрезвычайно сложная система. Грубый его аналог – компьютер с его аппаратной частью («соматика») и программным обеспечением («психика»). Практически ничего не известно о человеческом подсознании. В этой области практикующие эзотерики, йогины добились заметных успехов. В течение тысячелетий, на основе большого практического опыта были созданы методы работы с человеческим сознанием и подсознанием. С помощью психоделиков или психопрактик понижается частота мозговых колебаний с уровня бета до альфа, тета или даже до дельта-уровня, инициируются ИСС, глубокий транс, в которых возможна работа с подсознанием. Оказалось, что благодаря подобным практикам стимулируются периферийные кровеносная и нервная системы, и даже отдельные органы. В ряде случаев эта стимуляция позволяет «усилием воли» ликвидировать те или иные функциональные отклонения в работе отдельных органов или даже всего организма. Реализуются множество приемов работы с собственным сознанием – например, ребефинг, ретроспективный анализ событий, коррекция аномалий психологических паттернов, манипуляция «точкой сборки», практики осознанных сновидений, внетелесный опыт, «астральные проекции». Нет сомнений, что все перечисленные аспекты реально оказывают влияние на функционирование человеческой психосоматики, и что их надо тщательно изучать и использовать на благо людей.

Биоэнергетика

Под биоэнергетикой мы будем понимать работу с полями, излучаемыми живым организмом.

Известно, что функционирование организма сопровождается химическими реакциями и физическими процессами в самом организме; происходит и излучение различных энергий за его пределы: тепло, магнитные, электростатические поля, электромагнитные излучения в весьма широком диапазоне частот. В эзотерике говорят о некоем «биополе», наличие которого пока не нашло подтверждения измерениями с помощью приборов. Те эффекты, которые фиксируются с помощью газоразрядной визуализации, а также экстрасенсорными методами, могут не выходить за пределы известных науке полей. Тем не менее, существует практика бесконтактного воздействия на пациентов, которая в ряде случаев вроде бы приносит положительный результат. Исследования в данной области безусловно заслуживают продолжения и введения на уровень естественнонаучных экспериментов.

Специального внимания заслуживают утверждения эзотериков о возможности непосредственного воздействия человеческого сознания (или объективных излучений физических полей человека) на материальные предметы – телекинез, полтергейст и др.

Биоинформатика

Биоинформатика – «нетрадиционный» информационный обмен между живыми организмами, либо между живым организмом и объектом неживой природы, который не может быть отнесен к известным на сегодня науке методам связи с помощью оптических, акустических и электромагнитных волн.

Эзотерика полна «свидетельств» о проявлении телепатии (информационного обмена между высшими млекопитающими, в том числе людьми) и ясновидения (способности человека «увидеть мысленным взором» нечто, находящееся за пределами возможностей обычного зрения). Иногда еще встречается термин «яснознание» – когда человек якобы получает информацию из тех областей знания, в которых сам специалистом не является. При этом зачастую указывают на чрезвычайно большое расстояние между отправителем и получателем телепатической информации – расстояние, которое, исходя из мощности сигнала и допустимого уровня шума, во много раз превышает возможности традиционных систем связи. Более того, существует мнение о независимости процессов телепатической связи от расстояния. Говорят о существовании единого энергоинформационного поля (ЭИП) Земли, которое якобы фиксирует все происходящие события, и к которому, в принципе, можно обратиться за необходимой информацией. В частности, это имеется в виду, когда речь заходит о хрониках Акаши.

Легко заметить подозрительное сходство утверждений об этом ЭИП с реально существующей идеосферой человечества. Если последнее – непреложный фактор нашей ноосферной действительности, то существование ЭИП должно быть доказано в рамках надежных естественнонаучных экспериментов. К сожалению, имеющиеся на сегодняшний день многочисленные свидетельства существования ЭИП и, в частности, телепатии и ясновидения, при ближайшем рассмотрении вызывают серьезные сомнения в их достоверности. Решение тут может быть только одно – проведение чистого эксперимента, исключающее случайные результаты и побочные каналы обмена информацией.

Успехи в поиске ЭИП и принципов работы с ним могли бы помочь обойти энергетические соотношения, присущие работе привычных каналов связи. Это могло бы выглядеть как «интерфейс» к некой всеобщей базе данных – при условии, что такой интерфейс обладал бы допустимой энергетикой. В этом

случае физическая дальность между индуктором и реципиентом действительно не имела бы определяющего значения.

Уровень Абсолюта, высшего Разума

Речь здесь может идти о расширении понятия ЭИП до всемирного, межпланетарного, галактического уровня. Переход к этому уровню являет собой фундаментальный, качественный скачок. В то время как биоинформационный уровень определяется (если он действительно существует) синтезом знаний человечества, то когда мы переходим к уровню Абсолюта, речь идет об информационной системе, включающей другие цивилизации (если они есть) и даже период до возникновения человека. Если бы подтвердилось наличие подобного уровня, это могло бы пролить свет на гипотезу об обстоятельствах возникновения человека.

Более того, доказательство существования подобного поля Абсолюта до возникновения разумной жизни во Вселенной, или даже до возникновения материального мира было бы доказательством примата идеалистической концепции в философии. Правда, пришлось бы отвечать на целый ряд каверзных вопросов: на каком языке записывается и как кодируется эта информация, какая система (Бог?) и каким образом ее фиксирует. Что является материальным носителем этой информации – ибо нам не известны альтернативные методы фиксации информации без носителей и без ИС, выполняющего эту работу.

Говоря об идеалистической концепции мироздания, мы на самом деле проявляем страусиный подход. Предположим, что Бог – «всемирный программист» – существует, а мы – программы в божественном Компьютере. Сперва должен был бы возникнуть Божий замысел, программа – Божье Слово, а потом уже все остальное. Но ведь мы произвольно обрубили при этом причинно-следственную цепь. «На самом» деле должен существовать (материальный!) божественный Компьютер, да и сам Бог – высшее Существо – должен был бы являть собой материю – пусть более высокоорганизованную, у которой были бы свои «мысли» и «психические процессы». Другими словами, получается, что материалистический подход принципиально неискореним, и на его искоренение даже не стоит тратить время и силы.

Бог-ИУС

Предложенный выше подход к понятию Бога-ИУС представляется мне весьма содержательным. Во-первых, выделены обязательные функции, которыми непременно должно быть наделено высшее Существо, претендующее на главенствующее положение в мире. Во-вторых, появляется реальная возможность путем несложного естественнонаучного эксперимента доказать

существование такого Бога. По крайней, мере, речь идет о первой – информационной – компоненте и о чистом эксперименте по телепатии и/или по ясновидению (яснознанию). Несмотря на частые замечания эзотериков о том, что подобные феномены давно «научно доказаны» и описаны во множестве документов, мне надежных доказательств обнаружить не удалось – например, у Виктора Заммита [Zammit 2006]. Я прочитал описание первого спиритического эксперимента в указанной книге, размещенной на сайте автора. В результате я составил длинный список неряшливостей в постановке этого эксперимента, нелогичных выводов, неоднозначных интерпретаций. Этот список был оформлен в виде рецензии, направленной непосредственно В. Заммиту. Ответа я, конечно, не получил.

В моей гипотезе Бога-ИУС есть одно проблемное место. В качестве контрольного эксперимента предполагается изучение явлений телепатии и ясновидения в исполнении людей – пусть даже с необычными экстрасенсорными способностями. Поэтому, если эксперимент увенчался бы успехом, мы бы ответили на вопрос о соответствующих возможностях людей-операторов, а не Бога. Возникает вопрос: насколько тогда мы вправе утверждать, что это и есть Бог? Я бы ответил, что информационное воздействие на мир со стороны Бога имеет смысл ограничивать исключительно уровнями человека и высших млекопитающих. Весь прочий мир «обходится» физическими и химическими законами.

Второй нюанс: предположим, реципиент не воспринял бы в этих экспериментах *ничего*. Оппоненты тут же могли бы сказать: просто язык Бога недоступен простым смертным, даже экстрасенсам. Но тогда с кем общается Бог на этом своем непонятном языке? С другим Богом? Сам с собой? И еще: если эти информационные обмены никак не отражаются в физическом мире и в психике людей – можно вполне считать, что этих процессов просто нет. Любое исследование начинается с обнаружения чуда – нарушения причинно-следственной цепочки явлений, не объяснимых на доступном уровне знания. Нет следствия – нет оснований искать и причину.

Наряду с формулировкой задачи по поиску подобного Бога поучительно обратить внимание на следующее соображение. Предположим, что существование такого Бога подтверждается. Это будет означать, что в природе есть реальные материальные аспекты его существования, которые следует познать. Физики-теоретики должны выдать разумные формальные теории, физики-экспериментаторы – придумать, провести и оценить эксперименты, которые позволили бы более или менее верифицировать эти теории. В итоге данный фрагмент непроявленного, непознанного будет перенесен в сферу проявленного и познаваемого.

Самое смешное, что при подобном развитии событий произойдет демистификация Бога-ИУС и он со всеми своими «чудесами» окажется в пределах материалистической парадигмы.

Вторая альтернатива. Вопрос о Боге-ИУС продолжает оставаться открытым. Отрицать его существование мы не имеем права. Что же делать? Практикующие могут действовать так, *как будто бы его нет*. А любители-исследователи – продолжать теребить человеческое сообщество, пытаться получить положительные свидетельства.

Заключение

Следует признать, что теоретики и практики эзотерики достигли реальных успехов в области нейро- или психосоматики. Основу используемых методов составляют ИСС, трансы, медитации, приемы интроскопии и визуализации. При этом возможен даже положительный медицинский эффект, если отклонения в состоянии организма вызывались функциональными расстройствами. Не исключено, что возможно и некоторое непосредственное воздействие ЦНС и ПНС на состояние отдельных органов и организма в целом. Подобные практики могут широко использоваться и в виде аутотренингов, аутосуггестии для достижения позитивных психических настроек (отношение к жизни, к работе, к окружающим и т. п.).

Человеческий организм является носителем определенных энергетических воздействий (так называемая «биоэнергетика»), которые, несмотря на их слабость, могут оказывать в отдельных случаях воздействие на людей. В этой области необходимо продолжать интенсивные научные исследования для уточнения подобных эффектов.

На сегодняшний день автором не получено достоверных свидетельств существования энерго-информационного поля Земли. Пока эту роль выполняет Интернет.

Рассмотрение многих эзотерических феноменов привело к их демистификации. Характерные их проявления легко объясняются на уровне психологии личности и социопсихологии. Бог из машины пока не появился.

В качестве побочного эффекта исследований удалось, по мнению автора, дать приемлемые определения таким понятиям, как вера, душа, Бог, эгрегоры, ноосфера, идеальные сущности, противостояние материализма и идеализма, магия.

ЛИТЕРАТУРА

Корсунський В. М. Засади сучасного наукового світогляду. Київ, 2002.

Lozovskiy V. Towards the semiotics of Noosphere // International Journal «Information Theories & Applications». Sofia, 2003. Vol. 10. № 1. P. 29 – 36. См.: <http://www.foibg.com/>

Lozovskiy V. Towards the Noosphere of Intangible (Esotericism from Materialistic Viewpoint) // International Journal «Information Theories & Applications». Sofia, 2006. Vol. 13. № 4. P. 383 – 395. См.: <http://www.foibg.com/ijita/vol13/ijita-fv13.htm/>

Lozovskiy V. Magic of Egregors // International Journal «Information Theories & Applications». Sofia, 2007. Vol. 2. P. 634 – 649. См.: <http://www.foibg.com/conf/ITA2007/KDS2007/KDS-2007-preliminary.htm/>

Zammit V. J. A Lawyer Presents the Case for the Afterlife. Irrefutable Objective Evidence. 2006. См.: <http://www.victorzammit.com/book/4thedition/index.html>, <http://www.victorzammit.com/skeptics/challenge.html>

В. І. Андросова (Київ)

МІСТИКА ЯК ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ (ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ)

Сучасні релігієзнавці, розуміючи відмінність релігієзнавства від інших гуманітарних наук, дійшли згоди, що головним його предметом є всі форми прояву релігійного досвіду, які існували, існують чи будуть існувати у майбутньому, а метою є зрозуміти, що знаходиться за цими формами, і показати живу цілісність релігій, які досліджуються.

Природа релігії, незважаючи на заяви філософів і соціологів, починаючи з епохи Просвітництва, залишається загадкою. Ми досі не можемо сказати, що є суттю релігії. Для глибинного розуміння цієї сутності нам недостатньо вивчення лише зовнішніх проявів релігії, функціонування різних інститутів, соціального змісту будь-яких догм та культів. У пошуках сутності релігії ми маємо звернутись до релігійного досвіду, що потребує для дослідження не соціологічного, а психологічного підходу.

Шлях релігії – це психічна трансформація людини, просвітлення, пробудження її свідомості. Під психологією релігій часто розуміють дослідження релігійних почуттів, переживань, життєвих принципів та цінностей віруючих людей. Але автор дослідження, погоджуючись з С. О. Торчиновим [Торчинов 1998, 138], під релігійною психологією розуміє перш за все саме релігійний досвід. Релігійний досвід – це такі переживання і стани свідомості, які з точки зору релігієзнавства відносяться до містики, і якими, зазвичай, зацікавлені представники глибинної психології (З. Фрейд, К. Юнг) [Фрейд 1992, 1998; Юнг 1991, 1996, 1997] і трансперсональні психологи (С. Гроф, Д. Хеліфакс, К. Уілбер) [Гроф 2001а, 2001б; Гроф, Хеліфакс 1993; Уілбер 2004]. Розробка

поняття «релігійний досвід» належить У. Джемсу, його дефініція охоплює феномени звернення, святості, молитви, містицизму [Джемс 1993, 86].

Автор підтримує точку зору Є. О. Торчинова [Торчинов 2005, 79] в тому, що саме релігійний досвід є фундаментом феномену релігії, він є першоеlementом релігії. У. Джемс [Джемс 1993, 162] у своїх працях підкреслює пріоритет індивідуального релігійного досвіду у порівнянні з соціалізованою релігією, нагадує також, що засновники кожної церкви завжди отримували силу шляхом безпосереднього особистого спілкування з богом.

На думку автора, релігієзнавчі дослідження мають бути спрямовані перш за все не на релігійний досвід взагалі, а на вивчення глибинних релігійних переживань, тобто на містичний досвід. Містичні моменти, на думку дослідника давньоцерковної містики П. М. Мініна, є в багатьох релігійних течіях: «Будь-яка релігія, що вбачає мету людського життя у тісному спілкуванні з Божеством, і це спілкування розуміє, як глибоко-інтимне переживання, має в собі містичний момент» [Минин 2003, 67].

З огляду на те, що слова «містика», «містицизм», «містичний» є неоднозначними і це дозволяє дослідникам вживати ці поняття з різним змістовним наповненням, автор вважає за необхідне визначити власну позицію.

Слово «містика» походить від грецького «містикос» і означає «утаємничений». У Давній Греції існувало слово «міст», що означало учасника містерій, посвяченого у таїнства. Містерія – це і є таїнство. Є. О. Торчинов [Торчинов 1998, 291] підкреслює, що слово «містика» використовується для окреслення різних аспектів релігійних і парарелігійних течій. У релігієзнавчій літературі воно використовується для дефініції:

- переживання єднання або злиття з онтологічною першоосновою світу, з Богом (Абсолютом та ін.), злиття з Ним; переживання онтологічного «ніщо», «пустоти», що передбачають досягнення спасіння, звільнення від мирського тощо. До цієї групи можна також віднести різноманітні типи змінених станів свідомості, що передбачають переживання архетипічних (за К. Юнгом) [Юнг 1996, 136] образів і ситуацій: смерті і воскресіння, загибелі і відродження світу, Великої Матері, Спасителя-Месії.

- різноманітних форм езотеричних ритуалів, містерій і посвячень. Варіантом цього типу містичного є християнські «містерії» – таїнства.

- різних форм окультизму, іноді паранаукового характеру – НЛО, мантика тощо.

Тобто слово «містика» використовується для широкого кола явищ, які часто навіть не є спорідненими. Крім того, слово «містика», згідно зі специфікою іудео-християнського сприйняття таких проблем, як віра і знання, віра і розум, асоціюється переважно з ірраціоналізмом і навіть обскурантизмом, що одразу провокує упереджене ставлення у сучасної наукової і філософської

аудиторії при зверненні до проблем містичного досвіду. Але в деяких інших культурах таке протиставлення містичного і раціонального невідоме, містики відповідних традицій не відкидають розум, а використовують його у межах його компетенції і, навіть, створюють раціоналістичні, у широкому розумінні цього слова, філософські системи на основі осмислення цього досвіду. Так, Є. О. Торчинов [Торчинов 2005, 312] вважає, що філософська система Б. Спінози була значною мірою раціоналізацією на основі картезіанської методології містичного досвіду мислителя; система всеєдності В. С. Соловйова знаходилась у безпосередньому зв'язку з його переживаннями «софійного» характеру. Але їй досі залишається уявлення про неможливість поєднання містичного і раціонального, що заважає філософському осмисленню проблем містичного досвіду. Є. О. Торчинов [Торчинов 2005, 348] для подолання цієї проблеми пропонує відмовитись від слова «містичний» і замінити його на «трансперсональний». Проте, на думку автора даного дослідження, доречно залишити обидва ці поняття, тому що вони різні за змістом, хоча і використовуються іноді у літературі як синонімічні. Так, містичний досвід передбачає релігійну мету, спрямованість на зв'язок з Абсолютом, Надприродним, тоді як трансперсональний досвід може не мати такої мети. В обох випадках можуть бути використані подібні або навіть однакові методи (музика, ритм, дихальні вправи та ін.), але головне – мета, з якою людина прагне отримати цей досвід.

Містичний досвід спрямований на спілкування, пізнання атрибутів і природи Бога, злиття з Ним, і релігійна практика є шляхом до цього, тоді як у трансперсональному досвіді сама практика може стати ціллю, метою можуть бути ті зміни у психофізіологічному стані людини, специфічні відчуття, що виникають внаслідок використання певних методів. Так, переживання, що виникають внаслідок використання холотропного дихання або вживання ЛСД, ми можемо назвати трансперсональними, але не завжди вони є містичними. Одразу може виникнути питання «чому?», адже у видіннях під впливом таких практик людина може бачити образи пантеону і пандемоніуму тієї релігійної системи, до якої себе відносить, переживати злиття зі Всесвітом, тобто переживання можуть бути інтенсивно наповнені релігійними елементами. Але якщо ціль, з якою людина використовує дані методи – не релігійна, а, наприклад, лише терапевтична, коли змінені стани свідомості (ЗСС) використовують для покращання здоров'я, звільнення від психічних та емоційних проблем особистості, цей досвід не є містичним.

З огляду на те, що ЗСС є невід'ємною складовою багатьох релігійних традицій і в сучасному українському релігієзнавстві залишається насторожене ставлення до цього явища, необхідно окреслити цей феномен. Найяскравішу психоделічну функцію, тобто ту, що змінює психіку, має музика; згідно до-

слідженням саме вона сприяє наближенню станів, подібних до катарсису. Усі культури знали й освячували ті чи інші способи досягнення таких станів. Тому ЗСС нам добре відомі і значна їх частина не пов'язана у нашому розумінні з психопатологією. ЗСС високої інтенсивності викликають багато уваги – можуть попадати в межі зацікавленості як психологів і психіатрів, так і дослідників релігійних явищ; такі стани свідомості можуть у релігійних людей асоціюватись зі святістю, а у психіатрів – з божевільням. Ще А. Маслоу [Маслоу 1999а, 1999б] показав у своїх дослідженнях неправомірність такого підходу. Якщо психіатри, біхевіористи і психологи позитивістського складу інтерпретували трансперсональний досвід, у тому числі і святих, і містиків різних релігій як психопатології, то гуманістична психологія на чолі з А. Маслоу [Маслоу 1999, 316] показала психотерапевтичну цінність трансперсонального досвіду.

Відносно ЗСС можна стверджувати, що вони не мають ніякого відношення до сфери психіатрії, якщо не мають руйнівного впливу на людину і не призводять до її деградації. А якщо мета цих практик є релігійною, то отримані містичні переживання мають інтенсивний вплив на духовну, у тому числі й інтелектуальну культуру, і не мають деградуючого впливу ані на релігійних практиків, ані на людей, які слідували за цими духовними лідерами.

Трансперсональний досвід – це особлива форма пізнання навколишнього світу людиною, свого внутрішнього світу. Так, містичний досвід у християнстві – це перш за все пізнання Бога, якого не можна пізнати лише тільки розумом.

Автор погоджується з концепцією дослідника теорії та практики релігійного містицизму І. А. Козловського [Козловский 2006, 142], за яким містицизм означає, з одного боку, релігійну практику, що має на меті переживання в екстазі безпосереднього «єднання» з Абсолютом, а з іншого – це сукупність теологічних і філософських доктрин, що пояснюють, аналізують і регулюють цю практику.

Взагалі необхідно визначити, коли історично виникає містицизм і чи всі релігійні системи мають в собі містичну компоненту. У вирішенні цієї проблеми ми не можемо спиратись ані на філософію, адже вона не приділяла містичним переживанням належної уваги, ані на теологію, адже теологічна точка зору будь-якої релігійної системи вважає релігійні переживання поза межами даної релігії менш важливими за власні, можна сказати – другорядними. Дотримуючись релігієзнавчої позиції щодо рівності всіх релігій і спираючись на данні етнології та історії, можна умовно розділити містицизм на 3 стадії:

1. протомістерії
2. містерії
3. індивідуальний містичний досвід.

До стадії протомістерій можна віднести релігійні традиції, що ще не мають розвиненого релігійного вчення, системи. Наприклад, шаманська хвороба має містичні елементи, але ціль шамана абсолютно прагматична – отримати інформацію щодо війни, хвороб та інших неприємностей, які очікують на плем'я, вилікувати людину та інше.

До містерій можна віднести вчення, які вже мають розвинену систему, де є чіткий розподіл на профанне і сакральне. У таких системах людина має отримати певні знання і побачити світ очима Бога. Прикладом може бути античний містицизм з його містеріями, де є чітке розмежування між «ідіотос», тобто тими, хто ще неосвячений, і «містос», або посвяченими, тими, хто знають таїну. На даній стадії містерії відбуваються у групах.

Зовсім іншим етапом містицизму є містицизм індивідуальний, що виникає у релігійних системах, де сформовано поняття Абсолюту, Єдиного Бога. У таких системах ідеалом є наближення до Бога, трансформація себе самого, аби наблизитись до тайни сакрального, очистити свою людську природу і віднайти в собі подобу Бога, яка закладена в людині. Ці практики є індивідуальними.

Світоглядні основи містицизму можна поділити на дві великі групи, враховуючи соціальні і релігійно-конфесійні умови. До першої групи відносяться ортодоксальні системи теїзму (іудаїзм, християнство та іслам), де Абсолют – це особистість, і «єднання» з Ним – це діалогічне спілкування, яке потребує згоди партнера і тому не може бути досягнуте механічно зусиллями лише однієї сторони. У деяких так званих єретичних вченнях теїстичних ортодоксальних систем таке спілкування може розглядатися як злиття в єдину нову істоту (ісламського містика аль-Халладжа було страчено у X столітті тому, що він в екстазі сказав: «Я є Аллах»). До другої групи належать нетеїстичні системи, у яких Абсолют – безособовий трансцендентний початок і кінець буття (Дао даосизму, Шуньята – Татхагата буддизму, Єдине неоплатонізму Плотіна тощо). Головним тут є не діалог, а внутрішні зусилля містика без зовнішньої допомоги для реалізації в собі трансцендентного початку.

Але всі містичні доктрини мають деякі спільні риси. Всі вони тяжіють до:

- ірраціоналізму,
- інтуїтивізму,
- підкресленої парадоксальності,
- вони позиціонують себе не стільки мовою понять, скільки мовою символів,
- центральним поняттям є смерть, як знак для досвіду, що руйнує стереотипи та звичайні структури свідомості,

– базовим поняттям більшості містичних шляхів є любов, як фактор глибоко інтимного переживання діалогу, злиття, або реалізації трансцендентного у собі.

Містики всіх часів і народів, усіх віросповідань та напрямків майже однаково роблять заяву про повну неможливість передати зміст містики вербально, а лише через мовчання, або неадекватний натяк. Тобто, якщо казати про теологію містики в теїстичних системах, то її можна охарактеризувати як «негативну», апофатичну теологію (у християнстві вона була розроблена Псевдо-Діонісієм Ареопагітом), тому, що вона описує Бога, не залишаючи місця для будь-якої позитивної характеристики.

Загальним елементом різних духовних практик є використання тієї чи іншої системи вправ, що мають за мету привести розум і тіло людини у відповідний для цієї практики стан (дг'яна і йога в індуїстських садганах, «Ісусова молитва» в ісихазмі тощо), що звичайно включають:

- медитативне зосередження на фігурах (янтри, мандали, хрест, ікони);

Важливо підкреслити, що поняття «медитація», що використовується для окреслення багатьох психотехнічних методів, не є дуже зручним тому, що *meditatio* латиною, як і новоевропейські (англійський та французький) варіанти цього слова означають «роздум» («Роздум про метод» Р. Декарта і «Думки» Б. Паскаля у назвах оригіналу мають французький варіант слова «медитація»), а психотехнічні методи не є процесом думання.

- медитативне зосередження на словосполученнях та ритмі реcitaцій (мантри, молитовна практика, розарій тощо);

- особливі положення тіла (йога, буддизм, ісихазм, суфізм тощо);

- регуляція дихання (йога, даосизм, ісихазм, буддизм, суфізм);

- певні елементи аскетизму (християнство, індуїстські садгани) або антиаскетизм (певні напрямки гностицизму, індуїстського тантризму), тобто ритуалізоване порушення етичних і сакральних табу для досягнення психологічного шоку і трансу;

- певні рухи тіла під час ритуальної практики (суфізм, йога, ісихазм тощо).

Історично аналог містики можна вже спостерігати під час виникнення шамансько-оргіастичних культів, що мали за мету екстативне зняття дистанції між людиною і світом духів або богів. Містика в зрілому розумінні цього слова виникає при переході к поняттю трансцендентного Абсолюту. Тобто містика – це те, що наближає людину до Бога через досягнення повної цілісності в собі, зі світом та з трансцендентним. Це особистий досвід, який не можна передати іншій людині. Саме тому містицизм завжди спирається на практику, психосоматичні і психодуховні методи відомих вчителів певної

релігійної традиції (гуру в індуїзмі та буддизмі, шейха або піра у суфізмі, старця в ісихазмі, цадика в хасидизмі та ін).

ЛІТЕРАТУРА

Гроф С. Психология будущего: Уроки современных исследований сознания. М.: АСТ, и др., 2001 (а).

Гроф С. Путешествие в поисках себя. М.: Изд-во Института Психотерапии, 2001 (б).

Гроф С., Хэлифакс Д. Человек перед лицом смерти. М.: АСТ, 2002.

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910 (Репр., 1993).

Козловский И. А. Избранные лекции по теории и практике религиозного мистицизма. Т. 1. Донецк: Норд-пресс, 2006.

Маслоу А. Г. Мотивация и личность. СПб: Евразия, 1999 (а).

Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М.: Смысл, 1999 (б).

Минин П. М. Мистицизм и его природа. К.: Пролог, 2003.

Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005.

Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.

Уилбер К. Проект Атман: трансперсональный взгляд на человеческое развитие. М.: ООО «Изд-во АСД», 2004.

Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992.

Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. М.: Госиздат, 1998.

Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.

Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.

Юнг К. Г. Психология и алхимия. М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 1997.

Н. С. Жиртуєва (Херсон)

ПРОБЛЕМА КОМПАРАТИВНОГО АНАЛІЗУ МІСТИЧНИХ ТРАДИЦІЙ СХОДУ І ЗАХОДУ

XX сторіччя відзначене зростанням інтересу до феномену містицизму, який уособлює внутрішню сутність будь-якого релігійного вчення. Серед тих, хто займався дослідженням цього феномену, такі видатні зарубіжні та вітчизняні дослідники, як Е. Андерхілл, С. Булгаков, У. Джемс, Р. Зенер, Р. Отто, У. Стейс, Є. Торчинов, М. Еліаде тощо.

На нашу думку, звертання до досвіду містичних традицій світу, передусім, пов'язане з необхідністю переосмислити цінності сучасного суспільства. До цього спонукає реальна загроза самознищення людства внаслідок світової війни або екологічної катастрофи. Містичний досвід може допомогти сучасній людині подолати хаос внутрішніх суперечностей і найбільш повно розкрити її духовний потенціал.

Можна погодитися з філософом Ю. Кімелєвим, що зростання інтересу до містицизму обумовлене прагненням віднайти «базисну, глибинну єдність усіх релігій», а також пов'язаними з ним екуменічними і глобальними інтеграційними сподіваннями. Містицизм дуже часто сприймається «як безумовна, непорушна, вища цінність, інстанція, що виправдовує конкретні релігійні традиції та релігійність взагалі». Саме тому дослідження цього феномену має велике значення «у ситуації усвідомленого релігійного плюралізму, тобто у ситуації відкритого глобального суперництва множинності претендентів на володіння єдиною релігійною істиною» [Кімелєв 1989, 120 – 122].

Найбільш успішно дослідження містичного досвіду здійснюється *компаративістським релігієзнавством*, яке зародилося у західноєвропейській філософії релігії. Остання, передусім, впевнена у необхідності філософсько-раціонального дослідження феномену містицизму, і заперечує уявлення щодо його «неінтелігібельності». Так, наприклад, дослідник Ф. Стаал стверджує, що уявлення про неінтелігібельність містицизму є щонайменш «західним забобою», який виник унаслідок «християнського ірраціоналізму». Ф. Стаал вважає, що «немає особливих підстав виводити містицизм зі сфери раціонального дослідження. Ми не встановили порогу, за яким починається неінтелігібельність» [Staal 1975, 33, 59].

На сучасному етапі розвитку зарубіжного та вітчизняного компаративістського релігієзнавства дослідження містичного феномену відбувається у двох основних напрямках. По-перше, це виявлення таких ознак містицизму, що постають універсальними для усіх епох та культур. По-друге, це прагнення виявити індивідуальні особливості містичних традицій світу з метою створення типології містичного досвіду.

Одним з перших у ХХ ст. до дослідження проблеми загального у містичному досвіді звернувся У. Джемс у роботі «Різноманіття релігійного досвіду». Передусім, дослідник висловив свою впевненість у реальності існування містичних станів, і прагнув довести велике значення містицизму, тому що, на його думку, «усі корені релігійного життя, як і центр його, ми повинні шукати у містичних станах свідомості». Водночас, У. Джемс зауважив, що дуже часто поняття «містицизм» та «містичний» вживають для позначення «беззмістовно-сентиментальних поглядів, що не мають фактичного та логічного обґрунтування».

Дослідник вказує на певний парадокс містичного досвіду. З одного боку, він відзначений суб'єктивним характером: «Скільки містиків, стільки і містичних станів – і я впевнений, що ці стани такі ж різноманітні, якими різноманітними постають і люди». А з іншого боку, дослідник прагне віднайти універсальні ознаки містичного стану. Він виявляє чотири характерні ознаки, що, на його думку, слугують для нас критерієм визначення містичних станів.

У. Джемс вважає найкращим критерієм містичного стану свідомості «неможливість для того, хто його переживає, знайти слова для того, щоб його описати, відсутність слів, що здатні повною мірою виразити сутність цього роду переживань». Другою ознакою дослідник вважає інтуїтивність містичних станів, що постають особливою, *не-почуттєвою* формою пізнання. Вони є одкровенням, моментами внутрішнього просвітлення. Саме ці ознаки автор вважає вирішальними для визначення містичних станів. Третя ознака – це короткочасність містичного досвіду, оскільки він не має тривалого характеру. І четверта – бездіяльність волі містика, який відчуває себе немовби то паралізованим, або таким, хто знаходиться у полоні якоїсь вищої сили [Джемс 1993, 303 – 304, 323 – 325].

Дослідник підсумовує, що усі містичні стани виявляють певну філософську тенденцію: «більшість з них характеризується тяжінням до оптимізму та монізму». Це означає, що людина здійснює перехід від замкненого та тісного простору до необмеженого широкого кругозору, і, в той самий час, перехід від сум'яття до спокою. Водночас містики заперечують можливість дати будь-яке визначення Безмежного, що поглинає в собі все [Джемс 1993, 331].

На нашу думку, ці риси містичного досвіду необхідно було включити до основного переліку універсальних ознак містичного досвіду.

Дослідник У. Стейс також стверджує, що повинні існувати загальні характеристики містичного досвіду, що складають його універсальну сутність. На його думку, ця універсальна сутність є необхідним ґрунтом для виявлення об'єктивного сенсу містицизму. У. Стейс відмічає, що будь-який містицизм прагне сприйняти першооснову буття, яку дослідник називає «Єдиним або Цілим» [Stace 1961, 62]. Однак, подібно до У. Джемса, У. Стейс чомусь не включає цю ознаку до своєї характеристики містичного досвіду. Він називає п'ять «універсальних, загальних характеристик містицизму у всіх культурах, епохах, релігіях та цивілізаціях»: 1) почуття об'єктивності, або реальності (того, що дається у досвіді); 2) почуття блаженства, радості, щастя, задоволення; 3) усвідомлення того, що те, що сприймається – святе, священне, божественне; 4) парадоксальність досвіду, суперечливість; 5) невимовність досвіду [Stace 1961, 79, 110]. Зауважимо, що дослідник не відносить до містицизму видіння і голоси, а також надчуттєві трансівні стани.

Існують інші дослідження феномену містицизму, в яких підкреслюється, що основною ознакою містичного досвіду постає поєднання людини з Вищою Реальністю Абсолюта. Так, наприклад, Е. Андерхілл розглядає феномен містицизму як універсальне рішуче прагнення людини до Абсолюту [Андерхілл 2000].

Слід погодитися з зауваженням Є. А. Торчинова, що у релігієзнавчій літературі терміном «містика» позначаються достатньо гетероморфні і гетерогенні явища, між якими немає нічого спільного, окрім назви. Дослідник виокремлює щонайменш три значення цього терміну, і стверджує, що істинний містицизм пов'язаний виключно з явищами першої групи. Він називає «містикою» «трансперсональні переживання, що передбачають переживання безпосереднього спілкування, поєднання або злиття з Божеством, безособовим Абсолютом або якимось іншим типом першооснови буття». Це може бути також переживання онтологічного «Ніщо» або «Порожнечі». Релігійні явища інших груп, які також часом називають містикою, зокрема, «екстази» і «транси» шаманів, езотеричні ритуали, містерії і посвячення, різноманітні форми окультизму паранаукового характеру, на думку дослідника, не відповідають внутрішній сутності релігійного досвіду [Торчинов, 3]. Також і Ю. Кімелев називає містичний досвід досвідом «безпосереднього, живого контакту з вищою, божественною реальністю, з абсолютним, що сприймається так чи інакше» [Кімелев 1989, 119].

Щодо мети містичного досвіду, то, наприклад, Є. А. Торчинов вважає, що містицизм «у будь-якому випадку передбачає вищу форму святості, досягнення спасіння, звільнення тощо». Для містичних переживань характерні інтенсивні релігійні переживання, що мають свій вираз у специфічних змінених станах свідомості [Торчинов, 3]. Дослідник Д. Голмен стверджує, що будь-яка релігія, церква, теологія порожні без містичного переживання. Останнє передбачає трансформацію буденної свідомості у свідомість «просвітлену», тобто «пробуджену». Сутність цього пробудження дослідник бачить у знищенні Его людини [Голмен 1993, 20 – 21].

На нашу думку, найбільш об'єктивну і оригінальну класифікацію універсальних рис містицизму запропонував дослідник Ф. Стренг. Він виявив п'ять загальних ознак містичного досвіду: 1) пізнання останньої реальності; 2) досягнення досконалості шляхом ментального, емоційного та «волітивного» очищення; 3) установка спокою і тотальної (трансцендентної) свідомості; 4) почуття свободи від просторово-часових умов; 5) експансія свідомості та спонтанності через самодисципліну. З цими елементами, як підкреслює дослідник, можуть сполучатися специфічна техніка споглядання; почуття радості і блаженства; ідеї про природу «Я», світу та останньої реальності;

ототоження з універсальним принципом або повна ізоляція від будь-якої дії [Streng 1978, 142].

Вважаємо, що усі представлені концепції потребують узагальнення. Пропонуємо наступний перелік універсальних ознак містичного досвіду: 1) можливість безпосереднього, живого контакту з вищою реальністю Абсолюту, поєднання або злиття з Нею; 2) метою містичного контакту з Вищою Реальністю постає психічна трансформація людини, її духовне перетворення, що знаходить свій вираз у станах святості, просвітлення або пробудження; 3) досягнення досконалості відбувається шляхом подолання егоцентричної свідомості; 4) звільнення від просторово-часових обмежень; 5) інтуїтивний характер пізнання Абсолюту; 6) неможливість висловити містичний досвід звичайними словами.

Іншим напрямом дослідження феномену містицизму постає виявлення рис індивідуального в різноманітних містичних традиціях і створення типології містичного досвіду. Стверджується, що у різних релігійних традиціях сформувалося різне тлумачення «Вищої Реальності», а також характеру містичного контакту з нею. Вища Реальність може сприйматися як особовий Бог-Творець, онтологічне «Ніщо» або «Порожнеча». А контакт може розглядатися як «поєднання» з цією реальністю, «злиття» або «розчинення» в ній. Містичні вчення пропонують різноманітні вирішення проблеми співвідношення ідеального і матеріального начал у світі – від аскетичного усамітнення і втечі зі світу до самовідданого служіння йому. Відрізняються уявлення щодо практичних шляхів і основних засобів поєднання з Абсолютом.

Вважаємо, що цей напрям є менш розробленим, ніж попередній. Передусім, це пов'язане з проблемою співвідношення між містичним досвідом та його інтерпретацією. Багато хто з західних філософів вважає, що ця проблема є ключовою у процесі вивчення містицизму. Дослідник Ф. Олмонд стверджує, що усі напрями дослідження формуються залежно від вирішення проблеми співвідношення містичного досвіду та його інтерпретації. Він виокремлює п'ять основних моделей таких взаємовідносин: 1) Будь-який містичний досвід тотожний іншому містичному досвіду. Існує узгодженість у містичних висловлюваннях, що вказує на узгодженість у містичному досвіді. 2) Будь-який містичний досвід тотожний іншому, однак різноманітні його інтерпретації залежать від релігійного або філософського оточення містика. 3) Існує невелика кількість типів містичного досвіду, що не залежать від культурних бар'єрів. 4) Існує стільки ж різноманітних типів містичного досвіду, скільки парадигмальних виразів цих типів. 5) Існує стільки ж різноманітних типів містичного досвіду, скільки інкорпорованих в них інтерпретацій [Almond 1982, 128].

На нашу думку, оскільки перша модель ігнорує індивідуальне у містичному досвіді, а остання – риси загального в ньому, то необхідно говорити про існування трьох основних концепцій дослідження феномену містицизму, що сконцентровані на виявленні рис як загального, так і індивідуального у містичному досвіді: 1) Існує кілька видів містицизму, причому їх існування безвідносно до культурно-релігійних традицій. 2) Існує один вид містицизму, однак він має різноманітні форми інтерпретацій, що залежать від певних культурно-релігійних традицій, за умов яких формується свідомість містиків. 3) Існує кілька видів містицизму, що пов'язане з культурно-релігійними традиціями, за умов яких формується свідомість містиків.

Найбільш видатними представниками першої концепції є Р. Отто, У. Стейс та Ф. Олмонд. Зазвичай, вони виокремлюють два основних містичних типи, що представлені у всіх релігійних традиціях. Типологія будується за принципом опозиції протилежностей (*внутрішнє – зовнішнє, відокремлення – єдність*). На нашу думку, вона виникла на основі дослідження містичних традицій щодо проблеми їх відношення до матеріального та ідеального начал. Містицизм може або стверджувати існування матеріального і навіть залучати його до містичної практики, або заперечувати його і визнавати лише ідеальне начало.

Наприклад, Ф. Олмонд підсумовує, що, по-перше, ми можемо володіти досвідом, у якому світ пізнається як всеохоплююча єдність, зв'язаність. Цей вид досвіду по-різному називають паненгеничним, екстравертивним або шляхом Єдності. По-друге, ми можемо володіти досвідом, що зовсім не вміщує «публічних явищ», світ виноситься «за дужки», і це відбувається «всередині» індивіда. Зазвичай, він має назву інтровертивного містицизму [Almond 1982, 7].

Другу концепцію представлено роботами М. Еліаде [Еліаде], Д. Тримінгема, Є. А. Торчинова, що акцентують увагу на значущості інтерпретації містичного досвіду. Стверджується, що існує один універсальний містичний тип та різноманітність його раціональних інтерпретацій. Останні формуються залежно від релігійної традиції, до якої належить містик, унаслідок чого не існує суттєвих відмінностей між містичним досвідом різних релігійних традицій, але існують відмінності між його інтерпретаціями. Як бачимо, містичний досвід розглядається як якась «чиста» подія, що потім одержує певну вербалізацію та інтерпретацію.

Третя концепція дослідження феномену містицизму знайшла свій вираз у роботах С. М. Булгакова, А. Тора, Р. С. Зенера, У. Уейнрайта тощо. Дослідники стверджують, що містичні типи формуються залежно від культурно-релігійної традиції. Саме вона визначає уявлення щодо сутності Абсолюту, з яким містик прагне поєднатися. Отже, досвід інтегрований у зміст культурно-

релігійної традиції, і впливає на його інтерпретацію. Іншими словами, якщо містик-індуїст має певний містичний досвід, то останній з самого початку є індуїстським досвідом. Також і християнські уявлення впливають на формування містичного досвіду, що робить його специфічно християнським досвідом.

Згідно концепції С. М. Булгакова, *іманентний тип містицизму* стверджує можливість для містика в акті містичного досвіду досягти злиття з Абсолютом за сутністю, здобути єдину природу з Ним. *Трансцендентно-іманентний містицизм* стверджує можливість містичного поєднання Творця і творіння не за сутністю, а за благодаттю, що надається людині через праведний спосіб життя. Лише в містичному акті долається прірва між Творцем і творінням: трансцендентний Бог стає іманентним людині. Однак, це поєднання залишається *антиномічним* (від грецького «суперечність закону самому собі»), тому що творець та його творіння не ототожнюються один з одним [Булгаков 1994, 22, 130]. Результатом того, що досі не сформована єдина думка щодо проблеми співвідношення містичного досвіду та його інтерпретації, постає відсутність єдиної типології містичного досвіду. Зауважимо, що більшість типологій виникає згідно чотирьох основних позицій.

За першою позицією типи містицизму формуються залежно від того, як в них розглядається питання щодо сутності Абсолюту та характеру містичного контакту. Це «іманентна» та «трансцендентно-іманентна» містика С. М. Булгакова, «паненгенична», «моністична» та «теїстична» містика Р. Зенера [Zaehner 1973], містицизм «релігій чистого досвіду» та «релігій одкровення» Є. Торчинова. Богослов П. О. Флоренський розподіляє містику на два типи: «природну» та «надприродну» («благодатну»). Він називає її також «підсвідомою» та «надсвідомою».

За другою позицією містичні традиції відрізняються одна від одної за основною метою містичної практики. Це гностичний містицизм «метафізичного перетворення» та містицизм «морального перетворення» людини у типології А. Тора [Тор 2003], «містицизм людинообоження» та «містицизм обоження тварі» у типології С. М. Булгакова. Згідно типології Є. Торчинова існують чотири групи містицизму за метою: ототожнення з безособовим Абсолютом; поєднання з особовим Богом за умовою збереження індивідуальності, що перетворюється у результаті містичного досвіду; заспокоєння, знищення усіх афектів; відділення духовного від матеріального.

За третьою позицією містичні вчення поділяються залежно від того, як вони вирішують питання щодо співвідношення ідеального та матеріального. Це містицизм «внутрішнього бачення» та «бачення єдності» Р. Отто [Otto 1932], «інтровертивний» та «екстравертивний» («паненгеничний») містицизм У. Стейса, Ф. Олмонда та У. Уейнрайта [Wainwright 1981]; «аскетичний

містицизм» (метафізично-гностичний) та «містицизм любові» у типології М. Бердяєва та А. Тора; містицизм «Via Negativa» та «Via Positiva» М. Кінга тощо.

За четвертою позицією типологія містичних вчень будується за основним методом, що використовується у містичній практиці з метою пізнання Абсолюту. Це «гностичний», «бхактичний» та «тантричний» містицизм Є. Торчинова, містика інтуїтивного гносису та молитовної віри у типології С. М. Булгакова. Дослідник А. Сафронов називає чотири групи методів: медитативні практики, психосоматичні методи, дихальні практики та використання психоактивних речовин. На думку К. Хемфрейса та Д. Голмена, основним методом містичної практики постає медитація.

Як бачимо, усі зазначені типології розглядають лише окремі аспекти містичного феномену, але жодна з них не дає його повної характеристики. По-друге, дуже часто дослідження відзначені суб'єктивізмом авторської позиції щодо окремих містичних традицій. Нарешті, існує проблема термінологічної неузгодженості в дослідженнях містичного феномену.

Отже, сучасне компаративістське релігієзнавство виявило складність та неоднорідність феномену містицизму та необхідність створення універсальної типології містичного досвіду, яка б урахувала усі його загальні та індивідуальні характеристики.

ЛІТЕРАТУРА

Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. К.: София, 2000.

Тор А. Исламские мистики. СПб: Евразия, 2003.

Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

Голмен Д. Многообразие медитативного опыта. От Каббалы до трансмедитации. К.: София, 1993.

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989.

Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. См.: <http://psylib.ukrweb.net/>

Элиаде М. Опыты мистического света. См.: <http://sufizm.ru/>

Almond Ph. Mystical Experience and Religious Doctrine. Berlin, New York, Amsterdam, 1982.

Otto R. Mysticism East and West (Sankara and Eckhart). London, 1932.

Staal F. Effort, Doubt, and Criticism // Exploring Mysticism: A Methodological Essay. Berkeley: University of California Press, 1975. P. 123 – 134.

Stace W. T. Mysticism and Philosophy. London: Macmillan, 1961.

Streng Fr. Language and Mystical Awareness // Mysticism and Philosophical Analysis. London, 1978. P. 141 – 169.

Wainwright W. J. *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implication.* Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1981.

Zaehner R. C. *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Prateratural Experience.* London: Oxford University Press, 1973.

І. Ю. Максимова (Черкаси)

МІСТИЧНИЙ ДОСВІД: ОСНОВА ВИНИКНЕННЯ, СПІВВІДНЕСЕНІСТЬ ІЗ РАЦІОНАЛЬНО-ЛОГІЧНИМ, МОЖЛИВОСТІ ЗАСТОСУВАННЯ У СУСПІЛЬСТВІ

Проблема містичного досвіду довгий час вважалась основою позанаукових теорій і виникнення ірраціональних вчень, які, начебто, є не важливими для подальшого розвитку людської цивілізації.

Однак, зауважимо, що зараз цивілізація знаходиться у тупику, в який її завело звеличення власних розумових здібностей. Особливо ця тенденція проявляється у сфері науки, виражаючись у принциповому небажанні звертати увагу на присутність позарозумових впливів людського суб'єкта у науковому дослідженні. Звичайно, якщо звертатись до класифікації наук, запропонованої В. Стюпіним, можна стверджувати, що на етапі постнекласичної парадигми суб'єктивність науковця стає визначним фактором дослідження. Але, якщо проаналізувати світоглядні орієнтації сучасних вчених, можна визначити, що вони продовжують користуватись категоріями визначення науковості, які були запропоновані ще у 19 ст. Виникає питання: чи слід користуватись цими принципами у ситуаціях, які сильно відрізняються від тих, для яких їх було розроблено? Зауважимо, що «сучасний розум, строго послідовний основам точних наук не може не впасти у відчай. Він постійно ставить неправильні запитання, які заводять у світ атомарних фактів, оточений порожнечою» [Львів 2004, 14]. Тому, основною характеристикою зміни ситуації є постановка глобальних проблем людства, що відповідно до своєї глобальності потребують глобальних шляхів вирішення. Ці шляхи вирішення закладені у мислення цілого. Саме мислення цілого може дати дійсну картину того, що відбувалося, відбувається і може відбутись у світі взагалі. В рамках нашої статті ми зупинимось на такому типі мислення цілого, як містичний досвід, і він може використовуватись для вирішення проблем сучасної цивілізації. Що воно, тобто мислення цілого, може дати? Зазвичай, такий тип мислення пропонує методики, що вважаються ірраціональними, однак, слід наголосити, що їх можливо пристосувати до стилю суспільного розуміння та плідно використовувати. Тому, ми можемо визначити, що в ситуації глобальної кризи людства

тема мислення цілого, зокрема проблема містичного досвіду, та тих картин світу, яке воно може дати, є дійсно дуже актуальною.

Виділимо основні положення, які складають гіпотезу нашої роботи. Першим положенням буде визначення джерела виникнення містичного досвіду, яке ми визначаємо як «світ-для-себе». Наступним положенням буде окреслення генетичного зв'язку між раціонально-логічним та містичним знанням. І на останок, ми спробуємо визначити важливість сприйняття та використання містичного досвіду для розвитку особистості і суспільства.

Звернемось до розгляду особливостей співвідношення містичного досвіду та «світу-для-себе». Містичний досвід, згідно з думкою В. Ільїна, має такі особливості: «Містичний досвід здійснює спробу вийти за межі фізичних та видимих явищ нашого земного, щоденного існування і таким чином розкрити таємницю життя, «розшифрувати» його сенс та значення. Провідна роль належить не глуздові, а суб'єктивній інтерпретації символів надприродного світу, інтуїції, що у своїй цілісності в сфері духовного буття утверджує специфічну, унікальну сферу – сферу ірраціонального, до якого належить і світ душі» [Ільїн 2004, 4]. Однак, припустимо, що містичний досвід є не навіюванням згори, а підйомом з глибин власного духу, тобто та інформація, що перебуває всередині нашого неусвідомлюваного внутрішнього світу, з якихось причин піднімається вгору, утворюючи собою прорив сфери буденного, стаючи тим самим ключем до таємниці життя. В. Ільїн зауважує: «Тобто воно є сферою, в глибині якої постають образи, звучать голоси, які людина сприймає як «навіювання згори» [Ільїн 2004, 6]. Якщо вважати ці явища не проявами надприродного у світі, а проявами неусвідомлюваного у самій людині, можна дати пояснення явищу інтуїції, яке, як відомо, іноді виводиться і з містичного досвіду. Зауважимо, що інтуїція, осяяння, інсайт пов'язані з раптовим осягненням цілого, коли в свідомість «пробивається» нерационально отримане знання, причому це знання, процес виникнення якого суб'єкт не може пояснити. Це означає, що суб'єкт сам не розуміє, як компонується осяяння, а значить, цей процес відбувається без участі свідомості. Звідки ж може братись це знання, знання цілісності, та які способи його формування?

Ми вважаємо, що це знання отримується за допомогою гри з інформацією, яка була запозичена особистістю з суспільного формалізованого світу. Чому саме гра? Будь-який процес отримання людиною знання або ж протікає під контролем свідомості, або ж залежить від чогось надприродного – таке знання не може вважатись здобутком самої особистості як такої.

Натомість процес гри найбільш неусвідомлюваний для особистості, що і витікає з характеристик гри, які ми наведемо за працею Й. Хейзінги «Homo Ludens».

Йохан Хейзінга виділяє такі основні характеристики гри:

- перша ознака гри: гра вільна, вона є свобода;
- друга ознака гри: гра не є «буденне», «реальне» життя. «Це вихід з такого життя в скороминущу сферу діяльності з її власним устремлінням» [Хейзинга, 1997, 27]. Будь-яка гра здатна у всі часи повністю захоплювати тих, хто в ній бере участь. Межа, що відділяє гру від серйозності, завжди лишається невизначеною. Недооцінка гри межує з переоцінкою серйозності. Гра обертається серйозністю і серйозність – грою. Гра здатна сягати до висот прекрасного і священного, залишаючи серйозність далеко позаду. Таким чином, за допомогою гри людина створює свій особливий світ, в якому вона здатна сама для себе визначати устремління, задля яких вона проводить цю діяльність;
- третя ознака гри в тому, що гра, як діяльність, що перериває «буденне» життя, стоїть зовні процесу простого задоволення потреб;
- четверта її основна ознака – замкненість у часі та просторі. Гра починається і у певний проміжок часу, у певному місці закінчується, але вона не зникає, вона залишається у пам'яті, як духовна цінність, може бути передана від однієї людини до іншої і, звичайно ж, може мати повторення;
- п'ята її ознака – це те, що всередині гри панує властивий для неї певний порядок. Гра встановлює його, чи, за висловом Й. Хейзинги: «Гра є порядок» [Хейзинга, 1997, 29];
- слід звернути особливу увагу на шосту ознаку гри: в кожній грі свої правила. Ними визначається, що саме повинне мати силу у виділеному грою тимчасовому світі. Правила гри безперечні і обов'язкові, сумнів в них на має сенсу. По відношенню до правил гри будь-який скептицизм є недоречним. В усякому разі, основа для визначення цих правил задається тут як щось непо-рушне. Варто лише відійти від правил, і світ гри негайно ж руйнується. Ніякої гри більше немає.

Приймаючи до уваги ці характеристики, ми можемо визначити сутність гри. Гра, з одного боку, має власну сутність, яка незалежна від свідомості тих, хто в неї грає, але, з другого боку, й гравці не є суб'єктами гри, у кращому випадку вона отримує через них своє вираження. «Структурна впорядкованість гри дає гравцю можливість якби розчинитись у ній, і тим самим позбавляє гравця завдання бути ініціативним, яким він повинен бути при напруженнях, властивих буттю» [Гадамер 1988, 150]. Тобто гра знаходить своє вираження у неусвідомлюваних процесах, які виражаються через гравця і можуть набувати характеристики «надприродного одкровення», а також вносить гравця у вільний світ, де він може, керуючись самою грою, вільно створювати нове, яке у подальшому внесенні у сферу свідомості буде здаватись людині отриманим за допомогою містичного досвіду. Ми наголошуємо на тому, що інформація, яка складає сутність містичного досвіду, інсайту, осяяння, інтуїції є продук-

том гри у внутрішньому світі самої людини, але через своє перебування у межах гри, поза усвідомленням процесу набуття, вважається чимось надлюдським, навіяним вищою сутністю і тим, наголосимо, що начебто складає зміст абсолютної істини.

Отже, ми можемо визначити, що гра, завдяки своїй первинній природній свободі та внутрішнім, щодо свідомості, протіканням процесів буття, може вважатись саме тим неусвідомлюваним процесом, що є основою отримання нової інформації у «світі-для-себе». Розгляньмо цю структуру та окреслимо її зв'язок з містичними досвідом та іншими формами, подібними до інтуїції, осяяння, інсайту, тощо.

«Світ-для-себе» – це напівсвідомий, напівнеусвідомлюваний простір внутрішнього світу індивіда, який характеризується вільною грою з феноменами (у значенні філософського поняття, явища, даного нам у досвіді переживання та усвідомлення суспільного формалізованого світу, чуттєвому освоєнні інформації, накопиченої суспільством у процесі його розвитку), запозиченими індивідом із суспільного та природного світу, вільним використанням принципу «подобається/не подобається»; є джерелом переконань, принципів, ціннісних орієнтацій, мотивів.

Розгляньмо, як утворюються структури «світу-для-себе» та їхній вплив на формалізований суспільний світ.

Первинно «світ-для-себе» є чимось на кшталт соціокультурної програми, однак всі основні елементи цієї структури є недіяльними доти, доки людина не опиниться у просторі суспільних комунікацій. Структури «світу-для-себе» можуть розвинутиись тільки тоді, коли людина знаходиться в просторі соціальних взаємозв'язків, тобто присутні різноманітні форми взаємодії між індивідами. Слід також зауважити, що нормальне формування «світу-для-себе», як визначального чиннику внутрішньої творчості особистості, можливе тільки при наявності постійної взаємодії з особистостями, які мають розвинений «світ-для-себе» з самого народження. При відсутності такої взаємодії процеси накопичення інформації не відбуваються, або відбуваються з недостатньою для формування повноцінної людської особистості інтенсивністю.

Слід зауважити, що кожна людина народжується унікальною, з унікального психофізичною структурою і, додам, неусвідомлюваними, нерозвиненими структурами «світу-для-себе», які, можливо, закладаються на основі «генетичної пам'яті» та соціокультурної програми. У процесі виховання та соціалізації людина розвиває ці неусвідомлені структури і за допомогою «мови-для-себе» надає їм смислового оформлення, достатнього для їх існування в умовах «світу-для-себе», де індивід творить ілюзорний світ, впроваджуючи в життя найімовірніші (для інших, звичайно) можливості розвитку та взаємодії, на свій власний розсуд грає з цим ілюзорним, самостійно створеним світом.

Розгляньмо, яким чином це відбувається, і як ці процеси впливають на моральні орієнтації особистості. Звичайно, ця схема не претендує на абсолютний принцип пояснення процесів становлення внутрішнього світу особистості, і, як будь-яка схема, має свої недоліки.

Ми визначили що, народившись, людина має в наявності той простір, який потім буде заповнюватись інформацією. Також існують і принципи відбору інформації. Однак вони розвиваються тоді, коли людина може вступати у взаємозв'язки з іншими. Тобто спочатку йде інтенсивний процес засвоєння всієї інформації, яка поступає із зовнішнього світу, без поділу її на прийнятну та неприйнятну. Процеси гри з отриманою інформацією також не відбуваються.

Однак, якщо людині забезпечується достатній рівень контактів з оточуючими, «світ-для-себе» поступово розвивається і ускладнюється. Особливо інтенсивний розвиток починається з того моменту, коли людина починає оволодівати мовою, яка прийнята для спілкування у даному суспільстві. Скоріше за все, саме тоді й починають формуватись принципи «подобається/не подобається» – людина вже здатна виразити своє відношення до певного прояву зовнішнього світу. Однак, принципи вироблення відношення індивід ще не може пояснити, він просто постулює їх як «абсолютну» істину. Після того, як індивід набуває здатності бути зрозумілим іншим, тобто зв'язано виражати інформацію на мові комунікації, в суспільстві починається новий етап: засвоєння гри з мовою. Слід зауважити, що гра з мовою ще знаходиться у зародковому стані, вона застосовується для перетворення деяких слів, складних для розуміння чи артикулювання, надання більш тісного зв'язку між поняттям та предметом, тощо. Індивід робить мову суспільства більш зрозумілою, однак пристосування носить прагматичний характер і індивід не отримує задоволення від процесу гри. Проте початок ігор з мовою є суттєвим етапом для розвитку індивіда. Він набуває здатності розуміти: пояснювати собі, що ж відбувається в суспільстві і визначати, звичайно ж на рівні свого розвитку, чому інші поведуть себе так, а не інакше.

Процес пояснення пов'язаний з розвитком первинних логічних операцій, що відбуваються на основі побачених дій інших у подібних ситуаціях, причому ще відсутнє розмежування світу на живий та неживий: дії, що виконуються у світі живого, переносяться у світ неживого, та навпаки. Первинна картина світу передбачає олюднення всього побаченого та сприйнятого. Логічні операції дають змогу визначити соціальні ролі та стають поштовхом до «програвання» соціальних ролей. Індивід випробовує на відповідність усі сприйняти ним соціальні ролі та дії, необхідні для їх виконання. Суттєвою умовою тут є не тільки відчуття, що виникають у «світі-для-себе» – він ще недостатньо розвинутий для того, щоб бути не лише джерелом власних пере-

конань, а й відношення оточуючих – ролі програються при присутності інших, і відповідно до їх реакції індивід визначає своє ставлення до них.

На всіх описаний етапах «світ-для-себе» заповнюється новою інформацією і відбувається активізація принципів відбору. Однак усвідомлення наявності цієї структури, яке і робить індивіда суттєво відмінним від інших – особистістю, не відбувається. «Світ-для-себе» не виділяється як щось окреме – він вільно проявляється у зв'язках з іншими.

Зрозуміло, що розвиток індивіда не стоїть на місці. Індивід усвідомлює принципи відбору інформації, шліфує ці принципи, багато разів повторює ситуації вибору з метою визначення та закріплення принципів вибору, вдосконалює розуміння причинно-наслідкових зв'язків, створює нові логіко-асоціативні ряди тощо.

Однак перетворення індивіда в особистість – це не простий процес. І хоча у класичних визначеннях особистості здебільшого присутні такі ознаки, як сукупність соціально значущих рис, які характеризують індивіда як члена суспільства, та прийняття тих суспільних та культурних відносин, які характеризують індивіда як члена спільності, слід зауважити, що більш важлива характеристика – початок широкого застосування принципів відбору інформації та використання як гри з мовою, так і мовних ігор.

«Світ-для-себе» може знаходити єдине своє зрозуміле віддзеркалення, свою вербалізацію в мові, причому у формалізованому, суспільному її варіанті, оскільки мова, довільно сконструйована окремим індивідом для потреб його «світу-для-себе», не несе жодного смислового навантаження для інших суб'єктів, можливих її інтерпретаторів. Це і є мова містичного досвіду: «Містика має один досить суттєвий недолік: вона не має засобів передати свій унікальний досвід іншому» [Ільїн 2004, 12]. Досвід передається в мові. А така мова, тобто мова «світу-для-себе», має значення, розкривається в грі значень тільки для свого творця і, можливо, для тих, хто добре його (тобто творця мови) знає. Для інших суб'єктів така мова – нісенітниця, набір позбавлених сенсу звуків або символів. Якщо ж мова цього внутрішнього світу не зрозуміла іншим, то як може бути їм зрозумілий сам зміст «світу-для-себе»? Саме тут і виникають такі явища, як містичний досвід. Взагалі, містичний досвід є феноменом «світу-для-себе», а точніше, він постає як процес внесення у суспільний світ інформації, напрацьованої у «світі-для-себе» без її синхронізації з тими принципами, що прийняті у суспільстві. Тому і вважається, що «містик виходить зі свого позитивного, внутрішнього досвіду, в якому знаходить себе як вічну всеєдину істоту» [Ільїн 2004, 12]. Дійсно, в межах власного «світу-для-себе» особистість виступає вічною, всеєдиною, всемогутньою істотою, яка є визначальним фактором у створенні та розвитку цього світу, хоча частіше за все і не усвідомлює цього. Таким чином ми можемо визначити, що

«світ-для-себе» може вважатись основою містичного досвіду, а сам містичний досвід пояснюватись як продукт неусвідомлюваної гри з інформацією, сприйнятою з суспільного світу. Містичний досвід виступає химерним поєднанням інформації, причому індивід чудово розуміє, що такого він логічно-раціональним шляхом не створював, а отже, найбільш вірогідною відповіддю стає навіювання згорі.

Потрібно звернути увагу на те, що, як і раціонально-логічне, так і містичне знання є продуктами «світу-для-себе». Справа в тому, що ця структура внутрішнього світу є основою творчих процесів, що відбуваються як у усвідомлюваній частині «світу-для-себе», так і у неусвідомлюваних структурах внутрішнього світу особистості. І раціонально-логічне, і містичне знання мають спільне походження: рекомбінацію у грі феноменів, запозичених із суспільного формалізованого світу. Суспільний же світ доступний усім людям, створюючи свого роду «ноосферу», однак феномени в ньому перебувають у такому виді, щоб їх зміг зрозуміти кожний. Звичайно, така формалізована інформація не може бути використана для розв'язання питань, що їх особистість ставить перед собою, а тому потрібно зосередитись не на пристосуванні до використання вже наявних феноменів, а на видозміні їх відповідно до потреб особистості. Ця видозміна і відбувається у «світі-для-себе» у процесі вільної гри з цією інформацією. Таким чином отримується і раціонально-логічне, і містичне знання. Однак, якщо ми наголошуємо, що джерело виникнення різних видів знання єдине, то звідки береться така разюча відмінність між ними? Справа в тому, що особистість не може тримати в собі свої власні напрацювання – якщо вона живе в суспільстві, їй органічно необхідно ділитись здобутим знанням з іншими. Саме у процесі передачі іншим знання, отриманого у «світі-для-себе», і з'являється відмінність між раціонально-логічним та містичним знанням. Справа в тому, як ми вже зауважували, що інформація у «світі-для-себе» знаходиться у стані, що може бути адекватно зрозумілим тільки для самої людини, яка це створила, та поясненим тільки нею. Отже, для того, щоби поділитись з іншими, це знання потрібно схематизувати. Тільки за умови схематизації інші зможуть його, себто знання, більш-менш адекватно зрозуміти. Раціонально-логічне знання – це знання, що синхронізується з системою категорій, прийнятих у суспільстві, і тому воно є зрозумілим для інших і може стати надбанням всього суспільства. Містичне знання, навпаки, є несинхронізованим – воно несе на собі значний слід особистості людини і у більшості випадків може бути адекватно пояснене тільки самою людиною. Тому інший не може ані сприйняти основні положення, висловлені зі «світу-для-себе», ані адекватно пояснити причини виникнення містичного знання. Саме тому містичне знання вважається ірраціональним – воно не синхронізується з загальноприйнятими категоріями, а висловлюється у первинному

вигляді, як частина змісту «світу-для-себе». Ілюстрацією такого відношення до містичного знання може стати наступне висловлювання: «Містика – це вказівка на безпосередній спосіб проникнення в те, куди не досягає ні споглядання, ні поняття, ні взагалі хоч би то яке знання» [Шопенгауэр 1994, 635].

Однак це сприйняття цілого, витягнуте постановкою особливого питання зі «світу-для-себе», є дуже важливим для розвитку суспільства та окремої людини. Для людини це становлення виражається у розвитку принципів «подобається/не подобається», підвищенні їхньої чутливості, вільній розбудові «світу-для-себе» та отриманні нових можливостей до створення інформації за допомогою гри. Однак таке знання може бути використано і у суспільному формалізованому світі. Зауважується, що «внутрішнє споглядання дає розуміння цілого, яке розум розколює на частини, розуміння безпосередньої правди по той бік принципів та логічних міркувань... І хоча розум буває задоволений, довівши дійсність однієї з атомарних істин, душа задихається у порожнечі. Потрібно ставити правильні запитання, які ведуть до відповіді про сенс буття. А на «правильне» запитання немає раціональної відповіді» [Ільїн 2004, 14]. Правильні відповіді особистість може дати собі тільки у «світі-для-себе», де для неї немає нічого неможливого і де не потрібно розкладати цілісність світу для того, щоб його пізнати. І ця здатність може бути використана навіть і у суспільному формалізованому світі з його чіткими категоріями. Відомо, що для розвитку потрібні саме такі положення, які погано синхронізуються з основними категоріями, що усталились у суспільному світі. Тому містичний досвід може бути використаний як прогностична основа суспільства. «Здатність передбачення – одна з основних функцій людської свідомості, його інтелектуальної сфери, антиципаторна функція. Розмірковуючи про майбутнє, людина досліджує мисленеву модель реальності, яка ще не склалась, спираючись на свій практичний досвід. Мова йде про природну здатність неопосередкованого практичного мислення вловлювати вірні взаємозв'язки у оточуючому світі» [Асеева 2004, 33]. При мінімальній синхронізації з основними категоріями суспільного поля інформації містичний досвід дасть можливість давати дійсні прогнози розвитку різноманітних явищ.

Отже, підсумовуючи, ми можемо визначити, що «світ-для-себе» може вважатись джерелом містичного досвіду, адже саме у цьому просторі створюються блоки інформації, що не є характерними для суспільного світу, однак виступають необхідною передумовою для духовного розвитку самої особистості. Містика – це проникнення у саму сутність «світу-для-себе» людини, цей досвід є переживанням тих феноменів, що були напрацьовані з моменту початку гри з інформацією і безперервно змінювались, поки не прийшли у рівновагу з принципами «подобається/не подобається». Містичний досвід показує людині, що у її «світі-для-себе» вона виступає як всесильна істота, яка

може створювати та змінювати ілюзорні світи, які вона ж сама і вигадала, як їй заманеться. Основна проблема полягає в тому, що людина часто вважає одкровення свого «світу-для-себе» як навіювання згори, припускає, що вони є абсолютною істиною і, не синхронізуючи їх із суспільною реальністю, починає втілювати в життя. Цей підхід з точки зору структур «світу-для-себе» є хибним, адже ця інформація володіє істинністю *тільки* у «світі-для-себе», а при трансляції її назовні вона повинна бути синхронізована з тими уявленнями, що складають основи категоріальної структури суспільної «ноосфери». Ця синхронізація надасть можливість іншим більш-менш адекватно сприймати напрацювання «світу-для-себе» та піддавати її перевірці на співвіднесеність з власними принципами відбору. Синхронізований містичний досвід може бути дуже корисним: вільно створена у грі інформація несе в собі глибинне розуміння шляхів розвитку суспільства, що отримується завдяки узагальненню різних думок, запозичених із суспільного світу та рекомбінованих у відповідності з принципами відбору та правилами внутрішньої гри.

ЛІТЕРАТУРА

Асеева Н. А. Рациональные и иррациональные аспекты обыденного предвосхищения будущего // Философские науки (2004). № 9. С. 30 – 44.

Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.

Львін В. Містика духовного: імперативи ірраціонального в раціональному // Філософська думка (2004). № 2. С. 3 – 15.

Хейзинга Й. Homo Ludens. М.: Прогресс Традиция, 1997.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1994.

І. А. Фур'єр (Київ)

ПЕРВІСНА ЕЗОТЕРИЧНА ФІЛОСОФІЯ ЯК МИСЛЕННЯ ЄДНОСТІ СВІТУ

Езотерична філософія, як найдавніша і невід'ємна частина західної філософії і культури, починається з орфічних містерій і продовжується у таємному союзі піфагорійців у вигляді системи уявлень про походження і структуру світового порядку (слово «езотеричний», тобто внутрішній, *esotericos*, означає таємне знання, на відміну від знання екзотеричного, тобто зовнішнього, відкритого). Внутрішнє знання призначалося лише для обраних, які є образами тому, що мають певні властивості розуму, духовну зрілість, здатність мислення перших начал світу. Внутрішнє знання тут можливо інтерпретува-

ти як мислення, тоді як зовнішнє розуміється через людський повсякденний життєвий досвід. Існувала особлива система ступенів осмислення, яка відкривала доступ до все більш внутрішнього знання мірою того, як адепт проходив чергові етапи самовдосконалення. Пізніше цей зміст був фактично втрачений, як втрачений автентичний зміст багатьох піфагорійських символів, чисел, співвідношень, крізь які в езотеричній філософії розкривалися таємні змісти і фундаментальні істини. Езотерика починає розумітися лише як містичне знання.

Давня ж система езотеричних знань являла собою початкову пізнавальну модель, що спиралася на визнання єдності світу та його походження. Ця модель забезпечувала єдність знання, виходячи з ідеї принципової подоби світу і людини. Сьогодні, в пошуках повноти бачення і пізнання світу, сучасна сегментованість якого не дозволяє повернути цілісність, людина знову звертається до первинного езотеричного філософування, чим і обумовлюється нова актуальність езотеричної філософії. В езотеричному пізнанні нейтралізовані недоліки класичних раціонально-логічних наукових конструкцій. Так, постнекласична наука, зокрема пригожинська школа, намагається подолати такі недоліки. Це зближує її з онтологічними системами Сходу та піфагореїзму, оскільки особливістю езотеричної моделі світу є те, що в ній об'єктом є не окремо світ або окремо людина, але людина як система і світ як система, в якій вони поєднуються у загальну онтологічну сферу взаємодії. Езотерична онтологія ґрунтується на ідеї первинної впорядкованості та єдності світу: Бог як нероздільна і таємна сутність має своїм числом Одиницю. Велика Одиниця може діяти у світі, виявляючись через початок рахунку – двійки, що символізує початок речей світу. Однак у процесі втілення єдиного в матеріальні форми явленого світу вкрадаються неточності, нерозуміння і перекручування первісного задуму. Відповідь на запитання про те, чому езотеричне знання мало залишатися таємним та не підлягало відкритому розголошенню, знаходиться та виявляється вже у Парменіда, оскільки елейська школа, з одного боку, створюється під значним впливом піфагорійців, однак з іншого боку, саме в елейській школі набуває узаконеного якнайширшого розголошення піфагорійське таємне знання (яке вже до того у самих піфагорійців поступово втрачає свою закритість як езотеричність).

Число виникає в онтології піфагорійців із поєднання обмеженого, як непарних визначених, та необмеженого, як парних невизначених чисел. З парних протилежностей (обмежене – необмежене, парне – непарне, єдине – множинне, добро – зло, чоловіче – жіноче, нерухоме – рухоме та ін.) складається єдине. З єдиного виникає число, яке є, таким чином, нерозривним сполученням єдиного нерухомого світу мислимого буття та множинного світу

чуттєвих речей. В кожному числі є присутність обох начал, воно з'єднує в собі протилежності за допомогою гармонії.

Гармонія, за визначенням Філолая, це поєднання різноманітної суміші та суголосність, співзвучність різноголосного [Фрагменти ранніх грецьких філософів 1989, 43]. Співзвучність різноголосного – це визначення гармонії у музиці, яка, за словами П. П. Гайденко, у піфагорійців виступає основним принципом світоустрою, тут протилежності поєднуються за принципом музичного співзвуччя, консонансу [Гайденко 1980, 43].

Нерухома умоглядність числа тут не відділена від чуттєвих речей – отже, відносно онтологічного статусу числа у Піфагора Аристотель пише: «... піфагорійці визнають одне – математичне число, але не з окремим буттям, а, за їх словами, чуттєві сутності складаються з цього числа» [Аристотель 1976, 332].

Піфагорійці роблять акцент не на самому числі як сутності, а на відношеннях, зв'язках між числами, адже саме у числових відношеннях, а не просто у числах чи сутностях виявляються закономірності. Грецький космос як порядок визначається синонімами співзвучності: «взаєморозуміння», «лад», «мир», «спокій». Платон пише про Піфагора, що за його вченням небо і земля, боги і люди зв'язані в одне ціле згодою, спільністю, дружбою, і саме тому називають весь видимий світ космосом (порядком), а не акосмією (безладом) [Фрагменти ранніх грецьких філософів 1989, 147].

Парні числа у піфагорійців надають речам нескінченності, множинності, рухливості, мінливості; непарні – це єдність, обмеженість, визначеність. Єдності парні та непарні числа набувають, долучаючись до одиниці, – єдності, яка становить коло декади, – починаючи рахувати з одиниці та дійшовши до десяти, знову повертаються до одиниці. Тому одиниця являє природу числа як єдності обмеженого та необмеженого. Декада – це «межа» числа, тому що, переступивши цю межу, число знову повертається до одиниці. Але, оскільки можливо весь час виходити за межі декади, оскільки вона не покладає кінця рахунку, то в ній присутнє і необмежене. Світ розуміється обмеженим, замкнутим, завершеним цілим, але завдяки можливості постійно виходити за межі вічне повторення не є повторенням одного і того ж, а є оновленням через відношення скінченного, множинного і рухомого до нерухомого, єдиного та вічного.

Під впливом піфагорійської математики в Елейській школі з'являється поняття буття як кола, оскільки саме Піфагору, а не Парменіду приписується перше космологічне уявлення про Землю, яка має форму кулі [Фрагменти ранніх грецьких філософів 1989, 149].

Парменідівська онтологія ще досить пов'язана з математикою Піфагора, оскільки думка про те, що «буття є, а небуття немає», також, можливо,

зобов'язана впливу піфагорійців. Адже серед піфагорійських чисел взагалі не було нуля (небуття), рахунок починався з двійки – першого парного числа та трійки – першого непарного (одиниця ж була не стільки числом, скільки началом).

Мислення і буття збігаються, оскільки мислити можливо лише числа, які є непорушними, незмінними, вічними, не мають скінченності – початку та кінця, а є колом за образом і подобою природи. Природність виявляється у тому, що послідовність окремих відрізків кола – множинність, мінливість, скінченність чуттєвих речей іманентна самому колу нескінченного, незмінного, нерухомого вічного буття. У природному циклі скінченних речей відбувається послідовний перехід та гармонійне узгодження протилежностей, коли одна пора року змінює іншу, але водночас існує нерухома, незмінна вічність самого кола – єдність скінченного руху чуттєвих речей і незмінної абстрактної нерухомості. Ця єдність і є буттям (тому буття у Парменіда є круглим).

Буття – не кількісна нескінченність, а якісна характеристика числа, яке поєднує в собі все існуюче у єдності емпіричних речей та абстрактного мислення. Тому мислити можливо лише буття, оскільки для мислення небуття немає, емпіричний мінливий світ множинності скінченних речей ще не розглядається як несправжній, неістинний, як небуття. Для Парменіда небуття немає, все є буттям.

Однак у Парменіда вперше з'являється «небуття», *меон*, не-сущє, неіснуюче, невизначене межами оформленості – його неможливо ні пізнати, ні назвати, ні мислити, оскільки абсурдно, безглуздо говорити про те, чого немає. Тому меон власне не вважається Парменідом поняттям чи навіть словом, оскільки поняття чи слово називає те, що «є», говорить про щось визначене, чому можливо надати значення, а щодо меону неможливо сказати нічого, оскільки його немає.

Меон у Парменіда – це не те, чого у теперішньому часі «ще немає», оскільки для того, чого немає, не існує ні минулого, ні теперішнього, ні майбутнього. Однак меон – це і не ніщо, з якого твориться все, творяться речі світу. Як вони можуть створюватись з того, чого просто немає, про що навіть говорити безглуздо? – запитує Парменід у поемі «Про природу». «Неможливо ні сказати, ні мислити: “не є”...» [Фрагменти ранніх грецьких філософів 1989, 290]. «Не є» – немислиме і **безіменне** у Парменіда:

«Суперечка... у цій справі – ось яка:
Є чи НЕ Є? Так ось, вирішено...

Від одного шляху відмовитись як від немислимого, безіменного»

[Фрагменти ранніх грецьких філософів 1989, 290].

«Розуміння смертних» є таким, що вони, за словами Парменіда, для кожної речі «встановили ім'я як ознаку» [Фрагменти ранніх грецьких філософів 1989, 294], тобто приписують ознаки, значення речам. Значення приписуються, лише виходячи з повсякденного людського досвіду. Досвід же пізнання незмінного буття через чуттєве сприйняття люди отримати не можуть – у чуттєвому світі немає нічого незмінного. Досвід незмінного можливо отримати лише за допомогою розуму, мислення.

Отже, за Парменідом, смертні приписують значення і буттю, і небуттю. Лише за допомогою розуму пізнається те, що небуття немає і що приписування йому будь-яких значень безглуздо. Однак, оскільки «смертні» не мислять і не знають, що таке буття, то вони не знають і небуття. Лише знаючи буття, можливо зрозуміти, що небуття немає.

«Тому [пустим] іменем буде все
Що смертні встановили [у мові], впевнені у істинності цього:
“Народжуватися і гинути”, “бути і не бути”...
Смертні вирішили іменувати дві форми
Одну з яких [іменувати] не слід – у цьому їх помилка.
Вони розрізнили їх як протилежності за зовнішнім виглядом і встановили
[відмітні] ознаки

Окремо одну від одної...»

[Фрагменти ранніх грецьких філософів 1989, 291].

«... суще ненароджене, не піддається загибелі,
Цілісне, однорідне, неподільне та закінчене.
Воно не “було” колись і не “буде”, оскільки воно “є” зараз – водночас,
Єдине, безперервне. Бо що за народження будеш шукати йому?
Як і звідки воно виросло? З не-сущого [того, чого немає]? Цього я не
дозволю
Тобі сказати, ні мислити, бо неможливо ні висловити, ні помислити:
“Не є”.

... але все наповнено сущим»

[Фрагменти ранніх грецьких філософів 1989, 290].

Смертні роблять помилку, коли у мові надають значення небуттю. Однак що ж тут такого таємного, що його небезпечно розголошувати? Найбільша помилка, яка стосується розголошення таємниці буття – це помилка самого Парменіда. Вона полягає у тому, що він заговорив про небуття – в цьому й полягає розголошення та знищення внутрішнього знання на користь зовнішнього. Мислення і таємниця вміють мовчати, однак часто зміст цього мовчання більший за слова. Онтологічна реальність твориться словом – спо-

собом надання їй значень. Саме тому піфагорійці були таємним союзом, у який приймали досить обережно, оскільки розуміли, що є певні знання, про які **говорити** потрібно обережно, тим більше, коли мова йде про небуття. За словами П. Слотердайка, назвати чорта по імені може лише той, хто зможе здолати його, коли той з'явиться; назвати його по імені – означає визнати його реальність, а визнати реальність – означає «спустити з ланцюга» [Слотердаjk 2002, 313].

Слово творить річ онтологічно. Навіть стосовно небуття, говорячи про нього, сама мова про небуття надає йому існування: надаючи значення будь-якому поняттю, створюється реальність цього поняття у повсякденному людському світі “смертних”. Якщо ж воно не існувало до надання цих значень, то їх надавання в залежності від знання щодо цих значень та ставлення до них людей примушує до дії, змінення реальності відповідно розумінню значень цього поняття. Тому такі зміни через значення створюють реальність, відбувається втілення цих значень у матеріальних фактах, що призводить до створення нових значень і т. д. Небуття, те, чого немає – це лише те, що не має абсолютно ніяких значень, про що не говорять, оскільки, надаючи небуттю значення у людському світі, це значення надає йому існування.

Елейська школа критикує антропоморфізацію Богів і природи – цілого, в якому людина є не менш довершеною, але частиною цього цілого, вона лише створена за образом макрокосму як мікрокосм, однак не є самим макрокосмом як субстанцією. Парменід попереджає про небезпеку розглядати подібним чином природу, яка є буттям (все природне суще для нього і є буття), смертні ж уподібнюють його собі, антропоморфізують, оскільки вважають розділеним на протилежності, а не розглядають себе подібними до його єдності. Коли Парменід каже, що чуттєве пізнання недостовірне, то ніякого відношення це філософське внутрішнє пізнання до зовнішнього не має, оскільки Парменід говорить про характеристику «є», про буття як перше начало. Він каже про буття речей світу (не про самі речі, а про їх буття) як про предмет мислення.

Для елейців буття речі означає: є лише те, що завершене та нерухоме, так, що його можливо сприйняти як завершену даність та мислити. Однак це буття – не буття як протилежність становленню, воно у такому сенсі не має відношення ні до буття (буття як «ще не є») або буття як вже протилежність руху, стабільності), ні до становлення.

Буття – не те, що вже змінилося та стало незмінним, оскільки значення зміни та руху, «такого роду [атрибути] неможливо приписати сутнісно сущим, таким, що не допускають змінення навіть у мисленні [предметам]» [Фрагменти ранніх грецьких філософів 1989, 281].

«Було» – означає не є, не є, якщо «колись буде» – каже Парменід [Фрагменти ранніх грецьких філософів 1989, 296].

Становлення означає: поки ще річ постає, знаходиться у процесі еволюції. Наприклад, ми говоримо, що людина дорослішає, тобто стає дорослою, знаходиться у процесі змінення. Щоб назвати дорослістю зміну, рух до чогось оформленого та сталого, людина повинна спочатку мати певний попередній повсякденний досвід, має знати, що таке дорослість у її значенні як те, до чого людина змінюється – рухається у напрямку до дорослості. Без цього попереднього досвіду (припустимо, люди ще ніколи не бачили дорослу людину, тоді вони можуть констатувати лише зміни, однак не знали б, до чого спрямований цей рух та зміни, не могли б сказати, що дорослість «є», поки процес не закінчився та не став видимий закінчений результат). Однак ми можемо бачити ці зміни, хоч ще не можемо назвати. Тому, щоб хоча б констатувати зміни, потрібно вже мати певний досвід, знати, що таке «зміна», надавати поняттю «зміна» певних значень. Якщо ж говорити про перші начала світу у їх піфагорійському первинному езотеричному розумінні, – неможливо приписати ніяких значень як тому, до чого річ постає, так і самому становленню та руху, оскільки стосовно перших начал не може бути ніякого досвіду. Для мислення, властивого езотеричній філософії у її втраченому первинному розумінні, взагалі не може бути повсякденного досвіду, таке мислення завжди починає спочатку та шукає перших начал.

Те, що Парменід вважав найбільш досконалим мислення, розумове пізнання, – не означає, що воно для нього істинне у буквальному досвідному розумінні, чуттєво існує. Стосовно чуттєвого пізнання істинним є те, чому відповідає у дійсності справжній матеріальний факт, реальність, неістинним – нереальність, фантазія. Парменід заговорив про реальність розумового світу, не маючи на увазі його буквального існування. Однак Парменід надав йому існування у світі смертних, оскільки тут слово не просто відображає реальність, а творить її у вигляді лабіринту значень, де заплутуються смертні. Значення завжди пов'язані з можливістю неправильного розуміння. Якщо небуття немає, для розуму немає і протилежностей, окремого трансцендентного світу, буття єдине, як пише Парменід. Однак смертні, за словами М. Булгакова, як завжди все переплутали: у більш пізніх інтерпретаціях Парменіда вважається, що саме в Елейській школі вперше з'являються протилежності, трансцендентний світ на відміну від чуттєвого. Так, інтерпретуючи Парменіда, смертні приписали значення неістинності та недостовірності чуттєвим речам. Існування бінарних опозицій двох світів виводиться саме з розділення світу на трансцендентний розумовий (істинний) та чуттєвий (недостовірний).

Головна помилка смертних, про яку пише Парменід, перетворюється для європейської науки на головну проблему. За Парменідом, якщо для людини існують протилежності, смерть, боротьба, недосконалість, то природа є при-

нципово іншим феноменом порівняно з соціальним людським світом, вона є космосом.

Платон остаточно розвів ці два світи і тому намагався їх поєднати знову в уподібненні трансцендентної Ідеї та чуттєвої природи. Природа уподібнюється розуму людини та підводиться під загальний знаменник розумової реальності – ідеальної сутності, яка домінує над мінливою скінченною чуттєвістю за подобою та образом людського розуму у найвищому уподібненні до Ідеї. Далі через розвиток метафізики християнства та ньютонівської онтології природу у своїй несхожості на абстрактний трансцендентний світ та його подобу у механістичній онтології будуть все більше моноцентризувати, щоб загнати її «у рамки схожості, а ту частину, яка лишиться непокірною, заштовхати якомога глибше» [Делез 1998, 337].

Парменід ще не зводив природу до того «розуму», який є подобою світу людського досвіду як світу опозицій, зокрема трансцендентного та чуттєвого, до протилежностей, оскільки буття досягається розумом, а для розуму не існує протилежностей. Для розумового мислення буття єдиного єдине (а суще – це весь природний космос та сама людина). Однак П. П. Гайденко в роботі «Еволюція поняття науки» наводить типову думку А. Сабо про те, що відмова від емпіризму в математиці Евкліда є результатом впливу онтології елеатів та пов'язана з тим, що саме елеати вперше протиставляють істинне пізнання за допомогою розуму недостовірному чуттєвому [Гайденко 1980, 43]. Таким чином закладаються онтологічні основи евклідової математики, яка розгортає коло буття у лінію і перетворює світ на дві паралельні прямі, які в евклідовій геометрії не перетинаються.

Математичні об'єкти у Евкліда існують в окремому трансцендентному світі вічних та ідеальних сутностей. Онтологічний статус одиничних речей визначається залежно від їхнього відношення до істинного буття, сутності. Основи евклідової математики визначають онтологічний статус предмету класичного природознавства, оскільки цей предмет – фізичні сутності, що пізнаються у відношенні до субстанції, яка є «Розумом-Богом» та суб'єктом, який мислить, отже, існує.

Якщо піфагорійська геометрія надає часовості і скінченності виміру вічності, який є якісною характеристикою, то евклідова залишається у сфері лінійної часовості, а вічність стає нескінченним часом, набуваючи кількісної характеристики. Саме від такої вічності застерігає людину Бог у міфі про гріхопадіння з книги Буття: «...щоб не простягнув він руки своєї та не взяв також від дерева життя, і не спробував, і не став жити вічно» [Библия 1998, Быт. 3:22]. Плід пізнання – це самовигнання людини з раю єдиного буття у світ бінарних опозицій: протиставлення двох світів, скінченність, лінійність, де вічність стає «нескінченно розтягнутою порожнечою голої кількості»

[Хайдеггер 1986, 106]. Якщо для Парменіда немає смерті (небуття) як протилежності буттю, отже, немає і самих протилежностей, буття єдине, то у скінченному часовому світі західної цивілізації вперше з'являються зло як онтологічна та смерть як природна реальності.

Невипадково дерево життя стоїть у центрі раю, що є символом погляду зсередини, з внутрішньої точки зору на відміну від погляду ззовні – погляду відстороненого від природи суб'єкту класичного мислення та експериментування в межах бінарних опозицій.

ЛІТЕРАТУРА

Аристотель. Метафизика // *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. Т. I. М.: Мысль, 1976.

Библия. М.: Российское библейское общество, 1998.

Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980.

Делез Ж. Симулякр и античная философия // *Делез Ж.* Логика смысла. М.: Раритет, 1998.

Слотердайк П. Критика циничного разума. К.: Тандем, 2002.

Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989.

Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М.: Наука, 1986.

МИСТИЦИЗМ В РЕЛИГИЯХ «ЧИСТОГО ОПЫТА» (ИНДУИЗМ, БУДДИЗМ)

Б. И. Джинджолия (Тверь)

МИСТИКА ПОЗЫ В УЧЕНИИ Г. И. ГУРДЖИЕВА И ДЗЭНСКОЙ ШКОЛЕ СОТО

В антропологическом аспекте учения известного мистика Г. И. Гурджиева (1872? – 1949), на наш взгляд, можно вычленить три взаимосвязанные ключевые идеи. Это, во-первых, идея множественности человека, означающая расколотость и фрагментарность его психики, отсутствие единого неделимого «Я» при наличии «толпы» мелких, временных, противоречащих друг другу «я». Во-вторых, идея погруженности обычного человека в перманентный сон, который означает отсутствие постоянного осознания собственного бытия, отсутствие самосознания. И, наконец, идея отсутствия у обычного человека воли, место которой занимает хаос желаний его мелких, иллюзорных «я», иными словами – идея механистичности человека, т. е. идея полной управляемости его действий неконтролируемыми влияниями и факторами, как внешними, так и внутренними.

Одним из аспектов выражения этой механистичности является автоматизм трех основных, по Гурджиеву, функций человека – двигательной, эмоциональной и интеллектуальной. По аналогии с положением и состоянием тела, Гурджиев использует понятие «позы» для привычных человеку форм мышления и эмоциональных реакций. Деятельность человека в таком ракурсе представляет собой бессознательный переход из одной позы в другую в пределах ограниченного индивидуального репертуара.

«Каждый человек, – говорил Гурджиев, – обладает определенным числом поз и движений мысли и чувства, более того, позы, соответствующие движениям, мышлению, чувству, связаны у человека одна с другой, и он не способен выйти за пределы своего репертуара поз мышления и чувства, если не изменит свои двигательные позы. Анализ мыслей и чувств человека, изучение его дыхательных функций, проводимые особым образом, доказывают, что любое наше намеренное или произвольное движение есть бессознательный переход от одной позы к другой, причем обе являются одинаково механическими» [Успенский 1999, 471].

Однако даже при принятии человеком решения разорвать цепь автоматизма поз, его воли, находящейся, по Гурджиеву, лишь в «зародыше», недостаточно для контроля всех трех функций. Лишь на краткое время человек способен

контролировать одну из функций, т. е. один тип позы, к примеру, пытаться мыслить по-новому. Однако автоматизм и привычки двух других функций, т. е. эмоциональная и интеллектуальная «позы», их влияние на первую функцию, препятствуют такому контролю. «Поскольку любая человеческая функция, мыслительная, эмоциональная или двигательная, имеет свой определенный репертуар, и все они находятся в постоянном взаимодействии, человек не в состоянии выйти из заколдованного круга своих поз» [Успенский 1999, 471].

Упражнение «стоп», в котором по предварительно условленной команде учителя – слову или знаку – ученики замирают в той позе, в которой их застала команда, использовалось в группах Гурджиева для разрыва этой цепи автоматизма. Оно ни в коем случае не представляло собой форму игры, и в эзотерических школах, согласно Гурджиеву, считалось священным. Суфийская традиция, к которой, вероятно, принадлежал сам этот мистик, приписывает изобретение упражнения «стоп» одному из великих суфийских поэтов и учителей – Фарид ад-дину Аттару (XII в.). В суфизме оно носит название «остановка времени»; в момент такой остановки учитель передает ученикам свою *бараку* – благодать. Внезапное прекращение всех физических действий помогает развитию сознания человека за счет той энергии, которую раньше расходовали мускулы – так разъясняет смысл упражнения современный представитель и одновременно исследователь суфизма Идрис Шах [Шах 1999, 142]. Упражнение, сходное со «стоп», используется и в дзэнских монастырях, где по команде наставника монахи делают внезапную остановку во время бега по кругу [Чжан Чжень-Цзы 1993, 62]. У Гурджиева смысл упражнения, очевидно, определяется преодолением механистичности человека, рабского автоматизма его жизненных функций, развитием воли и обретением самосознания.

Итак, ученик, замерев в неподвижной позе, должен удерживать взор в принятом направлении, сохранять выражение лица и напряжение всех мускулов без малейшего изменения до новой команды. По мнению Гурджиева, в том случае, когда человек замирает в той позе, в какой его внезапно застала команда, он оказывается как бы *между* позами, то есть посреди перехода от одной привычной позы к другой, в таком положении, в котором он в обычной жизни никогда долго не бывает [Успенский 1999, 473]. В этом положении человек способен, во-первых, по-новому наблюдать свое тело, мысли и чувства, а во-вторых, по-новому думать и чувствовать. Кроме того, «стоп»-упражнение развивает внимание и волю человека, которые требуются для того, чтобы целиком или частично не оказаться в привычной удобной позе – расслабив мускулы, слегка изменив положение членов тела и т. д. Его воля поддерживается командой учителя, которая на время заменяет собой позы мышления и чувств. Таким образом, вырвавшись из механического круга поз, человек дол-

жен оказаться вне какой бы то ни было позы, вернее, над позами, став теперь господином своих поз и любого собственного состояния.

Обратимся теперь к месту человеческой позы в психопрактике другой традиции – дзэн-буддийской школы *сото*, основанной в XIII в. японским буддийским философом Догэном. Основой психопрактики этой школы является сидячая безоъектная медитация – *дзадзэн*. Если вначале объектами созерцания ученика обычно являются дыхание, некоторые части тела или другие составляющие позы (положение рук, так называемая область тандэн, – в нижней части живота, – и др.), то с развитием опыта ученик должен обрести умение сохранять не направленное ни на какой объект внимание, и это возможно лишь при сохранении правильной позы.

Несмотря на то, что в дзадзэн в принципе допустимо сидение в любой достаточно устойчивой позе («решающий опыт» в дзэн можно получить «даже сидя в удобном кресле в случайной позе» [Сэкида 1993, 39]), наиболее приемлемой считается поза со скрещенными ногами и выпрямленной спиной – поза полного лотоса. Значимость этой позы в практике школы сото подчеркивается тем фактом, что она так и называется – «позой дзадзэн».

В восточной культуре поза лотоса и ее модификации известны издревле. Индийский бог Шива, покровитель йоги и танца, и Дэви, его супруга, часто изображаются в этой позе. Упоминания о ней встречаются в ведийской литературе, а также (еще чаще) в «Махабхарате» и пуранах. Основатель джайнизма Махавира и все джайнские святые – *тиртханкары* – практически всегда изображаются сидящими в позе лотоса; в позе полулотоса изображается основатель сикхизма гуру Нанак. Поза лотоса применяется в китайских медитативных практиках: в ней часто изображаются даосские мудрецы.

Несмотря на то, что современные дзэнские мастера называют позу дзадзэн «единственным в своем роде открытием Востока» [Утияма-роси 1995, 41], многие археологические открытия показывают, что поза лотоса не является исключительной принадлежностью индо-буддийской и, шире, восточной культуры. Скульптуры людей и божеств, сидящих в этой позе, обнаружены во Франции (они датируются V в. до н. э.) и в Норвегии (I в. н. э.). Кернуос, бог процветания и изобилия, наиболее почитаемый бог галлов, обычно изображался со скрещенными ногами. В такой же позе изображена женщина на галльской монете, найденной в Бельгии (II – V вв. н. э.). Поза лотоса обнаруживается в греческих произведениях искусства архипелага Киклады (V тыс. до н. э.), у многочисленных статуэток, найденных на юге Туркменистана (IV тыс. до н. э.) и в горах Северного Кавказа (III тыс. до н. э.). Захоронение людей со скрещенными ногами найдено в Югославии (VI тыс. до н. э.) [Massat].

Тем не менее, поза лотоса ассоциируется с восточной и, прежде всего, с буддийской традицией, ее часто называют позой Будды. Именно в этой позе

Будда изображается чаще всего. По легенде, в ней он достиг просветления, пребывал в состоянии созерцания и давал свои поучения в течение всей жизни.

В классической буддийской медитативной практике внимательность к положению тела представляет собой «регулярную составную часть ежедневных упражнений» [Ньянапоника 1994, 172]. Собственно «сидячая» медитация осуществляется в позе лотоса; выражения «скрещенные ноги, выпрямленная спина» встречаются во всех важнейших «практических» произведениях раннего буддизма – «Махасатипаттхана-сутте», «Каягата-сутте», «Анапанасати-сутте», а также в сутрах, описывающих поведение «достойных» монахов. В Палийском каноне, в одном из наиболее известных текстов «Кхuddака-никаи» – «Удана» – можно найти несколько кратких сутр [Udana 3. 5, 4. 7, 4. 10, 5. 7, 6. 7, 7. 6], основное содержание которых сводится к описанию монаха, сидящего в медитации в позе лотоса, и сопровождающему эту сцену восхвалению самим Буддой¹: «В это время почтенный Шарипутра сидел невдалеке от Благословенного – со скрещенными ногами и выпрямленным телом, в созерцании мира-покоя внутри себя» [Udana 4. 7].

Стихотворный комментарий, ведущийся от лица Будды, в разных сутрах варьируется в зависимости от темы созерцания и ментального состояния его учеников: они сидят «с осознанностью, утвержденной в теле», или «с осознанием того, что есть пред ними», или «созерцая [свое] очищение через преодоление сомнений», или «в сосредоточении, свободном от направленной мысли», или «созерцая [свое] освобождение через полное прекращение желания», но главные составляющие физической позы – скрещенные ноги и выпрямленное тело – выдерживаются при описаниях монахов в сутрах подчеркнуто неизменными.

Очевидно, поза лотоса «импортирована» из йоги: по легенде, в молодости Будда изучал йогическую технику у двух известных в его время учителей. Позднее, в классической индийской йоге *асана* (общее название йогических поз) становится третьим членом восьмичленной системы, именно с нее начинается йогическая техника в собственном смысле слова [Элиаде 1999, 116]. Для оздоровительных целей – в хатха-йоге – используется много асан (классическое число – 84), но в общем смысле в йоге под асаной подразумевается поза, обязательная и необходимая для медитативной практики. Для этого рекомендуются несколько поз, обычно три или четыре, среди них одной из известнейших является поза лотоса (*падмасана*).

Асана делает тело устойчивым и сводит физические усилия к минимуму, помогая снять излишнее мускульное напряжение. За счет этого достигается

¹ Обычно этот медитирующий монах – один из близких или почитаемых учеников Будды.

главная, «физиологическая» цель медитативной позы в йоге – ослабление и разрыв коммуникаций тела с сенсорной деятельностью, обеспечение такого состояния сознания, при котором оно не отвлекалось бы из-за тела. То есть закладывается психосоматическая основа для медитации. Тем не менее смысл асаны этим не исчерпывается.

Как полагает М. Элиаде, в асане отчетливо проступает «преодоление человеческой обусловленности». В индийской духовной практике это первый конкретный шаг, предпринятый в целях уничтожения модальностей человеческого естества. Асана сводит бесконечное разнообразие возможных положений тела к одной позе, возвышая ее до «божественного архетипа, выраженного иконографически». В этом смысле «йогическая поза имеет религиозную ценность в самой себе» [Элиаде, 1999, 118, 130].

Тем не менее, в классической буддийской традиции физическая поза – это лишь средство для успешной медитации, а внимание к положению тела – средство постижения безличного характера тела и телесных процессов, способствующее выработке чувства внутренней отстраненности и даже отчужденности от тела, а также обострению самого внимания и расширению «сферы сознательного контроля над собой» [Ньянапоника 1994, 172].

Каков смысл позы и отношение к ней в современном дзэн-буддизме?

В школе *риндзай* работа над коанами в периоды «сидячих» медитаций обязательно проходит в позе лотоса. Эта поза «считается самым удобным положением тела» для сосредоточения всей умственной энергии на попытке «разрешить» коан [Судзуки 1999, 529]. Для Д. Т. Судзуки поза – это «внешняя форма практики дзэн», которая ограничивается тем, что человек сидит, скрестив ноги, тогда как «внутренняя работа сводится к доведению сознания до зрелости» [Судзуки 1999, 534]. Все внимание в практике риндзай уделяется решению «главного вопроса» – коана, а поза – лишь удобное средство для этой основной задачи. В то же время для Судзуки сидячее положение является общеподдзайским символом: оно символизирует главное событие в жизни Будды – его просветление [Suzuki 1957, 136].

Значение позы лотоса как буддийского символа в истории буддизма и дзэн-буддизма было настолько большим, что смерть в позе дзадзэн – это традиционно ритуальная кода достойного образа жизни для многих мастеров [Мудрость дзэн 2001, 112, 178; Штейнер 1987, 269].

В школе сото поза не является ни буддийским символом, ни тем более удобным и полезным средством. В учении этой школы поза имеет фундаментальное значение: она есть самая суть буддизма [Suzuki Shunryu 1996, 26]. Один из свитков фундаментального труда Догэна «Сёбогэндзо» полностью посвящен позе лотоса, являясь ее своеобразным гимном: «Сидение в позе полного лотоса – это преодоление пределов вселенной и жизнь в царстве Будд

и патриархов. ...Это единственная практика Будд и Патриархов и нет иной практики. ...Сидение в позе полного лотоса в течение трех недель или нескольких часов поворачивает чудесное колесо Закона, это и есть учение всей жизни Будды. В нем нет ничего недостающего. Желтые свитки и красные рулоны сутр – здесь. ...Кровь жизни Первого Патриарха [дзэн Бодхидхармы] – это лишь практика сидения в позе полного лотоса» [Dogen].

По мнению современных мастеров сото-дзэн, все буддийские учения суть лишь комментарии к позе дзадзэн. В ней находит «совершенное выражение» природа Будды в человеке: «Сидеть таким образом означает быть самим Буддой, быть таким, каким был исторический Будда» [Suzuki Shunryu 1996, 126]. Все усилия, направленные на достижение дзэнского просветления, сводятся к достижению «правильной позы», которая сама по себе есть просветление. Поза перестает быть средством достижения правильного состояния сознания: человек в этой позе *уже* имеет правильное состояние сознания, поэтому нет необходимости достигать какого-то «особого» состояния» «Просветление не есть какое-то приятное чувство или какое-то особое состояние ума. Состояние ума, которое имеет место, когда вы сидите в правильной позе, само по себе есть просветление» [Suzuki Shunryu 1996, 26, 28].

В условно «техническом» плане суть практики дзадзэн – сосредоточение на правильном положении тела; «настраивании» на позу и прочувствовании ее «мясом и костями» [Утияма-роси 1995, 45, 49]. Направление всех усилий лежит в фокусировании всего внимания на позе, «выдерживание» ее малейших нюансов, неуклонное возвращение внимания к позе при появлении отвлекающих мыслей и чувств.

В школе сото все составляющие позы дзадзэн вплоть до мельчайших деталей выдерживаются строго неизменными со времен Догэна. Нам представляется интересным провести сравнение этой «позы Востока» с позой Мыслителя в известной скульптуре Родена. Такое сравнение уже делалось Д. Т. Судзуки и современным мастером К. Утияма [Судзуки 1999, 799; Утияма-роси 1995, 50]; мы же попытаемся по возможности углубить его.

«Мыслитель» считается одним из шедевров мировой скульптуры, главной работой Огюста Родена (1840 – 1917). Изначально предполагавшийся как фрагмент скульптурного комплекса «Врата ада», «Мыслитель», несомненно, является неотъемлемым символом западной культуры. Положение размышляющего человека перед «вратами ада» символизирует критический момент решения «главного вопроса жизни». Сравнивая позу Мыслителя с позой дзэн-буддийского учителя в медитации, Д. Т. Судзуки отмечает, что оба они явно заняты «интенсивным сосредоточением разума на предмете первостепенной важности и интереса» [Судзуки 1999, 799 – 800]. Поэтому, на наш взгляд, сравнение этих двух поз вполне правомерно – во-первых, для понимания

позы дзадзэн как таковой, во-вторых, для понимания различия восточной и западной ментальностей в ракурсе телесного выражения.

На чем сидят Мыслитель и буддийский Мастер? Первый сидит на некой возвышенности неопределенной формы с неустойчивой (очевиден ее наклон) поверхностью, в то время как другой – на земле. Мыслитель находится в менее тесном контакте с землей, чем Мастер. Как отмечает Д. Т. Судзуки, «...сидячая поза для медитации не дает человеку возможности почувствовать себя оторванным от земли. Хотя в то же время он не чувствует себя и безнадежно зависимым от нее, как лежащий. Верно, что земля поддерживает его, однако он возвышается на ней, как венценосный символ трансценденции. Он не привязан к земле и не свободен от нее» [Suzuki 1957, 135].

В позе дзадзэн скрещенные ноги и ягодицы образуют фигуру наивысшей устойчивости – треугольник. Когда ноги скрещены, «это положение выражает единство двойственности: не два и не один». Скрещенные ноги образуют фундамент стабильности, символизирующий одновременно единство и двойственность тела и ума, жизни и смерти [Suzuki Shunryu 1996, 25].

В дзадзэн обычно сидят на круглой подушке, набитой хлопком или гречкой. Ее прообразом является охапка травы, на которой, по легенде, сидел Будда после отказа от крайностей аскетизма, выражавшихся, в частности, в сидении на голой земле. Таким образом, в дзадзэн, несмотря на некоторую приподнятость тела подушкой, которая необходима для поддержания прямой спины, контакт с землей полный: два колена упираются прямо в землю, а сидалище – на подушку с продуктами земли. По Д. Т. Судзуки, когда человек сидит так, он «как бы пускает корни глубоко в центр земли, устанавливая контакт с Великим источником, из которого мы появились и в котором мы исчезнем». Приподнятость же над землей означает «отчуждение, отделение, уход в область анализа и разграничения» [Судзуки 1999, 800].

Руки в позе дзадзэн находятся в так называемой космической *мудре*¹. Мудра выражает собой приведение к гармонии всех противоположных начал и действующих сил в человеке и космосе – активного и пассивного, женского и мужского, абсолютного и относительного, священного и обыденного, интеллекта и эмоций, движения и покоя, телесного и духовного. Проекция центра мудры на тело проходит через физический центр тяжести человека, который у прямостоящего и прямосидящего человека, не имеющего дефектов осанки, находится в нижней части живота. Кончики больших пальцев соединяются на уровне пупка в едва ощутимом касании, символизируя всю хрупкость равновесия, выражаемого положением рук.

¹ *Мудра* – в восточных духовных практиках: положение рук, иногда других частей тела, имеющее определенное символическое-мистическое значение.

Руки же роденовского Мыслителя находятся в разных местах и в разном положении. Правая ладонь подпирает голову и сжата почти в кулак. Левая рука просто бесцельно перекинута через левое колено.

Мыслитель Родена потерял самый отличительный физический признак человеческого достоинства и величия – прямую спину. Она изогнута у него практически во всех возможных направлениях: он согнул ее вперед, вниз и влево вдоль позвоночного хребта, сдавив грудную клетку и живот. В то же время в позе дзадзэн прямизна спины не просто важный, а абсолютно необходимый элемент. Положение ног у практикующего дзадзэн может меняться в зависимости от его гибкости и выносливости. Мастера дзэн разрешают иногда даже сидеть на стуле, но обязательно с выпрямленной спиной; любое другое положение спины во время медитации позволительно лишь инвалидам или больным. Прямая спина в дзадзэн – символ единения Неба и Земли; человек своим телом соединяет Небо, подпирая его головой, и Землю, упираясь в нее ногами, завершая таким образом восточную триаду Небо – Человек – Земля.

Для всего тела Мыслителя совершенно очевидна общая напряженность, сам Роден подчеркивает этот факт: «Что побуждает моего Мыслителя мыслить, так это то, что он мыслит не только своим умом, нахмуренными бровями, своими раздутыми ноздрями и сомкнутыми губами, но и каждым мускулом своих рук, спины и ног, своим сжатым кулаком и стиснутыми пальцами ног» [Rodin]. Снятие излишнего мускульного напряжения в разных частях тела, прежде всего в мышцах лица, плеч и спины – непереносимое условие для принятия «правильной» позы в дзадзэн. К примеру, на устах Будды практически всегда играет едва заметная улыбка – физиологически самый простой и адекватный способ расслабления мышц лица.

Снятие мускульного напряжения и мускульных блоков в настоящее время является одним из основных компонентов телесно-ориентированной психотерапии [Райх 1999, 228 – 240]. Индивидуальные мышечные блоки образуют так называемый мышечный панцирь, независимый от анатомических процессов, происходящих в мышечной ткани, и функционально идентичный панцирю *характера* – психологическому механизму, служащему двойным барьером между эго человека, с одной стороны, и внешним миром и подавленными стремлениями внутреннего мира, с другой [Райх 1999, 218, 228].

Поза дзадзэн – «поза, в которой жизненная сила проявляется наиболее естественным путем, простым и истинным» [Утияма-роси 1995б, 156] – не может удерживаться человеком без установления во всем теле эвтонии – «уравновешенного напряжения», в противоположность дистонии, напряжению дисгармоничному, нездоровому.

Взгляд на позу Мыслителя со всей очевидностью показывает, что центр его тяжести, как физический, так и психологический, находится в районе го-

ловы. Несмотря на то, что он мыслит «каждым мускулом», Мыслитель явно весь «ушел» в голову: именно она – центр напряжения всего его существа. Проблема, решаемая Мыслителем, решается его головой, в голове, из головы. Дзэнский же мастер не просто размышляет над проблемой, а находится в состоянии, «когда все его существо включается в решение проблемы» [Судзуки 1999, 799]. Все составные части человеческого существа – интеллект, чувства, инстинкт и воля – соединяются в единую целостность, поскольку экзистенциальная проблема – проблема *всего* человека, и может быть решена только при условии его абсолютной целостности. Естественно, что, в эту целостность, как отмечает Мартин Бубер, сравнивая отношение к мышлению религиозной и философской личностей, «входит и мышление, как сфера со своими законами, но уже не стремящаяся к их абсолютизации» [Бубер 1999, 366]. В напряженности Мыслителя также имеет место стремление к тотальности, «но нет никакого объединения; скорее, мышление здесь *перекрывает и пересиливает* все способности и сферы личности», так что в великом акте мышления «даже кончики пальцев мыслят – *однако уже ничего не чувствуют*» [Бубер 1999, 367] (курсив наш – Б. Д.).

Как связана сакральная поза дзадзэн с повседневной жизнедеятельностью человека? Будучи позой абсолютной физической гармонии, полного динамического равновесия, поза полного лотоса как физическая поза гармонии необходима и достаточна для установления в человеке гармонии эмоциональной и ментальной. В то же время дзэн придерживается идеи единства телесного и психического начал человека «Нахождение» собственной индивидуальной позы и умение ее «выдержать», на что могут уйти месяцы и годы, означает в то же время «нахождение» гармоничных эмоциональной и интеллектуальной «поз». Дзэнская практика требует от человека «пронести» найденную позу сквозь обыденную повседневную жизнь, изменяя тем самым ее физическую, эмоциональную и ментальную составляющие. Поза дзадзэн становится той главной нотой, которая задает тональность жизни практикующего во всех ее аспектах, ее «путеводной нитью» [Утияма-роси 1995, 53]. Вся деятельность человека становится выражением одной-единственной позы, которая в силу самой этой единичности *перестает* быть позой. Ключевым моментом здесь является то, что, как утверждает современный мастер сото-дзэн, поза дзадзэн «не может сравниваться с другими четырьмя видами деятельности», каковыми в буддизме считаются ходьба, стоячее положение, сидение и лежание [Suzuki Shunryu 1996, 125]. Принимая эту позу, человек не принимает одну из возможных поз; эта поза не находится в ряду других, обычных поз: она необусловлена, она абсолютна.

Подводя итог, можно сказать, что практика дзадзэн приводит человека к освобождению от механической цепи привычных поз – физических, эмоци-

ональных и интеллектуальных, что совпадает с целью «стоп»-упражнения Гурджиева, но достигается это освобождение совершенно иным способом.



ЛИТЕРАТУРА

- Бубер М.* Затмение Бога // *Бубер М.* Два образа веры. М.: АСТ, 1999.
- Мудрость дзэн. Сто историй пробуждения. Сост. и ред. Т. Клири. СПб.: Евразия, 2001.
- Ньянапоника.* Внимательность как средство духовного воспитания // Медитация. Сборник. М.: Летавр, 1994.
- Райх В.* Анализ личности. М.: КСП+; СПб.: Ювента, 1999.
- Судзуки Д. Т.* Основы Дзэн-буддизма // Буддизм. Четыре благородные истины. М.: ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: ФОЛИО, 1999.
- Судзуки Д. Т.* Распятие и просветление // *Судзуки Д. Т.* Мистицизм: христианский и буддистский. Киев: София Ltd, 1996.
- Сэкида Кацуки.* Практика дзэн. Киев: Преса України, REFL-book, 1993.
- Успенский П. Д.* В поисках чудесного. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.
- Утияма-роси Косё.* Путь к себе: реальность дзадзэн // Путь к себе: реальность дзадзэн. М.: Либрис, 1995.
- Утияма-роси Косё.* Современная цивилизация и дзэн // Путь к себе: реальность дзадзэн. М.: Либрис, 1995б.
- Чжан Чжень-Цзы.* Практика Дзэн. Красноярск: Белый остров, 1993.

- Шах И.* Суфии. М.: Локид, Миф, 1999.
- Штейнер Е. С.* Иккю Содзюн. М.: Наука, 1987.
- Элиаде М.* Йога: Бессмертие и свобода. СПб.: Лань, 1999.
- Dogen Eihei.* Zanmai-O-Zanmai. The Samadhi That is Sovereign of Samadhis. Tr. by Yasuda Joshu Dainen and Anzan Hoshin. См.: <http://www.wwzc.org/OnlinePubTrans.htm/>
- Massat G.* The Prehistory of Zen. См.: <http://www.zen-deshimaru.com/EN/practice/prehistoric.htm/>
- Rodin Auguste // The Norton Simon Museum. См.: <http://www.nortonsimon.org/col-lections/>
- Suzuki D. T.* Mysticism Christian and Buddhist. New York: Harper & Brothers Publisher, 1957.
- Suzuki Sh.* Zen Mind, Beginner's Mind. New York & Tokyo: Weatherhill, 1996.
- Udana. Exclamations // Tipitaka. Suttas. Khuddaka. См.: <http://www.accesstosight.org/tipitaka/kn/ud/index.html/>

А. Ю. Стрелкова (Київ)

ЧАС У ФІЛОСОФІЇ ЯПОНСЬКОГО НАСТАВНИКА ДЗЕН ДОГЕНА

Однією з особливостей сансари як світу явленого, якому притаманне народження та смерть, виникнення та знищення, є її розгорнутість у часі. Проблема часу не поставала у філософії шкіл, які надавали статус реальності лише нірвані, вічному спокою, який не знає ніякого хвилювання, у якому ніщо не змінюється, а відтак, плин часу у нірвані неможливо навіть помітити. Для такої нірвани час мав сенс лише як вічність. Теорія часу, якщо так узагальнено назвати міркування про час, у буддійській традиції розвивається у зв'язку із сансарою. Оскільки ж філософія славетного наставника дзен, першого патріарха школи *сѳтѳ* (曹洞)¹ в Японії Догена Кігена 道元希玄 (1200 – 1253)², постає на принципі «неподвійності» («сансара та нірвана суть не-два»)³, з якого випливає, що сансара є реальною, причому істинно реальною, адже сансара вже є нірваною, то проблема часу у його філософії постає з усією необхідністю та гостротою.

У буддизмі поняття часу розглядають, з одного боку, з точки зору теорії моментальності, а, з іншого боку, з точки зору проблеми існування минулого, теперішнього й майбутнього. Щодо теорії моментальності всі буддисти є од-

¹ У фонетичній транскрипції дашком над голосним передаємо довготу. Ієрогліфи подаємо у старому написанні (наприклад, «дзен» – 禪, а не 禅).

² Детальніше про постать Догена див. [Гаррі 2003].

³ Детальніше див. [Стрелкова 2007].

нотайними. Вона полягає у «припущенні, що кожен елемент триває тільки один момент: свідомість є, таким чином, ланцюжком миттєвих комбінацій, що безперервно змінюються та складаються з одиничних елементів, які з'являються на мить» [Розенберг 1991, 107]. Що ж до розуміння минулого, теперішнього та майбутнього, різні школи буддизму розходилися. Колись ранньобуддійська школа сарваствадінів отримала свою назву від того, що її представники твердили, що «все існує» (*sarvāsti*). Проте сказано це було не про багатоманітність речей у просторі, як може видатися на перший погляд, а про час. Сарваствадіни мали на увазі, що реально існують дгарми всіх трьох часів – і минулі, і теперішні, і майбутні [Розенберг 1991, 187].

Коли не йдеться про абсолютний спокій нірвани, реальність мислять у буддизмі як «зміну кадрів», які утворюються з певного набору дгарм, як невинний потік миттєвих станів. Але якщо реальність є потоком, течією, чимось неперервним, то стан – це затримка, зупинка, принаймні миттєва відсутність руху. Тоді реальність виявляється течією, утвореною з того, що не тече, рухом нерухомого.

Втім, у Догена ми стикаємося з зовсім іншим підходом до проблеми часу. Американський дослідник Т. П. Казуліс розглядає три центральні часові поняття, які ми подибуємо у Догена: *удзі* 有時 («буття-час»), *нікон* 爾今 («просто зараз») та *кьобр'яку* 經歷 («плин»), і водночас зазначає, що «Догенова ідея *просто зараз* не має на увазі ані поняття логічно виведених «моментів» на кшталт *kṣaṇa* в буддизмі Абгідгарми, ані метафізичної ідеї вічного тепер. Це лише назва на позначення появи буття-часу, як ми його переживаємо, звільнені від роздумів про минуле та теперішнє, у нашому суцільному зануренні у теперішність часових подій» [Kasulis 1981, 79 – 80]. Тобто для Догена важливий не так об'єктивний вимір часу, як його суб'єктивний, екзистенційний сенс.

Відомий дослідник-догенознавець Абе Масао пише: «Доген не просто ототожнює буття та час. Їхнім спільним знаменником є мінливість або непостійність. Для Догена всі створіння без винятку є непостійними; саме через це всі створіння є природою будди, адже він відкидає непорушну природу Будди за межами мінливості» [Цит. за: Kasulis 1981, 81].

Т. П. Казуліс розвиває цю думку, щоби пояснити славетне твердження Догена про «неподвійність практики та просвітлення» (яп. *сюсьо-фуні* 修證不二). У дорефлексивному сприйнятті нам дані ще не ідеї речей, які вже є чимось сталим і непорушним, а лише нескінченне чергування явлень, сама матерія мінливості. Доген говорить: «мінливість – це і є природа будди». Але мінливість, *що дана нам у переживанні*, є буттям-часом. Спостереження мінливості таким чином виявляється спостереженням природи будди, а це і є практика *дзадзен*, яка власне і є просвітленням, адже таке бачення як раз і

є баченням істинної природи речей, баченням доступним лише просвітлений людині [Kasulis 1981, 82].

Отже, час є не лише предметом філософських роздумів, а й необхідною складовою дзенських практик і зокрема сидячої медитації *дзадзен* 坐禪 (або 座禪), якій Дōген надавав особливої уваги. Тож розгляньмо основні ідеї філософії часу Дōгена.

У головній праці Дōгена «Сьōббōгендзō» 正法眼藏 («Скарбниця ока істинної Дгарми») проблемі часу присвячений один з найвідоміших сувоїв, який привертає увагу дослідників вже однією своєю назвою – «Буття-час» (яп. «Удзі» 有時), центральною думкою якого є ідея, що буття завжди є часом, а час завжди є буттям: «буття-час» означає, що час одразу вже є буттям, буття ж завжди є часом» [Дōген].

Тема часу є присутньою також у багатьох інших сувоях філософського змісту, як от «Гендзō-кбан» 現成公案 («Коан виявлення-становлення»), «Сьōдзі» 生死 («Народження та смерть (або Сансара)»), «Дзенкі» 全機 («Повнота реальності») тощо.

У сувої «Сьōдзі» читаємо:

«Вважати, що життя переходить у смерть, це помилка. Життя має своє власне місце в часі, де вже є «до» та «після». Тому у Дгармі Будди кажуть, що життя – це водночас не-народження. Загибель також має своє власне місце у часі, де теж вже є «до» та «після». Відтак, кажуть, що загибель – це водночас не-загибель. Коли кажуть «життя», немає нічого, окрім життя, коли кажуть «загибель», немає нічого, окрім загибелі» [Дōген].

Ідею, висловлену у цьому уривку, ми подибуємо також у сувої «Гендзō-кбан», де Дōген робить її більш зрозумілою, пояснюючи на прикладі:

«Тому не слід гадати, що попіл – після, а дрова – до. Слід розуміти, що дрова існують згідно з істиною дров і мають власні «до» і «після». Ми кажемо «до і після», але «до» і «після» – розірвані. Попіл існує згідно з істиною попелу й має власні «після» і «до». Як ці дрова після того, як стали вогнем, не можуть знов стати дровами, так само людина після того, як померла, не може знов ожити. Тому Законом Будди встановлений звичай не говорити, що життя перетворюється на смерть. Відтак [життя] називають не-народженням. [Так само] смерть не перетворюється на життя – так встановлено Буддою, коли він обернув Колесо Закону. Тому [смерть] називають «не-загибеллю». І життя має своє власне місце у часі, і смерть має своє власне місце у часі. Як, наприклад, зима і весна. Ніхто не думає, що весна перетворюється на зиму, ніхто не каже, що літо перетворюється на весну» [Дōген].

А. Уотс відзначає, що Дōгена, вочевидь, не обминув вплив китайського буддійського мислителя Сен-чжао 僧肇 (374/384 – 414)¹, блискучого послідовника знаного буддійського перекладача та мислителя Кумарадживи, власне першого китайського інтерпретатора буддійських текстів. У його трактаті «Про незмінність речей» 物不遷論 (кит. «У бу цянь лунь») ми натрапляємо на рядки такого змісту: «Минуле – знаходиться у минулому і не впливає з теперішнього. Теперішнє – знаходиться у теперішньому і не впливає з минулого. ... Ріки, що змагаються одна з одною у затопленні Землі, не течуть. «Мандрівне повітря», що його вітер розносить на всі боки, не рухається. Сонце та місяць, обертаючись на своїх орбітах, не звертають з дороги» [Уотс 1993, 133]².

Дуже схоже місце ми подибуємо також у проповіді наставника чань Ма-цзу: «於心所生、即名爲色。知色空故、生即不生» («Те, що народжується у серці, й зветься формами. Але оскільки ви знаєте, що всі форми є порожніми, то народження є рівносильним не-народженню») [Цзянсі Ма-цзу Дао-і чань-ши юйлу; Письмена на воді 2000, 505].

Коли Ма-цзу каже, що «народження – це не-народження» (生即不生) він має на увазі, що не виникає ніякої самостійної реальності, а тому насправді нічого не виникає³. Дōген, хоча й майже дослівно повторює у японському перекладі вираз Ма-цзу (生すなはち不生といふ), але пояснює його інакше.

¹ Пензлю Сен-чжао 僧肇 (яп. Сōдзō, 374/384 – 414), окрім «Коментарю до «Віمالакірті-сутри» (維摩經注) належать чотири невеликі, але надзвичайного глибокі трактати, об'єднані в одну книгу за назвою «Трактати Чжао» 肇論 (кит. «Чжао-лунь», яп. «Дзōброн»): «Трактат про незмінність речей» (物不遷論), «Порожнеча не-істинного» (不眞空論), «У праджні немає знання» (般若無知論), «Безіменність нирвани» (涅槃無名論), та розділ, що відкриває книгу і має назву «Засади вчення» (宗本義). Детальніше про нього див. [Дюмулен 1994, 81 – 82; Уотс 1993, 131 – 134], переклад деяких творів російською мовою див. [Религии Китая 2001, 335 – 342].

² Це місце ми наводимо також у більш точній редакції і розгорнутому вигляді за прекрасним російськомовним перекладом з китайської мови Є. О. Торчинова: «Які ж старі людські забобони, що ранять почуття людські! Істина перед нами, але не в змозі ми прозріти її! Адже знаємо, що річ, яка пішла, не повернеться, а кажемо, що сьогоднішня річ піде. Річ, яка пішла, це та річ, яка не прийде, а куди піде сьогоднішня річ? Чому так? Якщо шукати минулу річ у минулому, то в минулому її й віднайдеш, поринувши до минулої речі у теперішньому, у теперішньому її не знайдеш. Її не буде у теперішньому, бо речі не приходять, а, коли знаходиш її у минулому, розумієш, що вони не йдуть. Теперішнє ж шукай у теперішньому, оскільки воно нікуди не йде. Це не (вочевидь, друкарська помилка, бо за смыслом тут не може бути заперечення. – А. С.) означає, що минулі речі перебувають у минулому, а не приходять туди з теперішнього, теперішні ж речі перебувають у теперішньому, а не потрапляють туди з минулого ... Таким чином зрозуміло, що нізвідки не приходять й нікуди не йдуть. Оскільки жодна найдрібніша порошокинка не йде та не вертає, то яка ж річ є здатною до руху? Навіть кипучий туман, що осідає на гірських крутосхилах, й той перебуває у спокої, розбурхані ріки не течуть, дикі коні, що мчать під грім барабана, [насправді] нерухомі, місяць та сонце нерухомі на небосхилі – чи є щось більш дивовижне?» [Религии Китая 2001, 337].

³ Сам О. Маслов розуміє це місце дещо інакше: [Письмена на воді, 232–233].

Дёген говорить не про «порожність» речей: речі не-народжуються не тому, що вони є «порожніми». Просто щось не існує до того, як воно почало існувати, і у цьому сенсі воно не могло *почати* існувати, адже щоб *почати*, треба вже бути. Необхідно бути до самого себе, випереджати своє власне існування. Життя – це не народження чогось, що було до народження, загибель – це не загибель чогось, що було до загибелі. Те, що з'явилося, не було до своєї появи. Після зникнення не залишилося того, що зникло.

Ця ідея звучить вже у вельми шанованого Дёгеном «златовустого» Нагарджуни (знов-таки, у трактаті «Сімдесят строф про порожнечість»):

«Те, що вже утворилося, немає потреби створювати.

Те, що ще не утворилося, неможливо створити.

Те, що виникає зараз, вже будучи [частково] таким, що виникло,

А [частково] таким, що не виникло, теж не зможе виникнути»

[Андросов 2000, 346].

Час речі виникає разом із самою річчю – як весна приходить навесні. Кожна річ має «своє власне місце у часі», а точніше, кожна річ є «місцем якогось певного часу» (一時のくらゐなり). Не речі існують у часі, а час існує в речах. Час не ззовні речей, а всередині них самих. Їх не можна зачерпнути рукою і вилити з ріки часу. Не речі плывуть у часі, а сам час – це плін речей. У філософії часу Дёгена важливим є поняття «плину» 経歴 (яп. *кьбрюку*) (сувій «Удзі»):

«Не вчись тому, що плін – це вітер і дощ на сході та заході. Весь світ не обертається по колу, не рухається ні вперед ні назад, а плине. Плін – це як весна. Весна має багато облич – це називають плином. Зрозумій, що плін відбувається без зовнішніх речей. Наприклад, плін весни – це неодмінно плине весна. Плін – це не весна, проте оскільки це плін весни, то плін розгортається тепер як час весни. Ретельно обміркуй з усіх боків» [Дёген].

Але що таке час? Минуле – це безконечність, яка уходить назад, майбутнє – це безконечність, яка уходить уперед. Теперішнє ж – це лише одна незміряно коротка мить між двома неосяжними безконечностями. Що вона поруч із цими велетнями?! Але вона їхній початок і вона їхній кінець – тому що їй належить реальність. У сувої «Дайго» 大悟 («Велике просвітлення») Дёген говорить:

«Цей теперішній час (今時) – це тепер (而今) кожної людини. Якщо я думаю про минуле, майбутнє та теперішнє, хоч би скільки тисяч й десятків тисяч

їх не було, це теперішній час, це тепер. Природі людині неодмінно притаманний теперішній час» [Дбген].

Минуле існує як те, чого «тепер вже немає», майбутнє існує як те, чого «тепер ще немає». Тобто минуле та майбутнє існують у «тепер». Але це «тепер» може бути лише «тепер» суб'єкта. Адже стиглий плід восени не «пам'ятає», що навесні він був ніжною квіткою, загублений браслет не «пам'ятає», що колись він прикрашав руку прекрасної дами. Речі не можуть утримувати себе у тепер іншими ніж вони є. Але це можемо зробити за них ми. Речі не мають свого власного часу, свого власного минулого та майбутнього, а отже й теперішнього – вони мають час лише у середині нашого «Я». Тобто час, який ми звикли вимірювати за допомогою зовнішніх речей, насправді виникає всередині нас. Час – це час нашого «Я». Більше того, час – це теперішній час нашого «Я», наше тепер. Дбген так говорить про це (сувій «Удзі»):

«...Тепер ці гора й ріка хай і є, але ми їх перейшли і тепер перебуваємо у палаці з дорогоцінних рубінів, і здається, що гора з рікою і «Я» стали [такими само далекими, як] небо і земля... [Але] коли ми піднімалися на цю гору й перетинали цю річку, було наше «Я», а у нашого «Я» був час. Коли вже є «Я», часу не може не бути. Якщо час не є взаємністю приходу та відходу, то час, коли ми піднімалися на гору, був «тепер» буття-часу. Якщо ж час зберігає взаємність приходу та відходу, то «тепер» буття-часу належить нашому «Я» – це і є буття-час. Хіба ми не ковтаємо й не випльовуємо той час, коли ми спиналися на гору й перетинали річку, і той час, коли [ми були] у палаці з дорогоцінних рубінів?» [Дбген].

Ми «ковтаємо й випльовуємо» час, інакше кажучи, пропускаємо його крізь себе. Час – це результат роботи нашого «Я». Прихід та відхід самі по собі не знають одне про одне, але якщо взаємність приходу та відходу зберігається, то «тепер» належить нам. Тому буття-час – це не час буття, і не буття часу, а буття, яке проходить через наше «Я». Час – це те, що виникає, коли буття проходить крізь нас.

Оскільки буття є водночас часом, а час є завжди «нашим» часом, часом нашого «тепер», то буття, щоб бути, потребує нашого зусилля (сувій «Удзі»):

«Світ, який постає зараз праворуч, небожителі та живі створіння, які з'являються ліворуч – це буття-час мого повного зусилля у теперішній момент. Буття-час всіх решти вод та суходолів постає завдяки моєму повному зусиллю у теперішній момент. У темряві [потойбічного світу] та [та у світі живих] під сонцем все і вся, що є буттям-часом, – все є виявленням-становленням мого повного зусилля (盡力現成), плином [мого] повного зусилля (盡力經歷). Зрозумій, що, якби не було плину мого повного зусилля у теперішній момент, жодна дгарма, жодна річ не з'явилися б, і не було би плину» [Дбген].

Філософія часу Догена є його особистим оригінальним внеском у буддійську думку. Він побачив, що час не є чимось зовнішнім та байдужим до нас, а є вкоріненим у бутті самого суб'єкта, адже час є теперішнім часом нашого власного «Я», іншими словами, актуальним тепер суб'єкта. А це означає, що реальність потребує нашого постійного особистого зусилля, постійного утримання реальності нашого «Я», повноти нашої присутності у «тепер». Інакше час не зможе виникнути, а разом з ним не з'явиться і буття. Тож «Повість про втрачений час» Доген міг би назвати також «Повістю про втрачене буття» – історією про буття, яке не відбулося.

ЛІТЕРАТУРА

Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература, 2000.

Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М.: Восточная литература, 2003.

Доген 道元. Сьоббгендзё 正法眼藏 // Тайсьо синсьо Дайдзёкьё 大正新脩大藏. Т. 82. № 2582. С. 7 – 309. См.: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp>, <http://www.shomonji.or.jp>

Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. Т. 1. СПб.: ОРИС, 1994.

Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. М.: Издательство духовной литературы, 2000.

Религии Китая. Хрестоматия. СПб.: Евразия, 2001.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.

Стрелкова А. Ю. Нирвана и сансара в дзэн-буддизме и философии Догэна // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. СПб.: ИД СПбГУ, 2006. С. 179 – 183.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Уотс А. Путь Дзэн. К.: София, 1993.

Цзянсі Ма-цзу Дао-і чаньши юйлу 江西馬祖道一禪師語錄 (яп. Кбдзей Басо Дбёцу-дзэндзі гороку) // Дайніппон дзокудзёкьё 大日本續藏經. Т. 119. С. 810 – 817. См.: <http://www.ijjnet.or.jp/iriz/>

Kasulis T. P. Zen Action. Zen Person. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1981.

МИСТИЦИЗМ И ЭЗОТЕРИЗМ В РЕЛИГИЯХ ОТКРОВЕНИЯ (АВРААМИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ)

В. М. Емельянов (Москва)

ЕДИНСТВО РЕЛИГИОЗНОГО И ЭЗОТЕРИЧЕСКОГО В ШИИЗМЕ

Религия и эзотерика схожи друг с другом в том, что обе они описывают надмирную, метафизическую реальность. Однако их значение различно. Религию можно определить как связь человека с Богом – сверхсубъектом, исключительно от желания которого зависит все [Лайтман, Розин 2006, 128], в то время как определение эзотерики может быть такое: это непосредственное постижение человеческим разумом и чувствами иных, надмирных реалей, а также ощущение человеком своего непосредственного пребывания в этих реальных.

Все современные религии (а понятие «религия» в данном контексте относится именно к авраамической триаде – иудаизму, христианству и исламу, ибо все другие духовные системы «направлены» внутрь человеческой личности, на ее совершенствование, а не на поклонение изначальному Творцу и следование его заповедям) возникли из мистического откровения, данного их основателям. В каждой авраамической религии существует свое мистико-эзотерическое ядро. В иудаизме это каббала, в христианстве – исихазм и различные мистические течения (например, течение испанских мистиков), в исламе – различные формы суфизма. Общее в этих «внутренних» традициях то, что они не определяют напрямую догматические и ритуальные основы этих религий.

Но в авраамической триаде по сей день существует одна религиозная система (или, точнее, подсистема), где эзотерическое начало находится в единстве с ритуальной практикой, а молитвенный и рационально-познавательный виды опыта развиваются параллельно друг другу. Речь идет о шиитской ветви ислама.

К шиизму сегодня принадлежит приблизительно 10% членов мировой исламской общины – *уммы*. Основная их масса проживает в Иране, Ираке и Азербайджане; остальные шииты проживают во многих других регионах небольшими общинами. Принято считать, что основным различием между шиизмом и исламским «мэйнстримом» – суннизмом является вопрос о главенстве (*халифате*), т. е. о том, должен наместник пророка Мухаммада избираться (так считают сунниты) или быть его прямым потомком по линии

дочери Фатимы и зятя Али. Однако это не самое существенное различие. Важнее другое: два этих направления одной религии придерживаются совершенно разных парадигм. Сунниты основываются на кораническом аяте, гласящем: «Я создал людей и джиннов лишь для того, чтобы они мне поклонялись» (51:56). Мы видим здесь строгое следование выработанным в Коране и сунне принципам, при полном уповании на Всевышнего, предопределившего все поступки и помыслы существ. Парадигма шиитов диаметрально противоположна: ее суть не поклонение, а познание. «Этическое послание шиитов народам мира заключается в одной лишь фразе – “познайте Аллаха”, иными словами, “идите по пути познания Господа”» [Табтабаи, 258].

Еще одним характерным признаком шиитской доктрины является познание имама и следование ему. Как известно, в качестве своих духовных руководителей шииты признают лишь имамов, которые относятся по своему происхождению к линии зятя Мухаммада – Али. При этом имам для них – не только руководитель молитвы или авторитетный богослов (как у суннитов), но и, прежде всего, обладатель божественного знания (*илм*), недоступного для простых верующих. У радикальных шиитов (например, у исмаилитов) имам обретает черты богочеловека, персонифицированной эманации Бога, и часто ставится выше прежних имамов, а то и основателя ислама. У самого многочисленного шиитского течения «двенадцатиричников», наиболее близких по ритуальной практике к суннитам, такое обожествление отсутствует, однако у них есть эзотерическая практика единения с так называемым скрытым имамом. Этот имам в 874 г. н. э. таинственным образом исчез, но, как верят шииты, он жив до сих пор и в конце времен явится в облике мессии – Махди. Значение мистического общения с покойными и скрытыми имамами для шиитов важнее скрупулезного соблюдения шариата. «Один день, проведенный со святыми имамами в священном городе Кербела, важнее 90 тысяч лет молитв», – гласит один из шиитских хадисов.

В современном шиизме наиболее полно сохранилась мистическая традиция ислама. Надо отметить, что она возникла еще до того, как произошло окончательное разделение мусульман на суннитов и шиитов. Именно в шиизме было разработано учение о *захир* (явном) и *батин* (скрытом) смыслах аятов Корана. Знание Корана, молитвенная практика для шиитов, в отличие от суннитов, не самоцель, но прежде всего способ интеллектуального и нравственного самосовершенствования, личного богопознания. В суннизме же критерием религиозного роста является в основном следование неким заранее установленным правилам.

Кроме того, мусульмане-шииты не считают, что все вещи в земном мире, в том числе и действия человека, предопределены Всевышним до мелочей, и что воля личности не играет здесь фактически никакой роли (суннитские

богословы это отрицают, но обычные верующие, в сущности, считают именно так). Шииты видят предопределенное Богом предназначение человека в этом мире в познании сущности законов развития мира и бытия человека. Божественное предопределение в данном случае заключается в том, что Всевышний наделил человека разумом и предопределил ему с помощью этого разума познавать и тем самым становиться халифом – наместником Аллаха на земле. Предопределение истолковывается шиитами не так, как это делают сунниты (различение добра и зла), а в смысле альтернативы: познавать Бога и мир либо не познавать их. И именно этот интеллектуальный процесс в конечном итоге приводит верующего к распознаванию добра и зла.

Именно в шиитской традиции появились неортодоксальные течения, многие из которых затем стали считаться немусульманскими. Речь идет прежде всего об исмайлитах и возникших впоследствии на их основе течений алавитов и друзов, доньне проживающих в Турции, Сирии, Ливане и Израиле. Два последних течения сегодня можно обозначить как самостоятельные этно-эзотерические группы (в них нельзя вступить, потому что алавитом или друзом можно только родиться). У них существует собственная иерархия посвящения и собственные, отличные от мусульманских, священные писания.

В исмайлизме наиболее четко и полно разработана система, которую можно назвать эзотерической. Многие ее элементы в той или иной мере вышли за пределы шиизма; их можно найти во многих суфийских тарикатах, действующих в суннитской среде, преимущественно на территории Центральной Азии. И в целом можно сказать, что исламская эзотерика имеет и четкие географические пределы: практически вся она связана не с арабским, а с индоиранским ареалом распространения ислама.

Схематически шиитско-исмаилитскую доктрину, разработанную в X–XI вв. такими учеными, как ан-Насафи и ас-Сиджистани, можно обрисовать следующим образом. Бог – это абсолютная, трансцендентная субстанция, пребывающая за пределами человеческого разумения, вне какого-либо вербализуемого бытия (вместе со всеми его атрибутами) или небытия, а потому непостижимая. В чем-то это схоже с философией неоплатоников, однако, если у неоплатоников творение непосредственно эманурует из непостижимого Абсолюта, то в шиитско-исмаилитской системе Бог вводит свое творение в бытие по повелению (*амр*) или слову (*калма*) актом вневременного изначального порождения (*ибда*) из ничего. Следовательно, Бог есть некая порождающая субстанция (*мубди*), и его повеление является посредником между ним и его творениями. Первым творением Бога стал мировой разум (*акл*), появившийся из ничего. Этот разум вечен, неподвижен и совершенен как потенциально, так и актуально. Можно предположить, что этот *акл* и есть «бог религии». Посредством эманации (*инбаас*) разум порождает мировую душу (*нафс*).

Эта душа в силу своего естественного несовершенства всегда вынуждена обращаться к помощи разума. Разум и душа обозначаются, соответственно, именами *сабик* (предыдущий) и *тали* (следующий). Вместе они составляют исходную диаду мироздания. Вся дальнейшая эволюция мира и человека – это процесс последовательно разворачивающихся ступеней эманации, как в духовном, так и в физическом мирах. Бог сотворил все сразу единым актом творения (*дафтан вахидатан*). Однако различные части универсума проявляются постепенно, в причинно-следственном порядке, в форме эманации. Стремление души к совершенству объясняет причины ее подвижности и активности и в целом эволюцию. Путем эманации душа порождает первичную материю (*хайула*) и форму (*сура*), которые служат в дальнейшем основами для построения материального мира и создания человека.

Шиитско-исмаилитские философы-эзотерики рассматривали концепцию спасения как неотъемлемую часть космологии [Дафтари 2003, 96]. По мнению исмаилитов, человек мыслится как микрокосм, а его душа – как часть мировой души. Спасение есть продолжение творения по восходящей линии, стремление человеческой души вернуться к изначальному Творцу. Такое восхождение, по мнению философов, может произойти только под руководством опытного наставника, обладающего божественным знанием. Именно такой наставник есть *натик* – провозглашающий в откровении знание для каждой исторической эпохи – или, по другому определению, «имам времени». Именно в этом мистико-гностическая концепция радикального шиизма резко отличается от общепринятой исламской ортодоксии. Ведь по учению ислама Мухаммад является последним посланником Бога, «печатью пророков» (*ал хатам ан-наби*), на котором пророческие откровения завершаются, в то время как исмаилитские имамы по сути ставятся вровень и даже выше пророка и коранического откровения, поскольку они в силах отменить даже многие аяты Корана. Более того, сам пророк Мухаммад, согласно сунне, подчеркивал, что он – обычный человек, призванный Всевышним передать его истинное слово.

Вопрос о соотношении религиозного и эзотерического в исламе пока лишь ставится как перспективная исследовательская проблема. Можно предложить две гипотезы. Первая: в силу своеобразия религиозной парадигмы, а также некоторых других аспектов шиизм можно выделить как еще одну, четвертую, религиозную систему среди авраамических религий. Вторая: на наш взгляд, наличие мистико-эзотерического начала именно в шиитском исламе обусловлено прежде всего тем, что он сформировался на территории, где уже существовали развитые религиозные системы, такие как зороастризм, индуизм, буддизм. Своеобразная конвергенция этих религиозных традиций,

стремление их носителей сохранить их даже в рамках пришедшего извне, из арабского мира, ислама стала первоосновой «исламской эзотерики».

ЛИТЕРАТУРА

Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. М., 2003.

Лайтман М., Розин В. М. Каббала в контексте истории и современности. М., 2006.

Табтабаи С. Shia dar tarihe islami («Шиизм в исламе»). Тегеран, б. г. (на перс. языке).

Ю. Ю. Завгородній (Київ)

ШЛЯХ ДО ЗЕМНОГО РАЮ НА ПРИКЛАДІ «СЪКАЗАНИЯ ОТЦА НАШЕГО АГАПИЯ»

Як правило, давньоруський період не досліджується під кутом зору наявної у ньому містико-езотеричної складової. Не останню роль у такому стані справ відіграла думка відомого дослідника релігійно-філософської спадщини Давньої Русі Г. П. Федотова про те, що «містицизм – рідкісна квітка на руському ґрунті» [Федотов 2001, 124], висловлена ним у фундаментальній роботі «The Russian Religious Mind: Kievan Christianity. The Tenth to the Thirteenth Centuries». (Cambridge, Mass., 1946). Тим самим він не тільки досить красномовно й авторитетно підсумував, існуючі дослідження на середину ХХ ст., присвячені давньоруській духовній культурі, а й задав певний вектор у ставленні до пошуку містичного досвіду на майбутнє. Не претендуючи на те, щоби спростувати або ж заперечити вищенаведену думку Г. П. Федотова про винятковість містичного у Давній Русі, спробуємо зосередитись довкола відомих нам фактів наявності цієї «рідкісної квітки на руському ґрунті». Такий розгляд цікавий вже з огляду на самодостатню значущість аналізу самого феномену містичного. Проте у нашому випадку інтерес загострюється тією особливістю, що давньоруська культура, як відомо, була християнською і середньовічною. А уявити собі християнство і середньовіччя без містики неможливо в принципі, бо для них містика виступає головним смисловим центром. Якщо ж містика не властива давньоруській культурі, то остання вже тільки через цю особливість набуває унікальності. І будь-які прояви містичного у давньоруській книжній культурі заслуговують на прискіпливе дослідження, бо, з одного боку, дають, ще не задіяні можливості нових поглядів на специфі-

ку давньоруської духовності, а з іншого – допомагають виявити ті глибинні складові, які споріднюють її з християнством і середньовічною культурою.

Ми пропонуємо розглянути «Съказание отца нашего Агапия» – давньоруську апокрифічну пам'ятку, яка зображує містичну мандрівку (прощу) до Земного раю – сакрального максимуму християнського світу.

Прийнято вважати, що «Съказание» було поширене на території Київської Русі вже у XI – XIII ст. [Рождественская 1987, 462; Мильков 1999, 626]. Руський переклад пам'ятки «із грецького оригіналу відомий у списку XII сторіччя, у складі Успенського збірника. Більш короткий текст із XIII сторіччя увійшов до руського Прологу» [Рождественская 1980, 650]. Також цей твір є «одним із найдавніших слов'яно-руських апокрифів» [Рождественская 1987, 462], який, звернемо увагу, потрапив до богослужбової літератури, зазнав відчутних, власне давньоруських перероблень і «зберіг одне з найдавніших на Русі уявлень про рай» [Рождественская 1980, 650].

Аналізується текст «Съказания», який було надруковано за авторитетним списком згаданого Успенського збірника [Успенский сборник 1971, 466 – 473] і видано у серії «Пам'ятки літератури Давньої Русі» [Съказание отца нашего Агапия (Съказание – далі у тексті) 1980, 154 – 165].

Треба зазначити, що розробка теми Земного раю не віталась офіційними церковними колами, а тому, як правило, знаходила можливість свого подальшого втілення серед апокрифічних сказань.

Наведемо стислий переказ «Съказания отца нашего Агапия», зупинившись на ключових моментах твору. «Съказание» являє собою послідовну розповідь про те, як після довгих молитовних звернень до Господа з проханням відповісти на питання: «Господи, ськажи ми чьсо ради оставляють домы своя и роды и въ слѣдъ тебе идуть», що тривали протягом шістнадцяти років «день и ночь», Агапій був удостоєний відповіді Божої ласки, яка допомагає паломнику відвідати Земний рай і повернутися назад.

Перед своїм виходом Агапій прощається з ченцями монастиря, в якому він був ігуменом, призначивши замість себе найстарішого ченця. Майже відразу ж після виходу Агапій сповнився Св. Духом і йому стали траплятися на шляху священні знаки-дороговкази¹.

¹ Змістовна і художня насиченість досить-таки лаконічного «Съказания» не могла не привернути увагу його дослідників. М. Рождественська писала про послонання у тексті «християнської символіки і фольклорних елементів» [Рождественская 1980, 651], зазначаючи, що «у пізній рукописній традиції фольклорні мотиви підсилені у порівнянні з найдавнішим списком» [Рождественская 1987, 463].

Докладніше художні особливості давньоруської пам'ятки, насамперед наявну в ній символіку, проаналізував В. Мильков [Мильков 1997; 1999, 646 – 651]. Обидві ці праці – коментарі до тексту «Съказания», видані ним у різні роки і в різних виданнях, зміст яких майже повністю збігається. Деякі з найбільш цікавих висновків російського дослідника варто назвати, бо

По дорозі до Земного раю паломник долає багато різних перешкод, у тому числі й море з хижими тваринами, котрі поїдали людей, безлюдні та дикі місцевості. Але Агапію таланить на допомогу з Неба. Більше того, поблизу Земного раю йому вдається узріти Христа і дванадцять апостолів, херувимів та серафимів. Сам Господь особисто у деталях пояснює Агапію шлях до раю і дає передрікання. А Ілля Тезвітанин без перешкод пропускає паломника до омріяного раю. Після перебування в Земному раю Агапій, помолившись разом з Іллею, повертається назад.

Зворотній шлях Агапія, як і попередня частина його релігійної мандрівки, сповнена чудесними подіями і знаками Неба. Прочанин знову щасливо долає море, але цього разу завдяки отриманому в Земному раю чудесному шматку хліба, який через свою дивовижну властивість не зменшуватися, зміг нагодувати виснажену команду корабля. Зупинившись в одному місці, подорожуючий повертає до життя померлу людину. А якось уночі йому явився ангел зі звісткою від Господа про необхідність описати все пережите і бачене Агапієм, що і було ним зроблено у спеціально відведеному для цього волею Божою місці. Свій текст Агапій передав до патріарха в Єрусалим із метою поширення для читання в усі церкви. Помирає блаженний Агапій у поважному віці, славлячи пресвяту Трійцю. Відтак ми маємо опис вдалої спроби досягнення Земного раю.

У тексті «Съказания» ми розглядатимемо тільки шлях до Земного раю, який у ньому зображується. Топос Земного раю лишатиметься поза нашою увагою. Релігійну мандрівку або ж прощу Агапія пропонуємо розглядати цілісним феноменом, який складається з кількох етапів. Наприклад, Е. Тернер розглядає паломництво таким, що складається з трьох послідовних етапів: 1) початку релігійної подорожі; 2) власне самого паломництва та 3) повернення [Turner 1987, 328]. Погоджуючись у цілому з підходом Е. Тернер, ми хотіли б запропонувати до трьох виділених нею етапів паломництва додати ще один, четвертий. Тоді другий етап доцільно розділити на: (а) опис проходження шляху до мети паломництва та (б) опис кінцевої мети паломництва, перебування в кінцевій меті прощі, спілкування зі священним. Кожний із наведених етапів – композиційно необхідний і структурно обумовлений. Вони простежуються

вони можуть бути корисними для нашого дослідження. Так, проаналізувавши вживані символи у «Съказании» (напр., орел у ролі провідника, водяна перешкода та її подолання), В. Мільков дійшов висновків про наявність у ньому елементів язических уявлень слов'ян та архаїчного шару індо-європейської міфології. Важливим є те, що всі вони дотичні до тематики сакрального Центру світу.

Виділений В. Кирилліним нумерологічний шар у «Съказании» [Кириллин 2000, 77 – 83] спеціально нами не аналізується, але враховується як необхідна складова у збереженні смислової цілісності (того, що осягається «духовными очима») давньоруського тексту. Не виключено, що у випадку числової структури «Съказании» ми маємо справу з наявністю езотеричних знань.

у стислому викладі «Съказанія», становлячи разом уявлення про специфіку та послідовність релігійної мандрівки. У даному разі нас цікавитиме перший, другий і четвертий етапи.

Однією з головних особливостей «Съказанія» є його просторова анонімність у зображенні шляху до Земного раю. Вона – майже абсолютна. Упродовж усього тексту згадується лише одна власна географічна назва наприкінці пам'ятки, яка, на перший погляд, не має жодного відношення до опису шляху по досягненню Земного раю. Цим географічним пунктом називається місто Єрусалим – інший сакральний значущий топонім середньовічної християнської культури. Його згадка пов'язується з наміром отця Агапія передати корабельникам опис своєї вдалої релігійної мандрівки до Земного раю: «Несьше вѣдадите патриарху в Иерусалимѣ, да е вѣдасть въ вся церкви, да чьтуть» [Съказание 1980, 164]. Тобто Єрусалим виступає з'єднуючою ланкою між максимально наближеною точкою Земного світу до Небесного (Божого) буття і рештою земного простору. Вказується як здатність вічного міста транслювати святість вищого порядку Земного раю, так й існування сакральної ієрархії серед святих християнських місць. Проте логіка викладу «Съказанія» не стільки засвідчує високий статус Єрусалима з-поміж інших історично існуючих і позначених просторових локацій, скільки вказує на надзвичайно містичний зміст шляху до Земного раю. Максимальна відсутність географічних прив'язок орієнтує не так на подолання зовнішньої відстані, як на мандрівку власним внутрішнім простором подорожуючого.

Якщо характеристика географічного простору у давньоруській пам'ятці майже відсутня, то її конкретна часова характеристика властива лише тій частині, яка передувє виходу отця Агапія у паломництво, та тій, що зображує його повернення. При цьому частота вживання часових ознак зменшується при наближенні отця Агапія до моменту виходу в паломництво, і збільшується в міру його віддалення від Земного раю. Під час наближення до Земного раю та перебування в ньому використовуються невизначені часові форми, які вказують лише на послідовну зміну дій: «И послѣдѣвъ мало и узрьѣ» [Съказание 1980, 156], «и приведе мя паку» [Съказание 1980, 160]. Чіткі часові характеристики, такі як перебіг часу у вигляді зміни годин, діб, днів, тижнів, місяців, пори року, років відсутні. Складається враження, що подолати часовий вимір (часові обмеження) для людини, що перебуває поза сакральним простором, набагато важче, ніж вийти за жорсткі просторові межі. Релігійна ж мандрівка містить у собі здатність не звертати на час увагу, його ігнорувати. Тим самим вдається максимально зменшити вплив часу, «знецинити час» [Елиаде 1987, 89], надавши можливість звільнити мандрівну людину, хоча б і тимчасово, максимально від часу та тенет соціальної структури (соціального), готуючи до зустрічі зі священним. Відтак ми маємо яскравий приклад того, що «палом-

ництво може виступати формою екстеріоризованого містицизму, у той час як містицизм – внутрішньою сакральною подорожжю, інтеріоризованим містицизмом» [Turner 1987, 328].

Здійснення переміщення від земної країни до Земного раю передбачало необхідні зміни в релігійно-моральному статусі самого паломника, його онтологічному преображенні. Бо саме в цьому місці стикається опозиція «земля/Небо», як втілення вічного ідеального життя на противагу юдолі гріховного і тимчасового перебування людини. Герой «Съказания» виявляється здатним не тільки помислити незвичний світ Земного раю, а й, відвідавши його, зафіксувати побачене. Тим самим у різний спосіб здійснюється трансляція як знань про особливості найсвятішого земного місця, так і самої його сутності. В уяві ж людини формувався ідеальний образ-орієнтир просторово-часової моделі світу. «Кордон між цим й іншими світами був для людей середньовіччя проникним в обох напрямках. І тому реальність середньовічної людини була більш місткою, ніж у наступні епохи, вона охоплювала багато областей, які лежать за межами земного існування» [Гуревич 1981, 205]. Так і Земний рай – ніби й належить земному світу, будучи найбільш досконалою частиною світобудови, і водночас максимально від нього віддалений, символізуючи можливість прориву земного рівня.

На цей пограничний стан Земного раю, його подвійну природу вказує водяний простір, який додатково відокремлює Земний рай від решти світу. Образ моря у «Съказания» втілює в собі кордон між світами, життям і безсмертям, маючи прямий зв'язок із космічним символізмом [див., Аверинцев 1991, 240; Еліаде 1994, 83 – 87]. Водяний простір виступає останньою перешкодою і випробуванням на шляху до Земного раю, а відтак і власного преображення.

Особливість положення Земного раю, згідно з міркуваннями В. Мількова, має своє пояснення, виходячи з тієї чи іншої давньохристиянської космологічної концепції. Він вважає, що у циклі апокрифічних хоженій до раю розвиваються принципи антиохійської космології, які були засновані «на вірі у можливість прориву в інший світ. Такі апокрифи, як «Хоженіє Зосими до рагманів», «Хоженіє Агапія до раю» і «Житіє Макарія Римського», визнають трансцендентність Божества і розірваність світобудови, але вони, порушуючи доктринальний принцип дуальності, немовби приземлюють сферу сакрального і божественного. Відкритий чуттєвому сприйняттю рай виявлявся занадто поцейбічним, щоб не викликати виникаючих у зв'язку з його землею локалізацією пантеїстичних асоціацій... Хоженія, сполучаючи у земному поцейбічне з потойбічним, порушували «стерильність» онтологічної полярності сфер буття, істотно приземлюючи загальну світоглядну установку» [Мильков 1999, 177]. Переміщення сакральної сфери Земного раю у межі реального фізичного простору пропонувало компромісний варіант подолання жорсткого дуалізму,

опозиції профанне / сакральне. Мабуть-таки, це поширення приземленого образу раю як серед русичів, так й інших народів, що прийняли християнство (напр., болгар, від яких, зокрема, і потрапляли апокрифи до давньоруських книжників), могло підтримуватися завдяки існуючим архетипам індоєвропейської міфології. «У різних культурах – від грецької до слов'янської – присутні схожі уявлення про інший світ, до якого уходять прашури» [Мильков 1999, 192–193]. Відтак цілком слушною виглядає думка В. Сахарова про те, що «середньовічна легенда відтворювала давні вірування і переносила їх на християнський ґрунт» [Сахаров 1879, 40].

Таким чином отець Агапій набуває блаженства або ж стану святості завдяки безпосередньому відвідуванню Земного раю. Ця реалізація в собі Божественного виміру підтверджує, що «ідея перетворення природного порядку на радикально відмінний порядок, Божественний, попри всю притаманну йому «надлюдськість», мусить (і може – *Ю. З.*) бути донесена до свідомості людини» [Горський 1994, 9]. Саме Земний рай, який розташований поміж світом Небесним і світом земним та реалізує зв'язок поміж ними, і сприяє реалізації Божественного в людині.

Отже, досягнення святості пов'язується з рухом у просторі. «Локальне положення людини мусило відповідати її моральному статусу. У свідомості людей середньовіччя земний і небесний світи постійно змішувались» [Гуревич 1984, 86]. А з ідеї про те, «що локальне положення людини в просторі має відповідати її моральному статусу, неминуче випливала популярна у середньовічній літературі ситуація: праведна людина, взята за життя до раю, чи грішна, відправлена живою до пекла» [Лотман 1965, 215]. Підтвердження цьому знаходимо у «Съказании», де наприкінці тексту читаємо: «Блаженный же Агапий» [Съказание 1980, 164] замість, тільки «Агапий» упродовж усього тексту [див., Съказание 1980, 154 – 164]. Тобто герой «Съказания» виявився тією людиною, яка, спромігшись потрапити до Земного раю і набути здібностей чудотворення, була визнана за святого. Пізніші назви списків апокрифу навіть структурно нагадують назви життів святих: «Хожение святого отца нашего Агапия» (XVII ст.), «Повесть о преподобном Огапии како ходил в рай во плоти» (XVII ст.), «Житие и подвизи преподобного отца нашего Агапия чудотворца» (XVIII ст.), «Житие и хождение отца нашего Агапия» (XIX ст.). До того ж «Съказание» увійшло у склад Пролога від 19 травня і до Великих Четій-Міней (під 14 квітня) [Рождественская 1987, 462]. Відтак аналіз власної назви давньоруської пам'ятки у поєднанні з її змістом може дати приріст нових смислів і для дослідження нашої теми. Спробуємо їх віднайти.

Мабуть, першим, хто звернув увагу на існуючий зв'язок між власною назвою апокрифу та її змістом, був В. Мильков. Його міркування з цього приводу заслуговують на увагу і будуть для нас корисними. Наведемо

інтерпретацію заголовка давньоруського апокрифа В. Мільковим майже у повному обсязі: «Розгорнута розповідна форма заголовка може розглядатися своєрідною анотацією апокрифічного твору, до того ж анотацією у певному сенсі тенденційною, яка загострює увагу тільки на «потрібному» ідейному тлумаченні тексту. Хоженіє до раю, виходячи з надто докладного надпису смислового трактування, слід розуміти не у прямому смислі, а алегорично – як досягнення райського життя у поцейбічному світі, яким був суворий шлях монашої аскези. Згідно з настановами розгорнутого найменування у відповідному культурному контексті був затребуваний тільки один зі смислових шарів пам'ятки, причому не очевидний, що потребує спеціального пояснення у преамбулі. Таким чином, ставилась рекомендація уникнути прямого прочитання сюжету. Відповідно до такого роду містико-аскетичної символіки Земний рай виявлявся символом монастиря. Від прямого прочитання ніхто не гарантував, і саме воно не вписувалось у канонічні уявлення. Преамбула ж виділяє у творі корисну тему для душі, у тезисній формі визначаючи те, що в апокрифі його переписувачі вважали головним, фактично заплющив очі на суперечливість змісту християнської догматики. У процесі існування пам'ятки на руському ґрунті позначена заголовком чернечо-аскетична тема, пов'язана з розумінням подвигу Агапія, отримала подальший розвиток... Слід сказати, що шлях до раю в інших апокрифічних хоженнях також сприймався у символічному значенні досягнення блаженного спокою і праведного життя в поцейбічному світі. При цьому пустеля, крізь яку продиралися герої ходінь, символізувала світ, небезпека – моральні випробування, переправа у рай і допомога чудесних помічників – обраність. Алегоризм апокрифів націлював на досягнення прижиттєвої можливості відвідання монастирського раю» [Мильков 1999, 646 – 647].

Висновок В. Мількова щодо доцільності брати до уваги зміст розгорнутої розповідної форми заголовка «Съказания» («Хожения») під час аналізу давньоруського твору є цілком слушним. А от тлумачення закладених смислів до власної назви як своєрідної анотації апокрифічного твору може бути іншим, ніж це пропонує В. Мільков. Що мається на увазі й чому? Насамперед твердження про алегоричний, а не прямий зміст власної назви (напр., ототожнення Земного раю з монастирем), а відтак і змісту як самої давньоруської пам'ятки, так і всього апокрифічного циклу хоженій до Земного раю. Хоча у поясненні В. Мількова існують сильні аргументи, як-от: властивий для середньовічної християнської літератури (у тому числі й давньоруської) алегоризм, поширене уявлення про монастир як Земний рай. Проте деякі конкретні факти зі змісту самого «Съказания» Агапія складно пояснити, користуючись тільки висновками російського дослідника. Якщо автор «Съказания» дійсно ототожнював Земний рай із монастирем, то чому тоді в тексті отець Агапій розпочинає свій

шлях до Земного раю з тих подій, які однозначно вказують на необхідність залишити сам монастир. Спочатку нам повідомляється про відвідання отця Агапія Божою звісткою, яка, власне, і спонукала його залишити монастирські стіни: «Агапие, рабе мои, молитва твоя вьшьдьши къ мнѣ прията бысть, и се извожу тя изъ манастиря, и веду тя вь пути моя. И егда изидеши из манастиря и узриши орьль, и амо же тя ведеть, иди по немь» [Съказание 1980, 154]. Потім зображується процедура виходу з монастиря отця Агапія, під час якої з'ясовується, що він був у ньому ігуменом. Передавши свої повноваження найстарішому ченцеві (самому ж Агапію на той час за текстом було близько 32 років), герой «Съказання» вирушає на пошуки Земного раю. Шлях до Земного раю, як пам'ятаємо, виявляється Божою відповіддю на Агапієве запитання: «Господи, съкажи ми чьсо ради оставляють домь своя и роды и вь слѣдъ тебе идутъ» [Съказание 1980, 154]. Майже весь зміст «Съказання» присвячено опису як шляху до Земного раю, так і самого Земного раю. І тільки наприкінці тексту можна зробити припущення про повернення отця Агапія знову до монастиря, але вже до іншого. Відтак видається не зовсім правомірним зводити все, що стосується шляху і опису Земного раю у «Съказання» тільки до таких алегорій, які вказують на перевагу чернечого життя у монастирі. Разом із тим достеменно стверджувати про відвідання отцем Агапієм географічного Земного раю також вкрай проблематично. Але важко заперечувати і значущість для змісту давньоруського тексту процесу хоження як такого. Можливо, більш доцільним було б розглянути пошуки Земного раю як реальної містичної мандрівки¹, що поєднувала в собі пересування географічним простором з досить-таки кардинальними змінами внутрішнього простору (духовного, психо-фізичного, ментального тощо) людини. У такому разі у нас з'являються підстави казати про паломництво або ж релігійну мандрівку – як особливий спосіб по входженню у містичний стан, стан спілкування з Божественним, онтологічної зміни і власного преображення.

Проте отцю Агапію навряд чи вдалося б досягнути Земного раю, а відтак і набути ознак святості, без кореляції між створенням внутрішнього простору відповідної глибини й ритму та особливою природою Земного раю. Цій внутрішній християнській алхімії, як необхідній передумові, текст «Съказання» приділяє важливу роль. Лише після багаторічних тривалих молитов, себто входження в стан глибокого медитативного зосередження на Господові та досягнення необхідного рівня психофізичної саморегуляції на духовному плані, для отця Агапія починають відкриватись порядки Небесні, висвячуючи шлях земний. Тобто проходження земної відстані, яка з горизонтальної пере-

¹ Підтвердження нашої думки знаходимо у виділеному В. Мільковим тексті «Хожения» ряду символів, які не тільки вказують на міфічні архетипи, а й зберігають відгомін архаїчних шаманських практик або ж «архаїчних технік екстазу» згідно з М. Еліаде [див., Еліаде 1998].

творюється на вертикаль, неможливе без проходження внутрішнього шляху, внутрішнього паломництва¹.

ЛІТЕРАТУРА

Аверинцев С. С. Вода // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. I. С. 240.

Горський В. С. Святі Київської Русі. К.: Абрис, 1994.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984.

Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981.

Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI – XVI века). СПб.: Алетейя, 2000.

Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Т. II. С. 210 – 216.

Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб.: Издательство РХГИ, 1999. (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. I.)

Мильков В. В. Комментарии и примечания // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М.: Наука, 1997. С. 130 – 132.

Рождественская М. В. Сказание отца нашего Агапия. Комментарии // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М.: Художественная литература, 1980. С. 650 – 651.

Рождественская М. В. Хождение Агапия в рай // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. Вып. 1 (XI – перв. пол. XIV в.). С. 462 – 463.

Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и их влияние на народные духовные стихи. Тула, 1879.

Създание отца нашего Агапия // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М.: Художественная литература, 1980. С. 154 – 165.

Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998.

Успенский сборник XII – XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1971.

Федотов Г. П. Собр. соч. в 12 т. М.: Мартис, 2001. Т. X: Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X – XIII вв.

Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987.

Элиаде М. Священное и мирское. М.: Издательство МГУ, 1994.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. К.: София, 1998.

Turner E. Pilgrimage: An Overview // The Encyclopedia of Religion. N. Y., L., 1987. Vol. XI. P. 328 – 330.

¹ Детальніше внутрішнє християнське паломництво або ж трансперсональний досвід (містичний досвід) розглядає Є. Торчинов [Торчинов 1998, 326 – 357].

МІСТИЧНИЙ ДОСВІД КАТОЛИЦИЗМУ: ВІД СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ДО СЬОГОДЕННЯ

Автентична містика в християнстві, зокрема, в католицизмі, за двохтисячолітню історію пройшла непростий шлях становлення, завше виступаючи джерелом великодушної любові до ближнього, глибоких духовних практик та свідченням присутності Бога в житті християн [О'Колінз, Фаруджі 1997, 189 – 190], що засвідчено, перш усього, в містичних концепціях та в містичному досвіді. Основою як східної, так і західної містичних концепцій є засада про те, що пізнання Бога – Світового Розуму, а через нього – сутності світу, можливе лише шляхом містичного досвіду безпосереднього, «живого спілкування», контакту з особовим Богом, який розглядається як «єднання», «розчинення», чи «занурення» в нього [Релігієзнавчий словник 1996, 197]. Східне християнство розуміє цей досвід як практику лише особистого зв'язку з Богом-Отцем через Слово-Христа у Святому Дусі, в особистому зв'язку, що здійснюється у молитві [Шпідлік 1999, 13]. Приготуванням до містичного поєднання з Богом (як у православ'ї, так і в католицизмі) виступає аскетизм, котрий слугує передумовою формування християнської містики як «містики Безкінечності», яка в обох напрямках християнства має христоцентричний характер. Ця христоцентричність містики полягає в реалізації досвіду Ісуса Христа щодо скерування світу до зустрічі з особовим Богом у любові. При цьому Ісус Христос виступає живим досвідом у розпізнанні обличчя і трієчного буття Бога [Рагнер, Форґрімлер 1996, 277], що було й залишається наріжним каменем як східного, так і західного містичного богослов'я, зокрема, святоотцівського досвіду ранньої Церкви.

Все ж доктринальна основа аскетичної й містичної практики та досвіду католицизму, в силу відомих історично-церковних обставин, за своєю теорією, принципами та свідцтвами дещо відрізняється від православ'я, що набуло особливого окреслення починаючи від епохи середньовіччя.

Обмеженість формату публікації та багатогранність об'єкту дослідження дозволяє викласти лише узагальнений огляд містичного досвіду католицизму під кутом зору аналізу еволюції його духовно-суспільного змісту в період після Ліонського собору (1274 р.). Цей собор засвідчив активний ріст в католицизмі апостольства та активізацію містицизму, що було зумовлено, зокрема, зростанням числа монаших організацій в другій половині XIII ст., які успадкували містичний досвід як ранньої Церкви, так і отців раннього середньовіччя (святих Августина, Бенедикта, Григорія Великого, Домініка, Томи Аквінського, Франциска Асизького, Бонавентури та ін.), що, зі свого боку, зумовило роз-

виток в умовах монаших спільнот цього досвіду через витворення перших містичних концепцій.

Саме такими яскравими творцями католицького містицизму кінця XIII ст. були німецькі містики з монастиря Гельфти, зокрема, святі Махтільда Магдебурзька († 1297) та Махтільда Хакеборнзька († 1299), Гертруда († 1302), а також св. Бригіда Шведська († 1373) й інші, які досягнули висот містичного стану, мали дар ясновидіння, описавши в своїх творах свій містичний досвід. В його основі було екстатичне поєднання з Богом у формі діалогу їх душ з Христом через звільнення від усього земного. В центрі їх духовного життя був культ страждань Христа та його Святого Серця, а також пошанування Діви Марії [Омэнн 1994, 190 – 193; Таємниця щастя 1997, 27 – 28].

Култ Христа та його страждань складав основу містичного досвіду й англійських містиків XIII ст., для яких основою духовного споглядання як роботи розуму, яка веде до єдності з Богом в любові, була Трійця, котра, будучи непізнанною, стає доступною через любов і радість пізнання, що веде до премудрості – джерела пізнання для особи і спільноти. При цьому англійські містики виробили три ступені споглядання як джерела містичного досвіду, які в наступні століття набули дальшого розвитку: 1) пізнання Бога за посередництвом пізнання Св. Письма і науки церкви; 2) афективне споглядання Христа в безперервній молитві; 3) досконале споглядання як наслідок дії Святого Духа, яке часто супроводжується екстазом, духовним захопленням і відреченням [Омэнн 1994, 207 – 209].

Здобутки німецького та англійського містичного досвіду були розвинуті католицькими містиками наступних століть. Так, св. Катерина Сієнська († 1380) з великою ясністю і точністю описала містичне поєднання з Богом та його присутність в душі, яка виявлялася в постійному молитовному спілкуванні її з Богом. Саме цей містичний досвід молитви в подальшому став основою провідної методики містики XV – XX ст. – методики медитації, започаткованої св. Томою Кемпійським († 1274) та розвинутим св. Ігнатієм Лойолою († 1556).

I. Лойола вдосконалив попередній досвід медитації, надавши духовним вправам нову форму – форму спеціальних духовних вправ, які і до сьогодні іменують «реколекціями», котрі стала засадничою концепцією духовної діяльності заснованого цим святим ордену єзуїтів, який, за задумом засновника, був і залишається досі пристосованим до потреб часу [Шпідлік 1999, 5 – 6]. Духовні вправи (реколекції, в основі яких є особисті й колективні духовні вправи – медитації) та містичний духовний досвід I. Лойоли стали дієвим засобом духовного відродження світу через посередництво духу Христа при допомозі методів самозаглиблення на самоті (медитації) та спеціальної методики розумової молитви подумки і глибокого всестороннього іспиту совісті,

омертвлення тілесних пристрастей, активної євангелізації та апостольського служіння ближнім [Августин 1994, 10].

Поряд з І. Лойолою в XVI ст. в розвиток містичного досвіду католицизму вагомий вклад також внесли видатні іспанські містики св. Тереза Авільська († 1582) та св. Іван від Хреста († 1591). Зокрема, св. Тереза в своїх трактатах розвинула практичний досвід молитви через психологічну інтуїцію, яку радила базувати на глибокому особистому й сторонньому досвіді, а душу людини вона зображала як замок, в центрі якого на троні перебуває Христос-Цар [Омэнн 1994, 247]. Св. Іван від Хреста прославився як «критик чистої містики», котрий вніс особливий вклад в духовно-практичне наповнення містики, обґрунтувавши методи досконалого інтенсивного й глибокого поєднання душі з Богом через її активне й пасивне очищення [Мережковский 1998, 169].

Досвід практичної медитаційної містики св. І. Лойоли та іспанських містиків набув активного розвитку завдяки працям італійських містиків: святих Магдалини з Паці († 1607), Катерини де Річчі († 1590), Филипа Нері († 1595), Катерини Сієнської († 1510) та Франциска Сальського († 1662), в основі містичного досвіду яких була необхідність внутрішнього самоумертвлення як дієвого засобу досконалого поєднання з Богом і набуття божественної любові. Так, Ф. Сальський, який за свідченнями сучасників, будучи людиною, характер і життя якого у вищій мірі відображали характер та життя Ісуса Христа, зумів надати християнській містичній духовності характеру більш відкритого до людини, вивівши її за монастирські стіни. Цей святий в основу духовного досвіду поклав єдність благочестя або благодаті Божої, яка походить від добрих діл, з глибокою активною медитацією й служінням людям.

Духовний досвід містиків XIII – XVI ст. заклав основи католицької містичної духовності нового часу, яка в XVII – XVIII ст., зокрема у Франції та Італії, була скерована головним чином на боротьбу з протестантизмом, яка спонукала тодішню церкву до реальної реформи її життя, що була довершена силами капучинів, кармеліток, францисканців та єзуїтів. Найбільш відомим серед них є св. Альфонс Лігуорі († 1787), який належить не до спекулятивних теологів, а до спеціалістів з пастирського богослов'я, більшість робіт якого присвячена духовному життю, в яких розвинуто досвід св. Франциска Сальського. Духовне вчення св. Альфонса Лігуорі домінувало не лише в тогочасній Італії, а й залишилось актуальним в усій Католицькій церкві до сьогодні. В центрі цього містичного вчення завжди знаходились Ісус і Діва Марія, а постійною темою його була тема любові до Бога і підпорядкування себе його волі. При цьому цей святий в якості засади спасіння та християнської досконалості виділяв молитовну практику та уникання гріха як живих виявів любові до Бога. Ці засади надавали його містиці чіткого практичного спрямування, що також отримало підтвердження у його численних працях, проповідях та реколек-

ційних науках для священників, оскільки, як цілком слушно наголошував цей святий, саме на священниках лежить відповідальність за досконале духовне життя вірних, за виховання в них духовних якостей Христа й Богородиці [Св. Альфонс Лігуорі 2003, 12]. Практичний пасторальний досвід містицизму А. Лігуорі був розвинутий в наступних століттях його послідовниками-священниками, які своєю ревною душпастирською працею в царині надання духовної та соціальної допомоги примножили й актуалізували цей досвід. Так, історичними символами цього досвіду в XIX ст. є св. Іван Марія Біанней († 1859), св. Дон (Іван) Боско († 1888) та Джон Генрі Ньюмен († 1890).

Основою духовної діяльності св. І. М. Біанней, пароха з французького міста Арс, було проголошення величі любові Бога й Богородиці, культ якої був ним активно практикуваний іще за 18 років до офіційне проголошення католицького догмату про Непорочне Зачаття Богородиці [Бланк 1999, 5]. Ця провідна містична засада активно втілювалась святим через сповіді, які відбували в цього пароха десятки тисяч людей за рік, що прибували до нього з усієї Франції впродовж сорока одного року його душпастирювання.

Св. Іван Боско також прославився як «практичний містик» через творче поєднання духовного містичного досвіду своїх попередників, зокрема св. Франциска Сальського, з педагогікою, базованою на педагогіці Христового Євангелія, а отже – на любові, милосерді, доброті, довірі й відповідальності, які він виховував майже впродовж піввіку у своїх численних учнів – італійських безпритульних дітей у заснованому ним духовно-виховному центрі «Ораторії» в м. Туріні [Рудницька 1963, 211].

Д. Г. Ньюмен іще до свого переходу до католицизму був відомий своїми власними апологетичними творами та глибоким духовним, насамперед, молитовним життям. Духовне життя – основа містики цього вченого було не чимось теоретичним і спекулятивним, а живою сутністю і разом з тим скритою, містичною тайною, базованою на любові, котра втілюється в Бозі і прагне споглядальної дії, насолодження Богом і його благами [Омэнн 1994, 333 – 334].

Практичний духовно-пасторальний характер католицької містики XIX ст. отримав творчий розвиток у християнській духовності XX століття, яка своїм розвитком значною мірою завдячує французьким містикам. Серед них особливо вирізняється св. Тереза з Ліз'є († 1897), яка, незважаючи на те, що жила в XIX ст., завершила надзвичайний вплив на двадцяте століття, викликаючи вже понад сто років захоплення не лише християн, але усіх, хто намагається в рутині життя віднайти красу і радість любові [Тонельєр 1999, 3; Св. Тереза 1998, 95]. Вона була істинним апостолом любові і свідком богословської аксіоми про те, що людину роблять святою не стільки діла, скільки любов. Саме завдяки глибокій довірі до Бога їй вдалось досконало підпорядкуватись бо-

жественній волі і всім серцем віддатись своєму покликанню – жертвності душі через вияв досконалої самовіддачі при виконанні щоденних обов'язків, даючи тим самим приклад і надію всім «малим душам», які прагнуть іти за Христом [Therese 2004, 15].

Містичне життя і діяльність св. Терези з Ліз'є було надзвичайно схожим із духовним досвідом іще однієї видатної містички XX ст. – св. Фаустини Ковальської, яка стала всесвітньовідомою завдяки культу Милосердя Божого, сутність якого вона пізнала надприродним шляхом через божественну візію і зафіксувала у своєму «Щоденнику», написаному на чітку вимогу Господа Ісуса, в якому розкрита глибина її духовного життя. Все життя св. Фаустини було зосереджене на настійному прагненні щонайповнішого поєднання з Богом і жертвенної співпраці з Ісусом у справі порятунку душ. Господь обдарував її великими духовними дарами: даром глибокої контемплативної молитовної медитації й пізнання таємниці Божого Милосердя, видіннями, з'явленнями, скритими стигмами, даром пророцтва і читання в людських душах, а також – рідкісним даром містичного шлюбу з Христом [Боже Милосердя 2000, 4].

Іще однією всесвітньовідомою представницею сучасного католицького духовно-пасторального (практичного) містицизму, для якого характерна реалізація безмежної любові Бога через милосердне служіння людям, є Мати Тереза з Калькутти († 1997), яка в 2003 році папою Іваном Павлом II була проголошена блаженною. Гаслом її життя і праці було «Любити – означає віддати все і віддати саму себе» [Думки Матері Терези 2006, 5]. Феномен Матері Терези – це живе Євангеліє Христа, яке поєднувало в собі глибоку медитаційну контемпліацію Богочоловіка й Богородиці з активною цілковитою посвятою свого життя служінню людям, зокрема, невиліковно хворим з усієї Індії – терплячим дітям Божим [Wie ein Tropfen... 1999, 67].

В когорті католицьких духовно-пасторальних містиків сучасності особливе місце займає отець (падре) Піо († 1968), якого 16 червня 2002 року церква проголосила святим. Цей святий є живим свідченням гармонійного поєднання в сучасному католицькому містичному досвіді його історичних духовних засад – глибокої любові до Христа і хреста Господнього, котра у святого була засвідчена впродовж п'ятдесяти років стигмами – ранами, як у Ісуса, культом Богородиці та безкінечною відданістю в служінні людям [Святий отець Піо 2005, 28 – 29], що, як і у св. І. М. Віаннея, проявилось в невтомному душпастирюванні – служінні Євхаристії, незважаючи на терпіння від стигм, та в майже безперервному слуханні сповідей від каянників, які прибували до нього із цілого світу. За ревне служіння Господь наділив святого дарами ясновидіння, біолокації, пророкування [Ришка 2005, 10]. Також практичний містицизм отця Піо набув матеріалізації у величавій клініці, збудованій ним на пожертви його духовних синів і дочок та численних добродійців, яка от-

римала назву «Дім полегшення страждань» і яка діє по сьогодні. Окрім того, отець Піо є ідеологом та живим прикладом реалізації ще одного важливого сучасного практичного напрямку католицького містицизму, якому особливу увагу приділяв св. Альфонс Лігуорі – духовного становлення священства і монашества та їх апостольського впливу на суспільство. Саме цей святий окреслив головні містичні засади духовного вдосконалення сучасного священства й монашества.

Серед цих засад провідними є ідеї про те, що духовна особа має бути, насамперед, «Божою людиною», яка повинна постійно відновлюватись «серце в серце» з Господом, для якої жодна справа, навіть найбільш пекуча, не може заступити час, призначений Богові на молитву. При цьому священник повинен завжди бути «людиною людей», для якої «кожна людина – брат» [Куртуа 2001, 3], а священника сучасний католицький містицизм трактує як «служителя радості», яку він покликаний нести до людей [Ратцінгер 2002, 186], оскільки основою душпастирського служіння священників та монахів є пошанування «Божої подоби і образу в людині» [Дзюрах 2003, 22]. Ця засада є підґрунтям для духовної боротьби та розвитку моральних чеснот, при допомозі яких реалізується основоположна християнська цінність – любов до Бога й ближнього [Чарді 2002, 327].

Загалом, проведений аналіз містичного досвіду католицизму засвідчив чітку історичну успадкованість у ньому засадничих духовних християнських цінностей – поєднання з Богом у формі діалогу християнських душ з Христом через звільнення від земних пристрастей. У центрі містичного досвіду був і залишається культ страждань Христа та його Святого Серця, а також вшанування Діви Марії, як взірців пасторального служіння ближньому. Саме остання засада католицького містицизму за останні два століття набула нового, актуалізованого наповнення і реалізації в служінні як душам, так і життєвим потребам людей, що зумовило життєдайність католицького містицизму та його суспільно-практичну значущість й перспективність, а також є свідченням універсальної дії містичного досвіду католицизму, в центрі якого завжди були Христові заповіді любові.

ЛІТЕРАТУРА

Августин Й. По великой милости Твоей. Реколлеции, основанные на «Духовных Упражнениях» св. Игнатия Лойолы. К: Кайрос, 1994.

Бланк П. Святий Іван Марія Віанней. Духовні реколекції. Львів: Добра книжка, 1999.

Боже Милосердя. Фрагменти щоденника святої сестри М. Фаустини Ковальської. Львів: Місіонер, 2000.

Дзюрах Б. Духовне життя монаха: На основі творів св. Теодора Студита. Львів: Свічадо, 2003.

Думки Матері Терези. Івано-Франківськ, 2006.

Ратцингер Й. Камни живые. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002.

Куртуа Г. Коли Господь говорить до серця. Львів: Місіонер, 2001.

Мережковский Д. Испанские мистики. Томск: Водолей, 1998.

О'Колінз Д., Фаруджі Е. Малий теологічний словник. Івано-Франківськ: ІФТКДІ, 1997.

Омэнн Д. Христианская духовность в католической традиции. Рим – Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994.

Рагнер К., Форгрімлер Г. Короткий теологічний словник. Львів, 1996.

Релігієзнавчий словник. К: Четверта хвиля, 1996.

Ришка Ч. Винниця падре Піо. Львів: Папуга, 2005.

Рудницька М. Дон Боско. Людина – педагог – святий. Рим: Салезіанське видавництво, 1963.

Св. Альфонс Лігуорі. Велич і обов'язки священика. Львів: Добра книжка, 2003.

Св. Тереза из Лизье. Мысли. Любитъ вплоть до смерти от любви. Краков: Кайрос, 1998.

Святий отець Піо. Щасливого всім дня! Розважання на кожний день року. Івано-Франківськ, 2005.

Таємниця щастя. Молитви, об'явлення св. Бригіди Ісусом Христом, про Його муку і пов'язані з цим незвичайні обітничі. Львів: Місіонер, 1997.

Тонельєр К. Св. Тереза з Ліз'є. Духовні реколекції. Львів: Добра книжка, 1999.

Чарді Ф. Koinonia – Койнонія: Богословсько-духовний путівник монашої спільноти. Львів: Місіонер, 2002.

Шпидлик Т. Путь Духа. Полоцк – Брест: София, 1999.

Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу. Систематичний виклад. Львів: Вид-во ЛБА, 1999.

Therese M. Geschichte einer Seele. Die Heilige von Lisieux erzählt aus ihrem Leben. Leutesdorf: Johannes-Verlag, 2004.

Wie ein Tropfen im Ozean. Hundert Worte von Mutter Teresa. Wien: Verlag Neue Stadt, 1999.

О. О. Соколова (Слов'янськ)

РОЗУМІННЯ СВІДОМОСТІ У МІСТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ ІСИХАЗМУ: ФЕНОМЕНОЛОГО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

В масштабах світового співтовариства спостерігається своєрідний бум у релігієзнавчій науці – проте осмислення природи *homo religiosus* та *homo mysticus* здебільшого ведеться у контексті сцієнтистських категорій психології чи соціології релігії, феноменологічне ж дослідження теологічного (догма-

тичного) компоненту релігійної свідомості досі не було реалізовано. Хоча найвидатніші представники релігієзнавчої науки наголошували, що завдання виявлення специфіки різноманітних «редакцій» релігійної свідомості є першорядно важливим для сучасної науки про релігію, а «розуміння», ейдетичне бачення, як осягнення структур і сутностей чистої свідомості, є базовим принципом феноменології релігій [Академічне релігієзнавство 2000, 131].

Філософським вченням, яке виражає специфіку української національної культури і філософії, вважається «філософія серця» [Дубровіна 2006], котра своїм джерелом має ісихазм. На даному етапі ісихазм переживає своєрідне акме у богословсько-філософському дискурсі і стає настільки актуальним, що визначається церковними ієрархами як «ядро православного досвіду» [Ульянов 2006, 1]. І хоча дослідження ісихастської антропології висувається як найактуальніше завдання подальшого вивчення ісихазму [Хоружий 2005, 1], проблема розуміння свідомості в контексті ісихазму і взагалі православ'я досі не набула системного освітлення і була поставлена лише в богословському дискурсі в аспекті «моральної» або «соборної» свідомості. Єдиним виключенням постають праці С. Хоружого [Хоружий 2006]. Проте Сергій Сергійович досліджує свідомість у ісихазмі як виключно енергійне утворення і з цієї позиції аналізує лише напрямок трансформації свідомості, залишаючи поза увагою етимологію поняття, системний аналіз його еквівалентів, структуру, типологію й класифікацію станів свідомості.

Метою даної статті є розкрити сутність розуміння свідомості у ісихазмі. Це передбачає вирішення наступних завдань:

- на основі феноменологічного аналізу ісихастської теології, праксеології, антропології та гносеології здійснити демаркацію поняття свідомості в паламітському ісихазмі через співвіднесення з потенційно тотожними свідомості детермінантами;

- експлікувати визначення свідомості з містичної спадщини православ'я.

У статті застосовано методи системного підходу, контекстуального аналізу, що дало змогу встановити суттєве та другорядне у гносеологічних інтерпретаціях релігійної свідомості в ісихазмі. Такий підхід дав можливість уникнути можливої тенденційності та апологетичності оцінок. Дослідження було виконано на основі принципів конфесійної неупередженості, толерантності, об'єктивності, світоглядного плюралізму. Використовувалися також: герменевтичний метод, якісний контент-аналіз, конститутивний метод.

Ми вважаємо, що у контексті релігієзнавчого дослідження гносеології містичних течій потрібно ототожнити поняття «свідомість» та «релігійна свідомість», бо в межах дослідження будь-якої релігійної системи доцільно вживати позначення «релігійна свідомість» до всіх проявів свідомості, що фіксуються й описуються у її текстах, через те, що, як семіотична система,

вона функціонує в контексті специфічної релігійної системи координат, і найвищих шаблів досконалості, як реалізації власної сутності, свідомість досягає тільки як релігійна свідомість. Ми вважаємо, що містична форма свідомості є базою та мінімумом релігійної свідомості, входить у релігійну свідомість як більш інтенсивна її форма, що відтворює шаблі релігійної свідомості за короткий проміжок часу, реалізує релігійний ідеал.

Для з'ясування сутності поняття свідомості в ісихазмі ми визначилися з поняттям свідомості як такої, бо у сучасній ситуації зміни парадигм наукового мислення загальноприйнята концептуалізація феномену свідомості досі не відбулася, хоча у певному сенсі весь західний філософський дискурс є дискурсом осягнення свідомості. Є. Поляков [Поляков 1997], посилаючись на словник Фасмера, наводить грецький термін *syneidēsis* (< *syn* – «з» + *eidon* – «пізнати, зрозуміти») як етимологічний відповідник латинському визначенню свідомості і наближає свідомість до сумління як моральну свідомість. Його латинська версія введена в богословську літературу Ієронімом: він називає свідомість «іскрою совісті» (*scintilla conscientiae*) у занепалій душі. На межі XX – XXI ст. «філософія свідомості» є центральною аналітичною дисципліною [Философия сознания: история и современность 2003]. Сучасна європейська база уявлень про свідомість включає в себе визначення свідомості як субстрату, як носія змістів свідомості, як самі ці змісти, як стан пильнування, як роздрібнений за своєю природою феномен (діалогічна розбудова свідомості), виокремлює стани й ієрархію свідомості як ступінь її концентрації, визнає інтенційність свідомості [Хант 2004, 41 – 53]. Але у працях сучасних когнітивістів немає чіткої систематизації цих визначень свідомості, аналізу їх співвідношення та пояснення природи й причин цих властивостей свідомості, відсутня логіка співвідношення тілесних проявів свідомості з її семантичними проявами.

Нами здійснена експлікація визначення релігійної свідомості з містичної спадщини православ'я; проаналізовані потенційні еквіваленти категорії «свідомість» у «Добротолубії» (дух, душа, енергія, іпостась, серце, сумління, сутність) в умовах відсутності її системної розробки в традиційній спадщині православ'я [Соколова, Мозговий 2005, 185 – 249]. Завдяки синтетико-стереометричному способу мислення, що притаманний духовним традиціям (частина символізує ціле), всі ці поняття, у залежності від контексту, вживаються як еквівалент свідомості.

Природа свідомості в ісихазмі розглядається як тринітарна: тіло, душу й дух можна класифікувати за певними ознаками як різновиди свідомості. Походження свідомості у ісихазмі розуміється як надприродне – духовне. Розпочинаючи філософсько-релігійнознавчу реконструкцію ісихастського вчення про свідомість, ми брали до уваги концепцію Б. Вишеславцева [Вишеславцев

1990, 379 – 415] про серце як її найвірогідніший еквівалент – воно містить вольову функцію, сумління як сяйво інтуїції, є фізичним, психічним та духовним центром, інтегрує всі процеси в людині, розширюється під час містичного шляху, реалізується (створюється) свідомо й супроводжується пізнанням.

Структура свідомості в ісихазмі підкорена тринітарному розумінню розбудови світів духовного та матеріального: це розум (*нус*), сумління та іпостасність (особовість) на рівні індивідуальному та таємниці трьох божественних осіб на рівні макросвітовому. На рівні онтичному можна говорити про три структурні складові свідомості (Григорій Палама називає їх силами душі): бажачою, дратівливою та розумною. Ми співвіднесли ці складові з центрами концентрації у ісихастському праксисі, яких виокремлюється не один (серце), як зазвичай вказується навіть у наукових дослідженнях традиції, а п'ять, та встановили послідовну структуру трансформації свідомості у ісихазмі.

Підготування душі до стану обоження розуміється у ісихазмі як відновлення її тривимірності, трьох сил душі: *епітимії* (бажачої), *тимусу* (почуття) та *логікон* (розумної сили), і «...ніколи не побачиш здоровою дратівливу силу душі перед зціленням бажачої сили, і розумову до зцілення дратівливої» [Григорій Палама 1996]. Відновлення епітимії вбачається у припиненні протилежної дії гніву (як руйнівної сили) та похоті (статевої сили як творчої), і трансформація їх у бажання тільки Бога, піднесення волі фізичної до волі гномічної (термінологія Максима Сповідника) як до стану істинної свободи волі у кенозисі. Це досягається концентрацією на пупці чи «чреві» (за що ісихастів називали «пуподушниками»). Відновлення «епітимії» є умовою і початком катарсису – процесу очищення, кеносису людини, відступу перед Божеством. Неправильна концентрація на «чреві» може призвести аскета до розпалювання, а не пригашення цих страстей, тому ісихасти наполягають на послушництві – відданні власної волі старцю як свідомо обраному самим подвижником провіднику до Бога [Позов 1966]. Відновлення «тимусу» трактується як припинення протидії емоцій страждання й насолоди та їх інтеграція у почуття любові до Бога; досягається концентрацією на серці, стеженням розуму за серцем (ще плотяним), яке називається першим розумним органом [Григорій Палама 1996, II. 2. 27]. Відновлення розумної сили «логікон» (досягається концентрацією на переднечерепному та гортанному центрі) вбачається у відкиданні помислів і думок і спрямуванні розуму до свого джерела – до уму-серця. У такому стані очищений розум сприймається самим аскетом як світло, але ісихасти попереджають, що це оманливе світло тварного. Об'єднання трьох сил душі як любові, волі й розуму розплавляє «плотяне» серце (Пс. 25:2), сублімує його у «внутрішнє» серце, відкидає своєрідний «заслон» або «хмарину» від духовного центру людини. Тіло, душа й дух робляться єдиними і вже не можуть відділитися [Влахос 2004].

Фактично, злиття тимусу, епітимії й логікону створює нове, духовне серце, яке до того було лише потенційною властивістю людини. Створення серця описується як двосторонній акт – воно уможивлюється здебільшого завдяки допомозі Бога, і створене серце стає осередком, вмістилищем особистості, індивідуального лику людини.

У процесі дослідження було з'ясовано, що у контексті ісихазму серце є скоріше спеціальним органом (субстратом) свідомості-істоти. Слово «сутність» в ісихазмі є тотожним поняттю «природа». За ісихастським вченням, всі люди мають єдину природу та, потенційно, окрему іпостась. Тобто сутність є проявом колективної складової свідомості на індивідуальному рівні. Ця складова – сутність – є пошкодженою смертю. Тому воління сумління не дорівнює у деяких випадках загальнолюдській моралі (як конвенційному звичаєвому імперативу, нраву). Бо відновлюється сутність тільки прилученням до Бога, а голос сумління трактується в ісихазмі як голос Бога або його посланців – «янголів-охоронців». Так, Іоанн Ліствичник у «Лествиці» називає сумління «словом та викриттям Янгола-Охоронця, наданого нам при хрещенні» [Іоанн Синайський 1991]. Тобто у рамках сумління ми бачимо в чистому вигляді ісихастський відповідник західному філософсько-науковому поняттю «свідомість». За етимологією вони збігаються. Функція сумління не пророблена у християнстві на рівні абстрактно-поняттєвому, як і більшість понять, що належать до психічної структури людини. Але, синтезуючи, можна дати сумлінню в ісихазмі таке формулювання: розпізнаючий принцип розуму, почуттів і волі одночасно, носій дискретних змістів свідомості, що асимілює діяльність серця і виносить рішення про кінцеву форму істини за допомогою вчування у Слово Бога.

Сумління етимологічно позначає тотожне свідомості. Сумління запевняє особистість у реальній справжності її присутності у бутті. Функція сумління полягає у прояві відношення особистості до її власних процесів орієнтації, самовизначення й участі у загальному універсумі буття. Сумління є особистісною свідомістю й особистісним переживанням людини відносно вірності, гідності й чесності усіх її вчинків та способу життя. Отже, сумління є і найглибшим принципом усвідомлення – самоусвідомленням. Тобто сумління пов'язує воедино серце, іпостась, сутність, енергію, розум, волю, почуття, душу, дух та божественну участь у людському житті – а відтак, відповідає всім ознакам тлумачення природи свідомості в ісихазмі у чистому вигляді.

Сумління охоплює й перевищує наявну пошкоджену сутність людини – вона є єдиним принципом життя для людської природи, єдиною мотузкою, через яку людина прив'язана до джерела існування – Божества. Логічно, що свідомість не є самою особистістю – вона є по відношенню до особистості певним механізмом, ідеальним способом її існування. І сумління відповідає

цьому критерію – у Біблії сумління характеризується як певний «наглядач», іноді «суперник» Его-персони – бо реалізація сумління є єдиним способом «воіпостазуватися» для персони, яка підкорена несвідомим імпульсам пошкодженої природи. Сумління є «голосом Бога» для ісихастів – певною невід’ємною характеристикою й благодаттю для людини. Феофан Затворник вказує, що сумління є голосом Бога у душі людини [Феофан Затворник 1890, 382]. Сумління, за вченням ісихазму, має кожна жива людина – різняться тільки ступені його функціональності в кожній людині (від чистого до скам’янілого стану). Сумління є завжди єдністю вияву волі, почуттів та розуму – є їх класичним інтегративним виявом, а єдальна функція є принциповою властивістю свідомості. У стані свідомості як раціонального знання про свій стан та стан оточення (так свідомість трактується у філософсько-науковій західній традиції) відсутній вольовий початок. Сумління ж завжди є імперативним (до самоактуалізації особистості), інтенційним станом – а саме інтенційність ми визначили теж як визначальну характеристику свідомості. Сумління також завжди торкається почуттів (моральне переживання), а не тільки сприйняття власної ситуації. У такому ракурсі сумління є енергійним, бо має енергію волі й почуттів. Ну і звісно, сумління завжди є усвідомленням певної інформації – у сумлінні завжди задіяний розум (моральна свідомість).

Співвідношення понять «сумління» й «серце» є найбільш складним для дефініції. Етимологічно термін «сумління» належить до античної традиції, і, як вказує Р. Апресян, вперше зустрічається у Демокріта [Апресян 2001, 449 – 451] у значенні усвідомлення скоєного злочину. За свідченням архімандрита Платона (Ігумнова) [Платон (Ігумнов)], сумління у подальшій античній філософській та повсякденній традиції набуло дещо ширшого значення моральної оцінки власних вчинків і у такому значенні увійшло до Нового Завіту. Починаючи з «Септуагінти», поняттям «сумління» перекладається юдейське «серце» у значенні внутрішньої людини (Єкл. 10 : 20; Прем. 17:10). Апостол Павло також використовує «сумління» як відповідник «серця», перекладаючи вітхозавітне вчення про серце у контекст моральних категорій еліністичного універсуму.

Ми вважаємо, що саме у паулініанській традиції розійшлися тлумачення сумління філософської (що продовжувала інтерсуб’єктивний дискурс сумління) й релігійної традиції, бо Павло не тільки інтегрував у цьому понятті юдейську термінологію серця (відмежувавшись цим поняттям від юдаїзму, де серце виражало моральний стан юридичного двостороннього обов’язку Бога й людини по відношенню до максим декалогу) й еліністичний дискурс (відмежувавшись від суто соціальної характеристики свідомості), а й надав сумлінню новозавітний сенс. Павлова категорія сумління виражає центральну ідею християнського благовістя про рятування вірою, любов’ю та дією

Святого Духа у житті окремої людини, орієнтує людину на досягнення досконалості. Сумління у Павла представляє нову свідомість людини, що живе за христовими заповідями. Як поняття душі у Новому Завіті поєднало грецький розум з емоційністю й волевільністю юдаїзму, так і поняття сумління стало інтегративним та принципово новим баченням відродженого існування людини у єдності з Богом, теоантропологічною реальністю.

У патристичній літературі наявне змішання понять та функцій розуму й серця. І. Влахос [Влахос 2004] та А. Позов [Позов 1966] навіть вказують, що неможливо остаточно розмежувати ці поняття у контексті вчення отців. Ми вважаємо, що джерелом такого змішання понять є накладання юдейської, античної та вже специфічно християнської термінології. У контексті юдаїзму йшлося про фізичне серце як джерело почуттів та волі. Античні автори розробляли поняття розуму у контексті містики просвітлення. У контексті ісихастської термінології йдеться про духовне серце, яке інтегрує розум як одну з сил душі. Розум у вченні отців перевершує серце у юдейському розумінні (фізичне), бо він є ієрархічно найвищою силою душі у класифікації Г. Палами. Але розум вбирається у поняття серця духовного як енергія у сутність.

Отже, свідомість у ісихазмі є принципово етичною структурою, що визначає весь внутрішній устрій особистості у єдності й співвіднесеності з Богом. Патристична традиція підкреслює універсальність сумління та його фундаментальний характер для людського життя. Сам Григорій Палама набагато частіше використовує біблійне поняття «серце», що дозволило Б. Вишеславцеву говорити про серце як про центр свідомості. Але центр – ще не сама свідомість. Частота використання поняття «серце» пов'язана з необхідністю посилення на давні богословські авторитети у полеміці. Г. Палама вживає безпосередньо поняття «сумління» у значенні: докори сумління [Григорій Палама 1996, *I*. 2. 3], досконале знання, свідчення сумління, вся людина у сумлінні [Григорій Палама 1996, *II*. *I*. 8], повнота свідомості, пізнання Бога [Григорій Палама 1996, *II*. *I*. 15]. Отже, для Г. Палами сумління є повнотою свідомості, тобто найдосконалішим її проявом, сутністю свідомості.

У сучасному православному богослов'ї совість трактується як вираження усього морально-психологічного функціонування особистості, а не як окрема її здатність [Митрополит Филарет (Вознесенский)]. Вченням про сумління у православ'ї займається дисципліна «моральне богослов'я». Моральне богослов'я розробляє шкалу оцінок людських вчинків по відношенню до людей та Божества у співвіднесенні зі вчинками Христа, який, за вченням церкви, актами втілення й воскресіння явив найглибшу й фундаментальну основу сутності людини. Моральне богослов'я розглядає сумління як складову у структурі моральної свідомості [Митрополит Филарет (Вознесенский)]. Формами моральної свідомості називаються сором, сумління, обов'язок, відповідаль-

ність та воздаяння. Але таке тлумачення сумління суперечить ісихастському й патристичному розумінню сумління (бо «голос Божий» у християнстві за визначенням ієрархічно вище, ніж будь-який людський колективний норов або звичай). Ми вважаємо, що у контексті сучасної неопатристичної синтези, що орієнтується на паламітське богослов'я, православній церкві доцільно буде скоректувати своє вчення про сумління й моральну свідомість.

Підсумково, ми вважаємо, що саме поняття сумління у паламітському ісихазмі є більш точним еквівалентом сучасному філософському й науковому поняттю «свідомість», ніж «серце». Згідно з ісихазмом, сумління породжується у серці як у певному субстраті. Містичне серце є в ісихазмі скоріше органом свідомості та осередком несвідомого, душа – «оболонкою», втіленням серця (як трактував Ориген) у якості індивідуальної свідомості, дух – джерелом свідомості, надсвідомістю, колективною й божественною свідомістю. Серце ж є еквівалентом поняттю душі.

Західна сцієнтична традиція трактує сумління як складову, різновид свідомості – як моральну свідомість. Але ісихастське вчення, навпаки, трактує сумління як більше за стандартну для свідомості орієнтацію по горизонталі (приватна раціональна свідомість та прояв колективної свідомості), додає у розуміння свідомості вертикаль (людина – Бог) і продовжує горизонталь з соціуму на весь явлений універсум. Православна концепція стверджує, що всі люди мають єдину, одну природу і багато іпостасей, які здатні самореалізуватися, воіпостазуватися лише завдяки усвідомленню, пережиттю власної причетності до «тіла Христа», тілесності усього явленого світу (а не тільки людства) й Бога. Ісихазм стверджує, що відпадиння від Бога є смертю для людини й соціуму, і свідомість у сцієнтичному її варіанті є мертвим механізмом. «Вість» та «знання» є тотожними за сенсом. Недарма у православному богослов'ї поняття «свідомість» вживається здебільшого у словосполученні «моральна свідомість», щоб підкреслити вкоріненість свідомості у трансцендентній реальності і вбачати у ній певну синестезію – бо мораль поєднує знання, почуття й волю. Сучасна секуляризація поняття свідомості є причиною світоглядної кризи постмодерного суспільства.

Сучасна філософія теж трактує сумління як складову моральної свідомості. Як зазначав Г. Флоровський, православне богослов'я переживало багатовікову псевдоморфозу, і ми вважаємо, що вчення про підпорядкованість сумління моральній свідомості у системі морального богослов'я є ще одним наслідком цієї псевдоморфози у православ'ї.

Тобто, за трактуванням ісихазму, свідомість є живою й колективною за самою своєю природою, тому й формалізація її є нездійсненною. Ісихазм виокремлює ієрархічні ступіні – глибину – організації й існування свідомості, в залежності від реалізації духовного знання кожною істотою (твариною, рос-

линою, навіть стихією). У гносеології ісіхазму можна виокремити поняття про неживу свідомість-субстрат (фізичне серце) та живу свідомість-істоту (лик) – від пошкодженого стану, з затемненим образом Бога, до надсвідомості (дух).

Загальний висновок, який є результатом нашого дослідження розуміння свідомості у ісіхазмі, є таким: існування свідомості у власній природі не може бути пізнано доти, доки філософська парадигма сприймає пізнання як специфічно розумову справу. Саме життя, у термінах ісіхазму, можна охарактеризувати як існування, сутністю якого є знання, тобто життя є свідомістю. Фундаментальні розмірності усвідомлення у ісіхазмі є загальними для всіх відчуваючих істот.

У сучасній філософії відкритість людини осмислюється як «ніщо», а інтенційність свідомості – як «викреслення суб'єкту», хоча свідомість має власну незмінну структуру, на яку потенційно орієнтована кожна людина. Свідомість у паламітському ісіхазмі є колективною, а її сутність не може бути формалізована, «вписана» в жодну концептуальну систему. Проте досліджувати свідомість і методи традиційних релігій роботи з нею потрібно постійно, бо пізнання свідомості дорівнює пізнанню *Себе*, а це становить сутність поклонання людини...

ЛІТЕРАТУРА

- Апресян Р. Г.* Этика // Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001.
- Влахос Ирофей, митрополит.* Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. См.: http://www.krotov.info/libr_min/v/veber/vlahos02.html/
- Вышеславцев Б. П.* Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии (1990). № 1. С. 379 – 415.
- Григорий Палама, св.* Триады в защиту священно-безмолствующих. М.: Канон, 1996. См.: http://www.agnuz.info/library/books/palama_mol/
- Дубровіна К. О.* «Філософія серця» в українській культурній традиції // Мультиверсум. Філософський альманах. К.: Центр духовної культури, 2006. № 52. См.: http://filosof.com.ua/Jornel/M_52/Dubrovina.htm/
- Иоанн Синайский, св.* Лестница. М., 1991. См.: <http://psylib.org.ua/books/ioanles/index.htm/>
- Академічне релігієзнавство. Под ред. А. М. Колодного. К.: Світ знань, 2000.
- Митрополит Филарет (Вознесенский).* Конспект по нравственному богословию. См.: <http://npravbogoslavie.orthodoxy.ru/filaret.htm/>
- Платон (Игуменов).* Совесть. См.: http://www.holytrinitymission.org/books/russian/npravstvennoe_bogoslovie_platon.htm/
- Позов А.* Основы древне-церковной антропологии: В 2 т. Т. II. Апокатастасис. Мадрид, 1966. См.: <http://www.katakomb.ru/6/Pozov.html/>
- Поляков Е. С.* Начала символики. См.: <http://www.iscariot.ru/book1/03symbol.html/>

Соколова О. О., Мозговий Л. І. Порівняльна характеристика розуміння свідомості в класичній йозі (за «Йога-сутрами» Патанджалі) та в ісихазмі (паламітського синтезу) // Антропологічні виміри езотеричної філософії. Слов'янськ, 2005. С. 185 – 249.

Ульянов О. Традиции исихастов. См.: <http://www.religare.ru/article25745.htm/>

Феофан Затворник. Толкование Послания святого Апостола Павла к римлянам. М., 1890.

Философия сознания: история и современность. Мат. научн. конф., посвящ. памяти проф. МГУ А. Ф. Грязнова. М.: Современные тетради, 2003. См.: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/19548/>

Хант Г. О природе сознания: с когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения. М.: АСТ и др., 2004.

Хоружий С. Исихастские штудии сегодня: проблемы и перспективы. М., 2005. См.: <http://www.religare.ru/article25745.htm/>

Хоружий С. К антропологической модели третьего тысячелетия. М., 2006. См.: <http://www.wco.ru/biblio/>

О. А. Ярош (Київ)

РОЗВИТОК ВЧЕННЯ ПРО «ЛАТА'ІФ» У СУФІЗМІ

Дана розвідка присвячена дослідженню еволюції розуміння лата'іф у суфізмі. *Лата'іф* (одн. *латіфа*, з арабської дослівно – «тонкощі») – це, згідно із суфійською антропологією, елементи духовної природи людини – своєрідні «духовні органи», засоби містичного сприйняття і реалізації.

Ця тема є однією з найбільш цікавих для дослідника суфізму, адже концепція лата'іф відігравала визначну роль як у теоретичному, так і у практичному суфізмі. Вчення про лата'іф тісно зв'язане із космологією і метафізикою, профетологією і антропологією, духовними практиками, зокрема такими, як *зекр* (теомнемія) і *муракаба* (споглядання).

В даному дослідженні ми розглянемо основні тенденції розуміння лата'іф у суфізмі: від теорій Наджм ад-Діна Кубра і Ала ад-Даула Семнані до сучасного розуміння лата'іф в різних гілках тарікату *накшбандія*, зокрема в Південній Азії. Ми також спробуємо проаналізувати зв'язок між теорією і духовною практикою.

Перш за все, слід зазначити, що ми свідомо обмежуємо власне дослідження виключно суфійською традицією, уникаючи паралелей з іншими духовними вченнями, яким б очевидними вони не були. Очевидно, що подібні паралелі, зокрема з концепцією *чакра-від'я* в індуїзмі, мають під собою неабияке підґрунтя, зокрема це стосується взаємозв'язків між теорією і практикою

індійського суфізму та іншими релігіями Індостану. Тут ми маємо такі цікаві феномени, як синкретична школа в Кампурі. Одначе, у випадку нашого дослідження, обмеженого рамками статті, компаративістика неодмінно призведе до профанації предмету. Тому всі, хто цікавиться порівняльними розвідками, можуть звернутися до праць Артура Бюхлера, Тома Данхарта та Карла Ернста [Buehler 1998; Dahnhardt 2002; Ernst 2005].

Хочу звернути увагу на те, що лата'їф також не слід плутати із іншим поширеним суфійським технічним терміном *макамат* – стоянками, тобто ступенями духовного розвитку людини, адже у деяких суфійських авторів класифікація макамів співпадає з назвами латіфа [Нурбахш 2004]. Класичний суфійський автор Алі аль-Худжвірі дає наступне визначення макаму: «Стоянка *макам* означає «перебування» або знаходження людини на шляху до Бога і виконання нею зобов'язань, що відповідають даній «стоянці» доти, доки вона не засвоїть її досконалість настільки повно, наскільки це під силу людині. ... «“Стоянка” визначає духовний шлях шукаючого, його просування завдяки його власним зусиллям та ступінь перед Богом, що відповідає його гідності» [Худжвири 2004, 180]. Проте, на відміну від *макамат*, лата'їф традиційно розуміються не як етапи духовного розвитку, а як засоби, активізація яких уможливорює духовну подорож, яка веде до досягнення того чи іншого макаму.

Серед дослідників прийнято вважати, що у витоків концепції лата'їф знаходилися видатний представник середньоазійської школи суфізму Наджм ад-Дін Кубра (540/1145 – 617/1220), засновник-епонім тарікату *кубравія* та його послідовники Нур ад-Дін Ісфahanі (639/1242 – 717/1317), відомий гностик Наджм ад-Дін Разі (пом. 644/1256), автор концепції внутрішніх чуттів (*хавас батіні*), та особливо Ала ад-Даула Семнані (пом. 736/1336). Саме завдяки останньому ця концепція набула завершеної форми.

В основу концепції лата'їф покладена ідея про кореляцію між мікрокосмом – *алям ас-сагір* і макрокосмом – *алам аль-кабір*. Ця концепцію було розвинено іншим видатним представником тарікату *кубравія* Азіз ад-Діном Насафі (XIII ст.). Серед його основних праць — «Книга про Людину Досконалу» («Кітаб аль-інсан аль-каміл»), «Відкриття істин» («Кашф аль-хакаїк»), «Вершки істин» («Зубдат аль-хакаїк»), «Кінцева мета» («Максад-і акса»). Відомий дослідник ісламської філософії А. Корбен підкреслює, що містичні спекуляції школи *кубравія* є частиною метафізики світла, пов'язаної перш за все із ілюмінаціонізмом (*ішрак*) Сухраварді [Corbin 1994].

Наріжним каменем учення Наджмоддіна Кубри було твердження, що все суще в макрокосмі, який він називає «великою людиною» (*аль-інсан аль-кабір*), існує також всередині кожної людини. Сутністю Всесвіту є світло, частину якого містить в собі кожна людина. Кожен є мікрокосмом — «малою людиною» (*аль-інсан аль-сагір*). Всі основні реалії проявленого буття

перебувають всередині душі людини. Якби цього не було, то не існувало б можливості пізнання-гнозису [Waley 1989, 84].

У трактаті «Вершки істини» («Зубдат аль-хакаїк») Насафі пише: «Знай, що, на думку одних, деякі люди мають чотири духи — дух рослинний, дух тваринний, дух душевний і дух людський; інші ж з людей володіють п'ятьма духами: духом рослинним, духом тваринним, духом душевним, духом людським і духом священним. І, кажуть, що дух людський і дух священний від вищого, горнього світу і з роду небесних ангелів, а дух рослинний, дух тваринний і дух душевний від нижчого світу... Кожен із цих п'яти духів є субстанцією, вони відмінні один від одного й існують окремо. Тіло схоже на світильник, дух рослинний подібний до чашки, дух тваринний подібний до гноту, дух душевний подібний до олії, дух людський подібний до світла, а дух священний — це „світло у світі”. Інші ж кажуть, що у кожної людини тільки один дух, але цей дух має рівні і на кожному рівні має якесь ім'я. Через те, що імен багато, люди думають, що багато і духів, але це не так. Дух один, і тіло також одне, але тіло має рівні і на кожному рівні має якесь ім'я, і дух також має рівні і в кожній мірі має якесь ім'я, тіло [відповідає] духу, і дух [відповідає] тілу» [Шукуров 1989, 65].

В цьому ж самому трактаті Насафі пише, що згідно із вченням людей, котрі дотримуються засади єдності, тобто послідовників концепції Ібн-Арабі, внутрішньою (*батін*) сутністю Всесвіту є світло, а всі речі є «дверцятами», через які це єдине у всіх своїх проявах світло явить себе [Шукуров 1989, 54]. Процес розвитку базується на актуалізації, виявленні цього аспекту дійсності. Унікальність духу людини полягає у тому, що цей рівень розвитку, явлення чистого незатьмареного світла, притаманний виключно людині. Тут ми знову маємо справу із впливом на погляди Насафі традиційної іранської метафізики світла, згідно з якою, Досконала Людина — це Людина Світла (*шахс нурані*).

Розвиваючи ці ідеї, Семнані говорить про співвідношення між горизонтальним, історичним часом — *заман афакі* і психологічним часом — *заман анфосі*. Сім лата'їф — духовних органів — співвідносяться із сімома історичними пророками, віддзеркалюючи їхні якості, а також із сімома значеннями Корану. Іранський дослідник Насруллах Пурджаваді говорить про те, що у традиції центральноазійського суфізму термін латіфа використовувався у значенні поетичного тафсиру аятів Корану, який включався у традиційні п'ятничні проповіді — *хутба* [Пурджаваді 2001, 77 – 94]. Загалом концепція тонкощів коранічних сенсів пов'язана із ім'ям шостого імама Джафара ас-Садики [Шиммель 1999, 40].

У своєму тафсирі Корану Семнані намагається відкрити сім сенсів Корану і зв'язати їх з відповідними лата'їф [Corbin 1994, 122 – 123]. Духовний екзегезис Корану — *та'віль* — полягає у «поверненні до джерела», переживанні

сенси Священної Книги, концентруючись на окремих латіфа відповідно до того, який пророк згадується. Сім лата'іф також співвідносяться із сімома кольорами трансформації божественного *Нур*, світла теофанії. Візуалізація того чи іншого кольору інформує містика про його внутрішній стан.

Загалом духовна топологія у викладі Семнані виглядає наступним чином [Corbin 1994, 124 – 125]:

1. Латіфа *калабія*.

Належить до тіла, латіфа «взірця», дає початок духу. Співвідноситься з Адамом, тому що знаменує початок процесу духовного народження. Її колір чорний або темно-сірий, оскільки вона найближча до світу матерії.

2. Латіфа *нафсія*.

Латіфа чуттєвої душі. Вона є місцем страстей, емоцій, вітальних процесів. Співвідноситься із Нухом, адже подібно до того, як він поборов ворожість свого народу, містик має побороти власні страсті. Колір – голубий.

3. Латіфа *кальб*.

Латіфа серця, латіфа духовного зародку, в якій сховане духовне «Я». Вона співвідноситься з Ібрагімом, отцем єдинобожників. Колір – червоний.

4. Латіфа *серрія*.

Латіфа таємниці, місце «духовної комунікації». Вона співвідноситься із Мусою, який, як відомо, удостоївся безпосередньої «розмови» із Богом. Колір – білий.

5. Латіфа *рухія*.

Латіфа духу, божественного намісництва. Вона співвідноситься з Даудом – царем Ізраїлю, її колір жовтий.

6. Латіфа *хафі*.

Латіфа сокровенного, центр божественного натхнення – *ільхам*. Співвідноситься із Ісою, колір – сяючий чорний (*асвад нурані*).

7. Латіфа *Хакк*.

Латіфа Істини, божественний центр буття, «печатка досконалості», яка співвідноситься з Мухаммадом. Знаменує завершення процесу духовного народження. Колір – смарагдово-зелений.

Семнані наголошував на тому, що духовні практики становлять для адептів небезпеку доти, допоки вони не народилися духовно, про що символізує візуалізація смарагдово-зеленого кольору.

Слід зазначити, що пізніші суфійські типології загалом наслідують схему Семнані, хоча можуть значно відрізнятись щодо черговості, розташування та кольорів окремих лата'іф.

Як свідчить Артур Бюхлер, концепція лата'іф, що набула значного поширення в тарікаті накшбандія, була запозичена від Семнані і була відома ще *хваджі* Мухаммаду Парса (пом. в 822/1419) [Buehler 1998, 108]. Тому не мож-

на казати, що накшбандійськи шейхи, які прийшли разом з Бабуром в Індію, запозичили свої практики від йогинів.

Подальший розвиток вчення про лата'іф на індійському субконтиненті пов'язаний головним чином із ім'ям Ахмада Фарукі Сірхінді (Імама Раббані) (971/1564 – 1034/1624). Завдяки своїй винятковій вченості і духовним якостям він отримав почесний титул «Муджаддід другого тисячоліття» (*Муджаддід-і алф-і сані*), тобто той, хто оновлює віровчення у другому тисячолітті хіджри. Він дав початок новій гілці тарікату накшбандія – *муджаддідія*, яка набула поширення не тільки в Індостані, а й в інших частинах ісламського світу. Відгалудження *муджаддідія* – *халідія* і *хусейнія* згодом поширилися у Центральній Азії, Османській імперії та Поволжі.

Згідно із вченням Ахмада Сірхінді людина складається з десяти латіфа, перші чотири з яких відносяться до світу творіння (*алям аль-хальк*) – вогонь, повітря, вода, земля, які формують тіло. Ці лата'іф співвідносяться із латіфа калабія у системі Семнані. Решта шість – *кальб*, *рух*, *серр*, *хафі*, *ахфа*, *нафс* – належать до світу повеління (*алям аль-амр*) і є духовними органами. У своєму трактаті «Мабда ва маад» («Початок і повернення») Ахмад Сірхінді розглядає зв'язок між лата'іф, а також станами (*халь*), які переживає адепт, і стоянками (макам), які він осягає. Коли містичний стан охоплює одну з лата'іф, буття дервіша забарвлюється в колір цієї латіфа. Після цього цей містичний стан може охопити іншу латіфа. «Після того, як містичний стан охопить всі лата'іф, дервіш переходить від містичного стану (*халь*) до стоянки (макаму)», писав Ахмад Сірхінді [Sirhindi 2002, 40 – 41].

Ідеї Ахмада Сірхінді було покладено в основу теорії та практики тарікату накшбандія-муджаддідія, хоча вони й зазнали певної модифікації. Серед накшбандійських авторів існують різні схеми розташування лата'іф: *кальб* під лівим соском, *рух* під правим, *нафс* над пупком, *серр* в середині груді, *хафі* посередині лоба, *ахфа* на тім'ї [Ernst 2005, 17]. Інші змальовують лінійну схему розташування лата'іф: *нафс* знаходиться під пупком, а *кальб*, *серр*, *ахфа*, *хафі*, *рух* розташовані зліва направо [Субхан 2005, 46 – 47].

Сучасні адепти тарікату накшбандія-муджаддідія загалом дотримуються викладеної вище схеми. Так, у пакістанській гілці накшбандія-муджаддідія, поширеної у прикордонній із Афганістаном території племен, прийнято наступну схему:

1. Латіфа *кальб*.

Розташована під лівим соском, пов'язана із сферою божественних дій та пророком Адамом. Колір жовтий.

2. Латіфа *рух*.

Розташована під правим соском, пов'язана із сферою позитивних атрибутів та пророками Ібрагімом та Нухом. Колір червоний.

3. Латіфа серр.

Розташована над лівим соском, пов'язана із сферою сутнісних атрибутів та пророком Мусою. Колір білий.

4. Латіфа хафі.

Розташована навпроти серр. Пов'язана із сферою негативних атрибутів та пророком Ісою. Колір чорний.

5. Латіфа ахфа.

Розташована посередині груді, пов'язана із сферою божественної Сутності та пророком Мухаммадом. Колір зелений.

6. Латіфа нафс.

Розташована посередині лоба. Співвідноситься з вітальною душею.

7. Латіфа калаб.

Розташована на тім'ї. Співвідноситься з фізичним тілом [Lizzio].

Для порівняння звернемося до іншої гілки накшбандія-муджаддія-хусейнія, поширеної в Центральній Азії. Бахтіяр Бабаджанов, який вивчав ритуальну практику тарікату в Узбекистані, свідчить, що традиційна для накшбандія система лата'іф зазнала певної модифікації. Перша група лата'іф – «очищаючі» (*мусаффі*) – кальб, рух, серр і хафі – розташовані традиційно у лівій та правій половинах груді. Наступна група лата'іф – «вивищуючі» (*мута'алля*) – розташовані вертикально: малі над пупком, акфа в середині груді і султан аль-азкар на перенісці. Концентрація на цих останніх лата'іф є доступною лише для досвідчених adeptів. У процесі концентрації на латіфа султан аль-азкар adept переживає стан *фана фа-расул* (розчинення у світлі Пророка) [Бабаджанов 2001, 350 – 351].

Підсумовуючи викладене вище, слід зазначити що, по-перше, якщо у Семнані лата'іф виступали як органи духовного сприйняття коранічних сенсів, то в накшбандійській традиції вони головним чином перетворюються на центри сприйняття еманцій божественного світла – *файз* за посередництвом шейха. По-друге, враховуючи той факт, що в суфійській традиції існує різноманіття поглядів щодо послідовності, розташування та кольорів окремих латіфа, можна стверджувати, що вони не пов'язані безпосередньо з містичною психофізіологією, як це має місце, зокрема, у йогінів, винятком є хіба що латіфа кальб. Радше, лата'іф мають здебільшого інструментальний характер і виступають як засоби духовної трансформації, актуалізації духовної природи людини – *рух*, яка не має просторової локалізації.

ЛІТЕРАТУРА

Бабаджанов М. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. С. 331 – 354.

- Нурбахи Д.* Психология суфизма. М.: Амрита-Русь, 2004.
- Пурджавади Н.* Коранические изящества на собраниях Сайф ад-Дина Бахарзи // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. С. 77 – 94.
- Субхан Дж.* Суфизм. Его святыне и святыни. СПб: Диля, 2005.
- Худжвири А.* Раскрытие скрытого за завесой. М.: Единство, 2004.
- Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М.: Алетейя, 1999.
- Шукуров М.* Азиз Ад-Дин Насафи и его трактат «Зубдат ал-хакаиқ» // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 35 – 79.
- Buehler A.* Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of Mediating Sufi Shaykh. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.
- Corbin H.* The Man of Light in Iranian Sufism. New Lebanon, 1994.
- Dahnhardt T.* Change and Continuity in Indian Sufism: A Naqshbandi-mujaddidi Branch in the Hindu Environment. Delhi: DK Printworld, 2002.
- Ernst C.* Situating Sufism and Yoga // Journal of the Royal Asiatic Society (2005). 15:1. Series 3. P. 15 – 43.
- Lizzio K.* Ritual and Charisma in Naqshbandi Sufi Mysticism // Anpere: e-journal for the study anthropology of religion. См.: <http://www.anpere.net/eng/>
- Sirhindi A.* Mabda wa Maad. Irshad Alam, 2002.
- Waley M. I.* Najm al-Din Kubra and Central Asian School of Sufism (The Kubrawiyyah) // Islamic Spirituality: Manifestations. L., New York, 1989. P. 80 – 105.

МИСТИЦИЗМ И ЭЗОТЕРИЗМ: ИСТОРИКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

А. Ю. Сурина (Николаев)

АНТРОПОКОСМИЗМ МАСОНСКОГО СИМВОЛИЗМА

Камень, имеющий искривления,
не кладут в стену.

Древнеперсидская мудрость

Появление ордена масонов, или свободных каменщиков, традиционно относится к средним векам, когда в Западной Европе процветала готика. Строительство огромных храмов, дворцов и иных сооружений, которые до сих пор составляют предмет архитектурной гордости Западной Европы, поражают непревзойденной красотой техники и выдержанностью стиля. «Каменщики» образовали прочную тайную организацию, в которую принимались лишь прошедшие известный строительный стаж и постигшие тайны строительного искусства [Клизовский 1990, 3]. Постепенно сформировались ритуалы приема в организацию с определенной иерархией степеней посвящения, собственной символикой и уставом. Первоначально Орден масонов создавался для помощи братьям по строительству, без различия веры и национальности. Но позднее к ним стали примыкать люди разных сословий и званий, ищущие свободы мысли и веры, бегущие от свирепости официальной церкви, нетерпимости и косного догматизма средневековья. Постепенно Орден отошел от практической строительной деятельности и стал «спекулятивным», ориентированным больше на «теорию», чем на «практику». Вернее, под практикой стало пониматься строительство «внутреннее», работа личности над собой, нравственное совершенствование членов Ордена, а степени посвящения стали отражать уровень духовного развития и совершенства каждого отдельного «брата». «Сестер», то есть женщин, в Ордене изначально не было, и нет до сих пор, это одно из правил масонской Конституции. При вступлении в масонский Орден «неофиту» излагалась определенная картина мироздания и объяснялись значения масонских символов, соответствующих излагаемой картине мира.

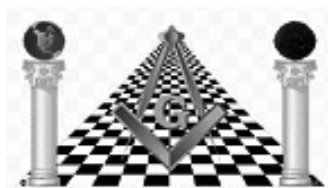
Задачей данной статьи является попытка выявления связей масонской космологии с древней мифологической картиной мира, базирующейся на классических архетипических мифологемах.

Под классическими архетипическими мифологемами автор данной статьи понимает мифологические сюжеты, повторяющиеся в мировой мифологии с инвариантным постоянством. К архетипическим космогоническим и космологическим мифологемам, которые символически присутствуют в масонской картине мира, можно отнести следующие: хаос – космос, небо – земля (их взаимодействие), мировое древо (гора), мировые стихии, великая жертва [Мифы народов мира 1997, 579, 398, 466]. Кроме того, масонской картине мира присущи черты антропокосмизма, характерные для мифологической картины мира, а именно:

- представление о целостности (холистичности) универсума;
- представление о единстве и тождественности космоса и человека, соответственно макрокосма и микрокосма.
- восприятие нравственного совершенствования человека как способа достижения гармонического взаимодействия между миром и человеком, макро- и микрокосмосом [Сагатовский 2004].

Рассмотрим основные масонские символы и то, как именно они отражают данные идеи¹.

1. Собственно сама *масонская Ложь*, как первичная ячейка социальной структуры всего Ордена, являет собой символический прообраз как вселенной – макрокосма, так и человека – микрокосма.



На данном рисунке колонны символизируют вход в Иерусалимский храм, если под храмом здесь понимать вход в саму Ложу и в «другую» жизнь. Северная колонна символизирует разрушение, первозданный Хаос; Южная – Космос, то есть созидание, упорядоченность, внутренне взаимосвязанную систему. Таким образом,

космологической картине мира масонов присущи мифологические представления о возникновении упорядоченного Космоса из первичного Хаоса и об их постоянном креативном противостоянии. Здесь можно вспомнить, что креативная роль хаоса является главным постулатом современной синергетики.

Вступление неопита в Ложу есть также творение космоса из хаоса на уровне микрокосма – человека. Если до вступления в Ложу принимаемый жил как «профан», то после перехода границы, указанной колоннами, все в его жизни должно измениться, его «личность» (юнговская «персона») должна умереть, а новая, духовная, очищенная личность – родиться. Масонский ритуал посвящения включает в себя предупреждение кандидату перед входом в храм: «Если ты держишься за человеческие отличия, уходи – здесь их нет».

¹ Рисунки с изображением масонских символов и элементы их описания взяты с официального сайта Великой Ложы России: <http://www.masons.ru/>

Нравственное совершенствование масона отождествляется здесь с творением упорядоченного внутреннего космоса на благо внешнего космоса, то есть ради служения миру.

2. За колоннами следует *мозаичный пол* с чередованием в шахматном порядке белых и черных клеток. Символизм чередования белого и черного несет в себе закон двойственности мира, по смыслу он тождествен даосскому знаку «инь-ян», взаимодействию мужского и женского начал (неба и земли), в западной философии – закону единства и борьбы противоположностей. Для человека как микрокосма чередование белого и черного говорит о том, что в области наших эмоций все уравнивается со строгой точностью, восприятие складывается по законам контраста.

3. Далее следует наиболее распространенная эмблема масонов: циркуль и наугольник. Здесь *циркуль* изображает небесный свод, а *наугольник* – землю. Земля – место, где человек выполняет свою работу, а Небо – это место, где чертит свой план «Великий Строитель Вселенной», под которым масоны подразумевают Бога мировых религий. Данная масонская эмблема напоминает иудейскую «Звезду Давида», в пересекающихся треугольниках которой скрыта та же символика взаимодействия мужского и женского начал. Однако корни этой символики уходят глубже – в древнюю мировую мифологию, в которой со священного брака между землей и небом начиналось творение космоса, первая мировая дихотомия между материей и духом, между плюсом и минусом. Поэтому, несмотря на еще один, на сей раз инженерно-технический смысл, привнесенный в этот символ масонами, он не вступает ни в малейшее противоречие с более древними трактовками данного мирового архетипа.



На уровне микрокосма взаимодействие между Небом и Землей проявляется в браке между мужчиной и женщиной, а также во взаимодействии «анимы» и «анимуса» в человеке в том смысле, как это понимал К. Г. Юнг. Кроме того, наугольник символизирует душу, циркуль – дух, пребывающий в этой душе. Взаимное положение циркуля и наугольника имеет для масона большое символическое значение. При открытии работ в первом градусе наугольник кладется поверх циркуля (материя еще преобладает над духом), при открытии работ во втором градусе один из концов циркуля освобождается (материя и дух уравниваются), при открытии работ в третьем градусе оба конца циркуля свободны (дух начинает превалировать над материей).

4. В центре эмблемы помещается *буква G*. Значение ее многогранно. Одно из значений – сокращение от слова «Геометр». Это слово используется масонами в качестве одного из названий верховного существа, Великого

Строителя Вселенной (В.: С.: В.:). Знак G является символом Божественного присутствия в каждой Ложе, а также в душе каждого масона.

5. Циркуль, совмещенный с наугольником, часто помещается на книге священного закона. *Книга священного закона* – это главная книга той религии, которую исповедуют присутствующие в собрании ложи братья. В случае если в ложе присутствуют братья различных вероисповеданий, на престоле располагается несколько книг. Чаще всего это



Библия, Коран и Тора. Книга священного закона олицетворяет волю В.: С.: В.: На ней масоны приносят все клятвы во время посвящений и торжеств. Если во время работ используется несколько книг, циркуль и наугольник открывается на священной книге той веры, к которой принадлежит большинство из присутствующих братьев.

6. Рядом с северной колонной (хаос), по левую сторону от алтаря, при открытии ритуальных работ ложи помещается *грубый камень*. Рядом с южной колонной (космос), справа от алтаря, помещается кубический *совершенный камень*, готовый к закладке при строительстве. Символы камня несут на себе ту же антропокосмическую нагрузку: обтесывая себя, свой дух, человек улучшает мир вокруг себя, то есть уничтожение хаоса в микрокосме способствует улучшению качества макрокосма. Обтесывание грубого камня удаляет с него шероховатости, неровности и приближает к идеальной форме, соответствующей его назначению.



На фото: грубый и совершенный камень из Музея Великой Ложы Израиля.

7. Для претворения в жизнь работы над собой ученику даются орудия каменщика – *резец* и *молот*. Резец символизирует законченную мысль, принятое решение, а молот – сильную волю, приводящую такую мысль в действие, то есть в данном случае строительные инструменты внешнего мира символизируют собой свойства человеческой психики – мышление и волю.



Резец указывает также на преимущества образования, благодаря которому человек постигает законы природы, а молот позволяет правильно использовать эти законы. Ударами молота камень «облагораживается» и становится пригодным для строительства, как внешнего, так и внутреннего, то есть камень в данном случае опять-таки символизирует и макро-, и микрокосм.

8. Следующие два масонских инструмента – *уровень* и *отвес* – используются для проверки правильности горизонтального и вертикального срезов камня. Это орудия Мастеров, помогающих неопитам работать с резцом и молотом.

Уровень – это орудие Первого стража Ложы, второго офицера по старшинству после Досточтимого мастера Ложы. Уровень также – символ Равенства между людьми. При этом Равенство отнюдь не является основополагающим принципом мирового регулярного масонства. Здесь присутствует понимание того, что у каждого человека свои таланты и способности, у каждого свои цели в жизни и взгляды, у каждого свой путь – в этом люди не равны. Равенство у масонов означает единство масонских законов для всех братьев, независимо от социального положения, цвета кожи, вероисповедания и т. д.

Отвес для масона является символом Истины, но не как абстрактного логического понятия, а истины как правоты слов и дел, то есть действенной живой истины, во имя отстаивания которой поднимались восстания, во имя которой люди горели на кострах инквизиции. Отвес символизирует честность в помыслах и делах и является одним из подвижных сокровищ Вольного Каменщика.

9. Важнейший символ масонского храма – всевидящее око, или *Лучезарная Дельта*. Лучезарная Дельта обычно располагается в восточной части храма, а по обеим сторонам ее находятся Солнце (ближе к югу) и Луна (ближе к северу). В данном случае Солнце и Луна символизируют сознательную и бессознательную стороны человеческой психики (микрокосма), которые соотносятся с космосом (югом) и хаосом (севером) макрокосма. Лучезарная Дельта имеет форму треугольника с оком внутри – знаком просвещенности или принципа высшего сознания, иначе говоря, это – всевидящее око В:. С:. В:.. Лучезарная Дельта понимается как математическая точка, не имеющая размеров, но находящаяся повсюду и заполняющая собой безграничность пространства (Лайя-точка в теософии). Она также символизирует сознание и внимание, которое нисходит из самых высших планов от В:. С:. В:. к каждому из братьев, а также внимание, которое каждый брат должен проявлять по отношению к миру. Лучезарная Дельта напоминает о том, что у каждого масона есть его собственная масонская звезда, которая светит ему в трудах и направляет в поисках.



Лучезарная Дельта – главный масонский символ первого градуса, степени ученика. Поскольку масоны принимали деятельное участие в установлении независимости США, до сих пор на купюре в 1 доллар зафиксированы масонские символы Лучезарной Дельты и пирамиды.

10. Одним из символов масонской космологии является *лестница* или *пирамида*, которая отражает представление о существовании многих уровней и планов в Универсуме, характеризующихся различной плотностью материи. Все эти планы и подпланы связаны между собой, образуя своего рода



лестницу, состоящую из множества ступеней – ярусов, ведущих к В:. С:. В:.. В Библии смысл данного символа раскрывается в легенде о «лестнице Иакова». В несколько ином виде – в виде мифологемы о Мировом Древе или Мировой Горе – подобные взгляды на строение вселенной присутствуют в мифах многих народов. Представления о корнях дерева (подножии горы) как о некоем нижнем мире, стволе дерева как о земном мире, а

верхушке дерева (горы) как о небесном мире характерны для всей архаичной космологии, а позднее переходят и в космологию мировых религий. Таким образом, и в данном случае масонская символика является архетипической и несет на себе смысловую нагрузку классических мифологем. С философской точки зрения мифологемы масонской лестницы, мировой горы, древа, оси, мирового столба и т. д. являются символическим выражением закона «единства в многообразии». Но символ горы имеет значение и для человека как микрокосма. У. Уилмхерст говорит о законе Горы как о непрерывном внутреннем восхождении, которая должна совершать душа в течение жизни [Уилмхерст 2001, 148].

11. Масонский *передник (запон)*, в который облачается кандидат на вступление в Орден, является рабочей одеждой строителя, а также символизирует собой физическое (материальное) тело человека, обозначаемое в эзотерике числом 4 или четырехугольником. Форма четырехугольного передника несет в себе несколько смыслов:

- физическое тело состоит из 4-х элементов: земли, воды, воздуха, огня;
- весь человеческий организм представляет собой комплекс из 4-х тел: физического, эфирного, эмоционального и ментального;
- человеческая природа является четвертым царством после минерального, растительного и животного [Уилмхерст 2001, 123].

Существует также верхняя часть передника – треугольная, которая символизирует дух. Треугольник у передника может быть опущен вниз, может быть поднят вверх, в зависимости от степени духовного развития масона. Треугольник и четырехугольник в сумме дают семеричную духовно-

материальную структуру микрокосма человека, что соответствует семеричной структуре макрокосма. Подобные антропокосмические воззрения о соответствии семеричных структур макрокосма и микрокосма не представлены явно в экзотерической мифологии, но присутствуют в эзотерических концепциях теософии, антропософии, каббалистики, в религиозно-философских системах Дальнего Востока.

По мере духовного продвижения масона на изначально белый передник наносятся украшения – символы, фиксирующие уровни его духовного возрастания. На уровне мастера на переднике появляется тау-крест – молот мастера, он же молот Тора, бога-громовержца скандинавской мифологии, который является символом могущества и власти, прежде всего власти над собой [Уилмхерст 2001, 125]. Молот мастера означает, что обладатель данного символа полностью покорил три аспекта низшей природы – физический, эмоциональный и ментальный. Однако тем самым он принес себя в жертву миру, готовый служить ему, забыв о себе.

12. Мотив *жертвы*, присутствующий на уровне архетипа в мифологических представлениях многих народов, включен и в масонское мировидение: он представлен здесь легендой о Хираме Абиффе [Холл 1993, 267]. Искусный мастер, сын вдовы, Хирам Абифф, по одной версии, происходил из израильского колена Неффалимова, по другой – Данова. Он изготавливал медные и железные украшения для Соломонова Храма, важнейшими из которых были две колонны храмового портика (те самые Северную и Южную колонны, которые стали символизировать вход в масонскую Ложу). Масонские легенды окружают мастера Хирама ореолом полубожественной славы, называют его главным строителем и архитектором Храма Иерусалимского. Он был предательски убит тремя подмастерьями за отказ открыть пароль Мастера, открывавший перед ними возможность получать более высокую заработную плату.

Мифологема великой жертвы, на которую идут боги или культурные герои ради помощи человечеству, часто встречается в мифах разных народов и составляет группу так называемых мифов «об умирающих и воскресающих богах» и о «культурных героях». Особый акцент мотив жертвы получает в мировых религиях, наиболее силен он в христианстве.

Мэнли Холл указывает на то, что для инициированного строителя имя Хирам Абифф означает «Мой Отец, Универсальный Дух, единый в сущности, тройной в аспекте» [Холл 1993, 272]. Таким образом, убитый Мастер – это тип космического Мученика, распятого духа добра, умирающего Бога, мистерии которого празднуются по всему миру.

Кроме вышеперечисленных, к масонским символам, несущим в себе антропокосмические черты, можно отнести:

– «надстройку над краеугольным камнем» – строение, которое предстоит возвести масону над краеугольным камнем своей личности;

– «канат» – символ взаимосвязи семи тел человека, образ, присутствующий во многих мифах как нить судьбы;

– «ветер», понимаемый как поток божественных энергий, и некоторые другие символы.

Можно сделать вывод о том, что большинство эзотерических символов и образов, присутствующих в космологических представлениях масонов, опираются на архетипическую по своей природе основу, являющуюся общей для всего человечества в целом, независимо от национальных, расовых и других различий. Разные по форме выражения образы и смыслы несут в себе общее содержание инвариантных мифологем, присущих древним мифам разных народов, философско-религиозным учениям Дальнего Востока, космологическим представлениям розенкрейцеров, теософов, антропософов, каббалистов. Это подтверждает выводы некоторых украинских философов (Б. С. Крымский, С. М. Гатальская, М. Ю. Савельева и др.), базирующихся на традициях К. Г. Юнга и М. Элиаде, о том, что инвариантные архетипические мифологемы являются смысловым ядром общечеловеческих культурных традиций, формирующих константы духовной жизни. По мысли М. Элиаде, существование подобных констант дает возможность «жить в соответствии с моделью, с архетипом». К. Г. Юнг и М. Элиаде указывали также, что если такие константы приходят в упадок и забываются, культура деградирует и гибнет.

ЛИТЕРАТУРА

Клизовский А. И. Правда о масонстве. Рига: Виеда, 1990.

Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Большая Российская энциклопедия, 1997.

Сагатовский В. Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении: Курс лекций. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004.

Уилмхерст У. Л. Масонское посвящение. М.: Сфера, 2001.

Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, кабалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск: ВО «Наука», 1993.

ДІЯЛЬНІСТЬ КИЇВСЬКОГО ТОВАРИСТВА «РИЦАРІВ КРУГЛОГО СТОЛУ» У 1910-Х РОКАХ: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ

Кінець XIX століття та початок XX століття в країнах Європи відзначається хвилею так званого «окультного відродження», коли активізуються старі езотеричні організації та виникає величезна кількість нових найрізноманітніших містико-езотеричних рухів. Одним із зовнішніх проявів цих рухів було створення товариств, гуртків, організацій, часом досить розгалужених та впливових як, наприклад, Теософське товариство. Не стояв осторонь цього процесу і Київ, у якому на 1914 рік нараховувалося, принаймні, чотири організації такого плану. Цікавим є факт, що про деякі з цих організацій ми можемо дізнатися зі звичайного довідника «Адресна та довідкова книга «Весь Київ» за 1914 рік [Адресная и справочная книга «Весь Киев» 1914]. Варто зазначити, що у довіднику подано нумерацію стовпчиків, а не сторінок. Отже, на вулиці Велика Підвальна, 26, кв. 2 розміщувалося Київське відділення російського теософського товариства, прийом відвідувачів проводився з першої до другої години дня, представником товариства була Єлизавета Вільгельмівна Родзевич, секретарем Євдокія Сергіївна Сохновська [Адресная и справочная книга «Весь Киев» 1914, 730]. На вулиці Лютеранській, 8, майже в центрі міста, знаходився спиритичний гурток [Адресная и справочная книга «Весь Киев» 1914, 734], організатори якого не подали більш розширеної інформації про його діяльність до довідника. Видавався також щомісячний журнал «Вісник магнетизму» [Адресная и справочная книга «Весь Киев» 1914, 640]. Редактор-видавець цього журналу, З. С. Бісський, мав лікарську практику в Києві, лікував внутрішні та нервові хвороби, хвороби кровообігу, ревматизм та епілепсію [Адресная и справочная книга «Весь Киев» 1914, 675]. Редакція журналу знаходилася на вулиці Рейтарській 20, кв. 14, а сам видавець жив та приймав пацієнтів на вул. Прорізній, 30. З. С. Бісський також окремо видавав серію книг з магнетизму, нам відома одна з них – переклад книги Рейхенбаха «Одо-магнетичні листи» [Рейхенбах, 1913], у самому виданні вказано, що це дванадцята книга з серії. У 1913 році вийшло 12 номерів журналу «Рицар», друкованого органу товариства «Рицарів Круглого Столу», яке діяло в Києві під проводом Євгена Кузьміна. Саме розглядові діяльності «Рицарів Круглого Столу» і присвячено наше дослідження.

Ім'я Євгена Михайловича Кузьміна (1871 – 1942) відоме серед дослідників історії українського мистецтва, адже він є автором одного з перших досліджень про живопис та графіку Т. Г. Шевченка (1900), монографічних нарисів про Г. Нарбута (1927), О. Мурашка (1928). Провідний український художній

критик початку ХХ століття, Євген Кузьмін закінчив у 1893 року Київську рисувальну школу Миколи Мурашка. Працював оглядачем у київських газетах (наприклад, «Киевские вести») і журналах. У 1918 – 1925 рр. професор кафедри історії мистецтв Київського музично-драматичного інституту ім. М. В. Лисенка [Коваленко 2005, 573]. Також Євген Кузьмін був учасником Київського Релігійно-філософського товариства, до складу якого входили на 1914 рік Василь Екземплярський, Михайло Істомін, Василь Зеньковський, Олександр Прохасько, Микола Глокке, Олександр Закржевський, Олександр Істомін, Олександр Селіхановський, Микола Страдомський [Адресная и справочная книга «Весь Киев» 1914, 734]. Його участь в організації «Рицарів Круглого Столу», а також робота над виданням журналу «Рицар» зовсім не вивчена, маємо лише згадку про це у зазначеній роботі Г. Коваленка.

Журнал «Рицар» виходив щомісяця та був розрахований на молодіжну аудиторію. Редакція журналу знаходилася в квартирі Євгена Кузьміна за адресою: вул. Стрітенська 17, кв. 10, яку він орендував у господаря будинку, купця Рогінського [Адресная и справочная книга «Весь Киев» 1914, 140]. Цю квартиру та зовнішність Євгена Кузьміна виразно описав К. Паустовський в «Далеких годах»: «Редакция («Рыцаря») была на квартире Кузьмина... Пятнистый бульдог сидел на ковре и, пуская слюни, смотрел на меня большими глазами. Было душно. Пахло дымом ароматических свечей. Белые маски греческих богов и богинь висели на черных обоях. Повсюду высокими грудями лежали книги в пересохших кожанах переплетах. Я ждал. Потрескивали книги. Потом вошел Кузьмин. Очень высокий. Очень худой, с белыми пальцами. На них блестели серебряные перстни» [Паустовский 1957, 237].

Видавець проводив прийом у понеділок, середу та п'ятницю з 17.00 до 18.00. Передплатити журнал можна було у Києві в книжковому магазині «Труд» по вулиці Фундуклеєвській, 10, та в конторі редакції. Пізніше передплата приймалася в книжкових крамницях Карбасникова у Києві, Петербурзі та Варшаві.

Журнал «Рицар» видавався на кошти видавця та передплатників. Ціна на окремий номер була, як свідчать нарікання читачів, уміщені на сторінках журналу, досить висока і становила 10 копійок. Передплата на рік становила 1 крб., на півроку – 55 коп. У відповідь на зауваження щодо ціни, Євген Кузьмін також на сторінках журналу пише, що «Рицар» поставив собі за мету бути вільним від зовнішніх фінансових факторів у сподіванні, що ідейні його читачі не нарікатимуть на порівняну високу ціну, якою купується свобода бути вірним поставленим ідеалам у надії, що далі, за більшого кола читачів, тобто передплатників, з'явиться можливість, не входячи в компроміси, здійснити покращення [Рыцарь 1913, № 3, 12].

Журнал «Рицар» є поки що єдиним джерелом про товариство «Рицарів Круглого Столу». Особливо цікавою з точки зору вивчення статуту товариства є стаття «Сучасні Рицарі» Євгена Кузьміна [Рыцарь 1913, № 1, 3 – 8]. Цікаво, що автор починає свою розповідь про «Рицарів Круглого Столу» з історії та статуту скаутської організації, яку називає всесвітнім рицарським орденом. А потім вказує, що зовсім інший характер має організація «Рицарі Круглого Столу», заснована на честь легендарного короля-героя Артура. Автор порівнює короля Артура з князем Володимиром, стверджуючи, що Артур, як Володимир Красне Сонечко зі своїми богатирами, засідав з дванадцятьма рицарями за круглим столом, де кожен відчував себе рівним серед рівних. Євген Кузьмін називає характерною особливістю цієї організації те, що кожен Круглий Стіл складається з певної кількості осіб, а саме: з дванадцяти під головуванням «Рицаря», обраного серед дорослих. Учасниками Круглого Столу можуть бути і юнаки, і дівчата, яких розділено на декілька вікових груп: так звані кандидати, віком від 13 років, зрілості, віком з 15 років, та рицарі, посвячення в які відбувається з настанням повноліття, тобто у 21 рік.

Кожен Круглий Стіл, окрім втілення в життя загальних ідей рицарства, також має чітко визначену рицарем мету: допомога бідним, захист тварин, навчання неграмотних, влаштування розумних розваг для занедбаних дітей.

Основною ідеєю «Рицарів Круглого Столу» Євген Кузьмін визначає служіння Королю, тобто найвищій красі, втіленій в якійсь ідеальній особистості, яку кожен з учасників прагне наслідувати.

Девізом «Рицарів Круглого Столу» є: «сказати, зробити, бути». Євген Кузьмін пояснює цей девіз так: кожне досягнення можливе лише за умови, коли ясно висловити, що саме прагнеш досягнути, коли зробиш те, що скажеш і станеш тим, до чого прагнеш.

Кожен учасник був зобов'язаний щоденно зранку хоча б п'ять хвилин думати про прийняті на себе рицарські обов'язки та про найкращі засоби їхньої реалізації.

Євген Кузьмін також вказує, що діти з 7 років можуть наслідувати старших «рицарів» та об'єднуватися на гарній ідеї «Золотого ланцюга». Обов'язком «ланок» Золотого ланцюга є лише переписати та підписати заяву. Подамо її мовою оригіналу: «Я золотое звено Цепи Любви, которая обнимает мир; необходимо, чтоб я было крепко и блестяще. Я хочу стараться быть мягко-сердечным и добрым по отношению ко всему живому существу, охранять и защищать всех, кто слабее меня. И я буду стремиться к тому, чтоб иметь только чистые и прекрасные мысли, произносить только чистые и прекрасные слова, исполнять только чистые и прекрасные дела. Да будут все звенья Золотой Цепи блестящи и сильны. Обещаю быть верным этому обязательству и повторяю эти слова каждое утро при вставании» [Рыцарь 1913, № 1, 7].

Але організація «Рицарів Круглого Столу» на теренах Російської імперії, як вказує Євген Кузьмін, зазнала певних змін: вона отримала назву «Гуртка Красного Сонечка», та стала ланкою Золотого ланцюга. Учасників гуртка Євген Кузьмін називає «променями» та вказує, що кожен «промінь» повинен вранці читати пам'ятку та складати план на день, протягом дня потрібно також пригадувати про свою належність до гуртка, а ввечері знову прочитати пам'ятку та перевірити подумки минулий день. Наведемо пам'ятку «Гуртка Красного Сонечка» мовою оригіналу: «Я – луч “Красного Солнышка”, прежде всего обязуюсь никого не обманывать и никому не лгать, даже в мелочах; быть добрым, не падать духом; со всеми быть вежливым, стараться ввести побольше хорошего и доброго в окружающую нас жизнь и быть другом всего живого. Я обещаю следовать по мере возможности законам кружка “Красное Солнышко”, исполнять данные мною обещания и стараться как луч солнца освещать и ободрять всё, окружающее меня» [Рыцарь 1913, № 1, 7].

Ні про засновників, ні про учасників товариства «Рицарів Круглого Столу» та «Гуртка Красного Сонечка» автор статті не подає жодної інформації. Ми також не можемо точно визначити співвідношення товариств «Рицарів Круглого Столу» та «Золотого ланцюга».

З матеріалів, розміщених в журналі, відомо, що учасники Київського товариства «Рицарів Круглого Столу», тобто «Гуртка Красного Сонечка», підтримували зв'язки з Паризьким гуртком «Рицарів Круглого Столу». У третьому номері видання Євген Кузьмін повідомляє про те, що учасники Паризького гуртка «Рицарів Круглого Столу» дізналися про утворення «Гуртка Красного Сонечка» та прислали через редакцію своє вітання. Кузьмін також з певним сумом додає, що це поки що єдиний груповий відгук від молоді з-за кордону, хоча серед тих хто підписався, є російські імена, накреслені майже дитячими почерками [Рыцарь 1913, № 3, 11].

Окремого, більш детального вивчення та аналізу, вимагає зміст журналу, на сторінках якого друкувалися сам Євген Кузьмін, український богослов, історик філософії, педагог, релігійно-церковний діяч Василь Зеньковський, письменник Костянтин Паустовський, поет Михайло Сандомирський, Сергій Кржижановський, про якого маємо лише інформацію, що він працював присяжним повіреним в Києві [Адресная и справочная книга «Весь Киев» 1915, 716], а також невідомі нам автори, які друкувалися під псевдонімами Мнішек, К. К-ая, Дон Кіхот. Релігійні оповідання останнього викликають особливу цікавість, як і вірші Сергія Кржижановського з рицарської тематики.

Отже, поставлена нами проблема щодо діяльності Київського товариства «Рицарів Круглого Столу» у 1910-х роках вимагає подальшого розгляду. Це лише початок дослідження. У майбутньому ми сподіваємося визначити хоча

б декількох учасників цього товариства, а також подати аналіз уже наявних матеріалів друкованого органу товариства, журналу «Рицар».

ЛІТЕРАТУРА

Адресная и справочная книга «Весь Киев» на 1914 год. Подред. С. М. Богуславского. К., 1914.

Адресная и справочная книга «Весь Киев» на 1915 год. Подред. С. М. Богуславского. К., 1915.

Коваленко Г. Александра Экстер. Первые киевские годы // Искусствознание (2005). № 1.

Паустовский К. Далекие годы // Паустовский К. Собрание сочинений: В 6-ти томах. Т. II. М., 1957.

Рейхенбах. Одо-магнетические письма. 3-е изд. / Под ред. З. С. Бисского. Киев: Издательство З. С. Бисского, 1913. (Библиотека по магнетизму. № 12).

Рыцарь. Ежемесячный журнал для молодежи под редакцией Е. М. Кузьмина (1913). № 1 (Январь).

Рыцарь. Ежемесячный журнал для молодежи под редакцией Е. М. Кузьмина (1913). № 3 (Март).

К. В. Зоря (Київ)

ПРОБЛЕМИ ЕТИКИ У ВИЩІЙ МАГІЇ ЗАХОДУ: РОЗВИТОК ВІД ВІДРОДЖЕННЯ ДО СУЧАСНОСТІ

Через те, що проблемам термінології останнім часом приділяється досить багато уваги, ми не будемо зайво в цьому випадку задаватися питанням, що ж таке магія як феномен, яка її природа, і яке місце вона взагалі займає серед суміжних областей. Це в цілому поняття вкрай розмите, і на практиці плавно перетікає в цілу групу понять, як-то: окультизм, езотеризм, а також наука, філософія, релігія, з одного боку, і чарівництво, чаклунство, з іншого.

Аби не плутатися в умовностях, ми обмежили об'єкт дослідження тими, хто самоідентифікується з магією, як з одним із пріоритетних напрямків своєї діяльності. Хоча протягом п'яти розглянутих нами століть – від XV по XX – поняття магії багато в чому змінювалося, а, отже, змінювалися й ті, хто магією займався, проте, між магами й магією існував і значний зворотний зв'язок. Ми вважаємо, що в такій області дослідження, як магія, має сенс розглядати еволюцію цього поняття через еволюцію тих, хто дотримувався цього поняття, як одного з визначних у власній діяльності.

Територіально ми обмежуємо дослідження Західною Європою й Америкою. У Радянському Союзі була своя специфіка, хоча пост-радянський магічний простір усе більше зливається із західним. Більше того, ми обмежуємо наше дослідження так званою «вищою магією». Тут ми беремо цей термін не як синонім «білої» або «чорної» магії, але як протилежність магії народної. Вища магія виходить за рамки виключної технічності, тієї своєрідної інженерії, яку вбачає у ній Малиновський [Малиновский 1998]. Але в той же час вона і не набуває тієї відірваності від реального світу, яку найчастіше демонструють різні містичні рухи – хоча не можна заперечувати, що в деякі епохи вона до цього наближається. Вища магія здобуває риси окремого способу життя, навіть створює певний світогляд, який не залишається незмінним, а еволюціонує протягом століть.

Простіше за все простежити цю еволюцію через ставлення адептів до зовнішнього світу: як у словах, так і на ділі.

Саме тому предметом нашого дослідження стала етика адептів (щонайменше, її декларована частина), і те, як вона змінювалася від XV до XX століття. До поля дослідження увійшли ті адепти, які самоідентифікуються як маги. Питання про приналежність до магії тих або інших суперечливих діячів ми, таким чином, не розглядаємо, залишаючи це питання майбутнім дослідникам.

Відправним пунктом нашого дослідження стала епоха Відродження. Саме в цей час з'являються перші зародки тієї парадигми магії, яка буде в тій чи іншій варіації панувати надалі. Ця парадигма дуже корелює з основним настроєм епохи Відродження – магія є зміна світу, дія в ньому. Відмінність магії від інших дій – тільки в тому, що закляття є дія *par excellence*, така дія, відповідати якій зобов'язана вся світобудова у силу власної сутності.

Магія є дією за встановленим порядком речей, найприродніша дія. Агріппа у своїй «Окультній філософії» пише про спосіб додавання властивостей Вищого до Нижчого, про залучення природної гармонії [Agrippa]. Для мага того часу немає чудес: у найвідомішому гримуарі – «Арбателі» – написано: «*Magick is the connection of natural agents and patients, answerable each to other, wrought by a wise man, to the bringing forth of such effects as are wonderful to those that know not their causes*» [Arbatel 1997]. Ніяких чудес: тільки ремесло, хоча й ремесло священне.

Таким чином, у період розквіту магії в епоху Відродження, маги сприймали себе, як професіоналів, і їхня етика мало в чому відрізнялася від будь-якої іншої професійної етики. Парацельс обурюється у своєму трактаті «Окультна філософія»: «Лікареві треба знати першопричину всіх хвороб... Багато з тих, хто переносить подібні страждання від чаклунства, й досі відкидаються неосвіченими лікарями» [Парацельс 1997, 90 – 91]. Аморально нехтувати магією

як діючим знанням, що може допомогти людям – чи у лікарській сфері, чи у будь-який інший.

Ближче за все магічна етика була подібною до етики «професійних філософів», тому що маг також уважав себе фахівцем у найзагальнішій науці, тобто філософом-практиком. За словами Джордано Бруно, «маг – діючий філософ» [Bruno 1879 – 1891]. Практична філософія ж була в першу чергу філософією соціальною, і для магів також не були далекими проекти соціальних реформ на благо всього людства. Найвідомішим прикладом тут виступає саме Бруно з його спробою реформувати релігію, щоб оздоровити свою цивілізацію. Його «прапор» певною мірою перейшов потім до прихильників розенкрейцерів, таких, як Роберт Фладд, і які, в свою чергу, багато в чому вплинули на розвиток магії того часу.

Але починаючи з XVII століття, магія вже не стільки бореться за визнання її священною наукою, першою серед рівних, скільки взагалі за суспільне визнання. Чим більше розвивається парадигма Просвітництва, тим менше вірять у споконвічно суб'єктивну (таку, що залежить від принципово невимірних факторів, на кшталт волі адепта) магію. Недарма саме в XVII–XVIII століттях уперше друкується більша частина відомих нам гримуарів – усілякі «Чорні Курочки», «Червоні Дракони» тощо. У їхню ефективність, а, отже, і небезпеку, тоді вже переставали вірити. Таким чином, магія з рідкого, підозрілого, але ремесла, що все-таки претендує на повагу, отримує статус маргінального марновірства.

У міру того, як магія втрачала статус ремесла, а, отже, маги втрачали суспільний статус компетентних фахівців і суспільних діячів у силу професії, етична концепція була піддана закономірній переробці. У магів залишилося два шляхи: або продовжити захищати практичну доцільність магії старим методом, але враховуючи нові наукові реалії – так зробили Еліфас Леві, Жерар Анкосс та інші, – або ж зробити акцент на етичній позиції.

Розберемо спочатку другий випадок. Коли магія втратила статус практичної діяльності, для того, щоб затвердити свою корисність для суспільства, їй залишилося підтримувати свій статус як філософії – і саме філософії соціальної – та етики. Те, що до того вважалося цариною природної магії, перейшло до науки, а маги, як такі, наголошували на священній магії – по суті, ставши теургами, а не магами, що вирішують конкретні проблеми й завдання. У такий спосіб діяла переважна більшість навколомагічних орденів і лож: починаючи від спадкоємців масонів («Золотий Світанок» та його відгалуження) і закінчуючи теософами. Олена Блаватська на початку «Ізиди без покривала» пише: «Our work, then, is a plea for the recognition of the Hermetic philosophy, the anciently universal Wisdom-Religion, as the only possible key to the Absolute in science and theology» [Blavatsky 1877, Vol. I, vii].

Як бачимо, тут уже навіть не згадується саме слово «магія». У цій роботі воно з'являється набагато пізніше, практично як синонім філософської діяльності. Статус магії-як-ремесла для загалу змінюється: це вже не спосіб вирішення зовнішніх проблем, але інструмент для внутрішнього розвитку адептів. Формально, усі члени орденів визнають за магією владу й надзовнішнім світом також – адже інша точка зору, виходячи з їхньої філософської системи, неможлива. Реально ж «зовнішня» магія зникає в подібних товариствах. Від неї залишається тільки філософський фундамент і теургічні богослужіння.

Проте навіть усередині самих лож уже накопичувалися зміни в етичній парадигмі. У XIX столітті стало остаточно зрозумілим: принаймні явно соціальний світ не буде розвиватися за схемою й ієрархією, запропонованою герметичним світоглядом. У кінці XIX століття утопічні концепції вже були обмежені безпосереднім оточенням їхніх авторів, а загальногуманістичні тенденції відкладені до кращих часів. Одночасно з цим зростало самовідчуття елітарності, причетності до прихованої влади. При всьому очевидному соціальному безсиллі, позиція, що маг є кращим з філософів, тому що він діє, аж ніяк не зникла. І все-таки активно взаємодіяти із суспільством за своїми правилами маги не могли. Їм лишалося тільки визнавати, що профанам «святих наука» недоступна й незрозуміла.

Врешті-решт маги остаточно припинили взаємодію з суспільством на політичному рівні. Більше не було публічних відозв і спроб просвітити інших щодо магії та її значення. Ордени замкнулися на собі й своїй внутрішній роботі. Можна сказати, що девізом магії кінця XIX – початку XX століття стало «*Sapienti sat*».

У XX столітті починають заявляти про себе усе більше й більше одинаків, аж ніяк не бажаючих вступати в жодні формальні структури (родоначальником цього руху відкрито став Аустин Осман Спейр). Через те цілком закономірно стала поява позиції «освіченого егоїзму», на відміну від практично месіанського пафосу минулих часів. Магія знову стала справою виключно індивідуальною і професійною – майже як в епоху Відродження, але без всезагального прагнення «себе показати».

До другої половини XX століття магичне співтовариство остаточно усвідомлює себе, як маргінальне – більше того, таке положення влаштовує більшу частину магів. Воно дає деяку анонімність, можливість займатися своєю справою, не оглядаючись на суспільну думку, адже якщо суспільство просто не звертає уваги на магів, то й негативно взаємодіяти з ними воно не буде. Відтепер це знову співдружність ремісників, що мають справу в першу чергу з душею, але для яких також є важливим світ матеріальний і результати в ньому. Боротьба за «соціальне виживання» єдиного магичного співтовариства програна – і переходить на новий рівень.

Який цей рівень? Як і сама магія XX століття – глибоко індивідуальний. Етика мага спрямовується всередину: стань чимось сам, перш ніж мріяти про те, щоб дійсно змінювати інших. Повною мірою усвідомлюється складність будь-яких тривалих змін, необхідність розуміння соціальних і фізичних процесів. Для більшості магія перестає бути «священною» наукою, якоюсь теургією. Розвиток наук природних і соціальних дає багатий ґрунт для розвитку тієї магії, яка має з релігією мало спільного – хіба що суміжні сфери інтересів. Більше того, на неї впливають різні філософські рухи – як зазвичай, магія черпає із усіх рухів, їй доступних. Вплинули екзистенціалізм (як філософія існування, що етично вимагає самоформування), структуралізм (як методологія, що заснована на визнанні структур людського розуму та на мові, як засобу їхнього вираження), постмодернізм (як можливість для деконструкції). Наслідки цього для практики й етики передбачувані: відносним стає й те, й інше. Самі простір і час нелінійні та відносні – даремно саме до простору й часу дуже часто звертаються маги другої половини XX і початку XXI століття. Проте, священна¹ єдність буття, в остаточному підсумку, нікуди не ділася з магічного світогляду – просто виявляється винесеною немов за дужки, усвідомлюється не як статично-середньовічна, але як така, що постійно змінює видимості й навіть самі свої структури.

І тому, що відчуття єдності все-таки нікуди не зникло, то й мрія про «освічене людство» цілком витає в повітрі, і іноді прослизає як в найцінніших представників магічної субкультури, так і в тих, хто просто немов би цікавиться тільки своїми справами. Час глобальних планів і проєктів минувся – але розширене сприйняття світу як власного простору не зникає, і, таким чином, не зникають і спроби його облаштувати. Методи при цьому так само різноманітні, як і самі маги – хтось викладає й намагається вчити, а хтось на-сміхається й намагається «зривати шори з очей». Загальне при цьому саме те світовідчуження діяльності й можливості змінити світ.

ЛІТЕРАТУРА

Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998.

Парацельс Т. Магический Архидокс. М.: Сфера, 1997.

Agrippa, H. C. *Von Nettesheim.* De Occulta Philosophia. См.: <http://www.esotericarchives.com/agrippa/index.html/>

Arbatel: De magia veterum (Arbatel: Of the Magic of the Ancients). S. I., 1997. См.: <http://www.esotericarchives.com/solomon/arbatel.htm/>

Blavatsky H. P. Isis Unveiled. New York, 1877.

Bruno I. De Magia. Neapoli: D. Morano, 1879–1891. См.: <http://www.esotericarchives.com/bruno/magia.html/>

¹ В антропологічному сенсі.

«ОРДЕН БОГА СОНЦЯ» ВОЛОДИМИРА ШАЯНА: ФАКТИ І ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Володимир Шаян (1908 – 1974) – помітна постать в українській науці й культурі ХХ ст. Індолог, іраніст та славіст, який знав декілька іноземних мов, перекладач гімнів «Рігведи», «Атхарваведи», «Авести», дослідник творчості Г. Сковороди, Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, він міг би стояти в історії поряд з такими стовпами українського сходознавства, як А. Кримський, П. Ріттер чи А. Ковалівський. Проте доля судила інакше. Сьогодні В. Шаян найбільше відомий як «неоязичник», один з батьків-засновників рідновірського руху. Його спадщина, наукові та філософські ідеї, своєрідна художня творчість і яскрава публіцистика заслуговують, на нашу думку, значно більшої уваги дослідників, аніж та, яка їм приділяється сьогодні. У контексті проблематики містико-езотеричних рухів найбільш цікавою є спроба В. Шаяна створити езотеричний язичницький орден, метою якого було би відродження дохристиянської релігії українців і ширше – індоєвропейців (у термінології В. Шаяна – «аріїв»). Ця організація – «Орден Бога Сонця» – згадується в усіх публікаціях, де йдеться про В. Шаяна. Проте більш прискіпливий погляд виявляє чимало суперечностей і темних місць у відомостях про зазначений орден. У нашій розвідці ми спробуємо викласти і проаналізувати факти, які відомі на сьогоднішній день, і вказати на деякі проблеми, які потребують розв'язання в майбутньому.

Одразу зазначимо, що наша розвідка не претендує на вичерпність. Річ у тім, що проблематика, пов'язана з життям і діяльністю В. Шаяна, лише починає розроблятися наукою. Спадщина його досі не видана у вигляді, який задовольняв би вимоги дослідників. Більшість його прижиттєвих публікацій виходили мізерними накладками і сьогодні стали бібліографічною рідкістю; багато праць втрачено. Головним джерелом для всіх, кого цікавить його творчість, є сьогодні книга «Віра предків наших»¹. Її зазвичай вважають і головною працею В. Шаяна.

Слід зауважити, однак, що книги з такою назвою В. Шаян ніколи не писав. «Віра предків наших» – збірка його праць різних років і різної тематики, укладена посмертно друзями й послідовниками на чолі з Л. Мурович². Вона далеко не повна (виданий був лише перший том; невідомо, скільки томів було заплановано). Визнаючи велику заслугу публікаторів, не можна заперечувати,

¹ Перше видання: Гамільтон (Канада), 1987. Ми користувалися луцьким виданням 1998 р.

² Лариса Мурович (Л. С. Тимошенко, 1915 – 2002) – українська поетеса, з 1948 р. жила в Канаді.

що ця збірка має низку серйозних вад: у ній відсутній науковий коментар, довідковий апарат, кваліфіковане наукове редагування; праці розташовані у довільному порядку. Далі, з назви «Віра предків наших» читач може зробити висновок, що весь том присвячений рідновірству – та це далеко не так: до нього увійшло багато наукових або публіцистичних праць, які не мають безпосереднього відношення до релігійних ідей автора. Крім того, листи М. Скрипника¹, опубліковані Г. Лозко, свідчать, що під час підготовки рукописів В. Шаяна до публікації укладачі збірника викреслювали цілі речення або скорочували текст, який «з тих чи інших міркувань не надається до публікації», зокрема, де він «не є бажаним чи доцільним, наприклад при інформуванні чужинців, чи наукових інститутів» [Скрипник 2002, 47, 49].

Дуже мало є й досліджень біографії В. Шаяна: цією темою займається практично одна Г. Лозко² [Лозко 1999, 2003, 2004]; цікаві матеріали можна знайти також у публікаціях Л. Мурович [Мурович 1987, 1995], спогадах М. Русича [Русич 1974] та брошурі В. Дмитрика, або ж В. Шаяна [Дмитрик 2003]. Життя такої непересічної особистості, як В. Шаян, ще потребує спеціальних студій; у його біографії лишається чимало загадок і «білих плям».

Наскільки нам дозволяють судити наявні матеріали, вперше згадка про орден зустрічається у збірці віршів, яка так і називається – «Орден Бога Сонця»³ [Шаян 1936, 36 – 37]. Сама її назва свідчить про те, що у автора вже склалася ідея створення рідновірської організації орденського типу. Назву ордену В. Шаян, схоже, запозичив з драми В. Пачовського⁴ «Храм дітей Сонця»:

«Клянуся Маєстатом Бога Сонця
Створити Володимирів Орден...»

Цю цитату наведено у «Вірі предків наших» двічі, що свідчить про її значущість для В. Шаяна [Шаян 1998, 432, 707]. В. Пачовський, судячи зі згадок про нього у працях В. Шаяна, сильно вплинув на світогляд останнього; вірогідно, вони були знайомі особисто [Шаян 1998, 510]. З цього приводу варто зауважити також, що своє власне ім'я – Володимир – Шаян використовував і як псевдонім або орденське ім'я, підписуючи ним (без прізвища) деякі свої

¹ М. Скрипник (1901? – 1989) – дослідник-аматор «Велесової книги». Листувався з В. Шаяном та його послідовниками.

² Г. Лозко вважає себе наступницею В. Шаяна. Її статті опубліковані в часопису «Сварог», який видає Об'єднання рідновірів України.

³ Збірка не увійшла до «Віри предків наших». Видана без зазначення року. Ми датусмо її 1936 р., оскільки О. Новаківський, чий пам'яті вона присвячена, помер 1935 р. Це датування підтверджує рецензія на неї: Назустріч (1936). Ч. 22. С. 5.

⁴ В. Пачовський (1878 – 1942) – поет, учасник літературної групи «Молода муза».

праці. Схоже, він зрозумів клятву лицаря з драми Пачовського як особисту місію і прагнув її виконати – створити свій власний «Володимирів Орден». З іншого боку, ідея лицарського ордену закономірно випливає з самої релігійно-філософської концепції В. Шаяна, в центрі якої – боротьба сил Добра проти Зла. Сам Орден у віршах Шаяна постає у двох проявах – спочатку як гнівні небесні лицарі, що линуть з небес покарати людство [Шаян 1936, 39 – 40], згодом як юнаки, що стали до бою зі злом [Шаян 1936, 42 – 44].

Збірку «Орден Бога Сонця» присвячено «вічній пам'яті О. Новаківського, Великого Рицаря Ордену Бога Сонця в першу річницю смерті». Звідси можна було б зробити висновок, що орден уже існував, і видатний український художник Олекса Новаківський (1872 – 1935) був його членом. Малюнок на обкладинці й ілюстрації до книжки виконав Мирон Левицький, учень О. Новаківського, що також свідчить на користь причетності В. Шаяна до кола видатного митця. Проте сам О. Новаківський, автор багатьох картин на християнські теми, друг митрополита А. Шептицького, навряд чи поділяв рідновірські настрої В. Шаяна. Останній твір художника, що лишився незавершеним – «Мати милосердя», ікона Богородиці, призначена для собору Св. Юра (нині у музеї О. Новаківського у Львові) – красномовно доводить, що художник помер християнином. Цікаво, що В. Шаян спробував перетлумачити цей образ у вірші «Мадонна» [Шаян 1936, 45 – 47] у дусі двовір'я: Марія в ньому водночас і «богиня Лада, Мадонна Чорнозему», яка встає «над святоюрським храмом». Отже, у 1936 р. орден навряд чи існував реально, але сама ідея його вже знайшла своє оформлення – насамперед як витвір поетичної уяви.

Сам Шаян датує народження ордену 5 листопада 1943 р., коли «перші, хоч нечисленні» лицарі Ордену склали присягу, щоби згодом брати участь у бойових діях у лавах УПА [Шаян 1998, 511]. М. Русич наводить власні слова В. Шаяна: «Тоді “Орден Бога Сонця” був нелегальною, релігійно-політичною організацією, що мала на цілі боротьбу проти Німеччини і Москви в цілі визволення України. Лицарям того Ордену, що 1943 р. не хотіли іти на Захід, я дав наказ стати в ряди УПА. Більшість це зробила. Тоді я написав звернення до проводу ОУН. ... Зміст такий: “Орден” не творить окремої мілітарної одиниці, але включається в політичну і революційну ОУН. Домагається одначе свободи релігійного віровизнання, як теж свободи оголошення ідей і віри Ордену. Це було пізньої осені 1943 р. » [Русич 1974, 4]. Л. Мурович припускає, що вояки групи ім. Перуна, яка діяла в складі УПА, могли належати до ордену [Мурович 1987, 13 – 14]. Це припущення поділяє Г. Лозко [Лозко 1999]. На жаль, імена тих перших лицарів лишаються невідомими. Скільки їх було, також невідомо. Проте названа Шаяном дата створення ордену – ще один аргумент на користь того, що у 1936 р. «Орден Бога Сонця» існував лише на папері.

Після війни В. Шаян потрапив до таборів переміщених осіб (або «ді-пі¹»), де провів 1945 – 1948 рр. – спочатку в Геттінгені (Нижня Саксонія), потім у «Зомме-казерне»² в Авгзбурзі (Баварія). У таборі В. Шаян вів активну культурну та наукову роботу. На цей період припадає ще одна (третя) спроба створити «Орден Бога Сонця». У «Листі до Друзів» від 20 серпня 1969 р. В. Шаян пише: «І тут в авгсбурській періоді я створив другу фалангу лицарів «Ордену Бога Сонця». Було їх дванадцять, що дістали орденський вишкіл і склали орденську присягу. Спочатку плян «Ордену» був такий: лицарі поїдуть разом окремою групою до Америки і там створять економічну базу для осередку «Ордену». Вони зобов'язалися складати десятину від своїх заробітків на Централю. «Майно» Ордену було б спільною власністю усіх лицарів, що на нього складалися» [Цит. за: Русич 1974, 4].

Імена деяких лицарів «другої фаланги» відомі (хоча потребують ще перевірки). Одним із них був Лев Силенко (орденське ім'я – Орлигора), який пізніше заснував окрему релігійну конфесію – РУНВіру. Г. Лозко за архівними матеріалами, листами і спогадами наводить ще кілька імен: Богдан Війтенко, Богослов Ліський, Всеволод Герасимович, Петро Роєнко, П. Боголюб³ [Лозко 2003, 26; 2004, 15]. Зберігся текст лицарської присяги. Наводимо скорочено за [Лозко 2003, 26]:

«Вірю у Сварога, Бога наших Прапредків, Єдиного Многопроявного, якого як найвище Божество під різними іменами почитали, молилися і вірували в Нього наші Прапредки... Вірю в найвище начало Космічної творчости, що його під іменами Перуна, Свантевита, Дажбога та численними іншими народами визнавали і почитали...

Вірю в Перуна, Батька і натхненника Лицарського Ордену на Землі...

Вірю в Дажбога, що вогнем свого існування утримує горіння сонць і світів...

Вірю в Ладу, що своєю ласкавістю в кожній любові існує і радується...

Вірю в усі інші ще необ'явлені безконечні Види і Особи існування Сварога-Перуна-Дажбога у їх сутності Єдиних, в їх многопроявности незбагнених... Присягаю зберігати досмертну вірність, достоїнство, як і любов і відданість Обновникові цієї Віри Володимирові та буду дотримуватися духового послуху в усіх справах Віри і Дії... Буду цю мою присягу вважати дійсною після смерті Володимира через встановлене ним наслідство Віри і Чину, – цю присягу Віри моєю молитвою, моїм словом і моїм підписом стверджую... ».

¹ Від англ. displaced persons, скорочено DP.

² У працях В. Шаяна – Соме-казерне.

³ Г. Лозко включає до списку Вишату Святославича, але Л. Мурович зазначає, що він приєднався лише у 1970-ті рр. в Канаді [Мурович 1995].

Приділяв В. Шаян увагу в цей період і розробці орденської доктрини. Один із часописів, які він видавав у цей період, носив промовисту назву «Орден»¹. Крім того, він видав працю «Про Перуна знання таємне» [Шаян 1998, 253 – 302] та поему «Повстань, Перуне!» [Володимир 1967], написані ним ще у Львові [Шаян 1998, 65]. У них викладено міф про боротьбу Перуна зі змієм Буротою, створений В. Шаяном на основі індійського міфу про бій Індри та Врітри; у ході цієї боротьби боги, що стали на боці Перуна, об'єдналися в Орден Лицарів Сонця [Шаян 1998, 254 – 255]. Відтак орден, створений В. Шаяном у Зомме-казерне, виявляється земним відображенням небесного, божественного ордену, з яким має містичний зв'язок. Наголос на тому, що це – «знання таємне», підкреслює містико-езотеричний характер орденської доктрини.

Проте і ця спроба виявилася невдалою. Ось як її характеризує сам Володимир у цитованому вище «Листі до Друзів»: «Наразі я виїхав до Англії 1948 р. з лицарем Б. В.², найкращим з цілої групи. З ним я перевів акцію «Я обвинувачую Сталіна», «Я не можу вернутися», видрукував 2 числа журналу «Орден». Усі інші лицарі роз'їхалися в різні сторони і в першу чергу подбали про своє власне економічне забезпечення. Буде вам дивно почути, що один з них за увесь час прислав для Централі Ордену аж... 10 (десять) анг. фунтів, що не покрило навіть сотої частини моєї кореспонденції з ним і висилки літератури тощо. Інший, якого я уважав найінтелігентнішим з цілої групи, як і попередній відмовив орденського послуху на крутому для нього повороті. Хоч час-до-часу писав до мене, та все з викрутасами та удаванням...» [Русич 1974, 4 – 5]. Зв'язковим між собою та лицарями, що лишилися в Німеччині, Шаян призначив П. Роєнка [Лозко 1999, 7]. Пізніше в Австралії П. Роєнко висвятив у лицарі Степана Кухаря [Лозко 2003, 26; Лозко 2004, 15]. Особливо складними виявилися стосунки з Л. Силенком (Орлигорою), якій, за задумом В. Шаяна, мав очолити молодіжну організацію ордену – «Молоде лицарство». Л. Силенко, який згодом проголосив себе вчителем нової релігії, нині твердить, що ніколи не входив до лав «Ордену Бога Сонця», хоча не заперечує свого знайомства з В. Шаяном. Це знайшло відображення в офіційному життєписі засновника РУНВіри, складеному С. Лисенко [Лисенко 1996, 149 – 152]. У 1953 – 1954 рр. В. Шаян написав і видав дві брошури, присвячені тлумаченню української національної символіки в езотеричному ключі³. Вони були написані у формі орденських послань, що дозволяє зробити припущен-

¹ Орден: орган релігійно-філософської думки. Ред. В. Шаян. Виходив з 1945 по 1946 р., вийшло 9 чисел [Сидоренко, Сидоренко 2000, 91].

² Згідно з Г. Лозко, це був Богдан Війтенко [Лозко 1999, 7].

³ «Тризуб» і «Прапор України». Обидві з підзаголовком: «Студія містики символу». Див. [Шаян 1998, 728 – 756].

ня, що в цей час Орден ще діяв у якійсь формі. Починаючи з 1971 р., Шаян неодноразово закликав своїх лицарів повернутися, але ніхто з них не відгукнувся [Мурович 1987, 14; Лозко 1999, 7]. На схилі життя В. Шаян зрікся всіх лицарів «другої фаланги», про що свідчить М. Русич [Русич 1974, 5].

Наприкінці життя В. Шаян вважав своїми лицарями Ларису Мурович та її друзів, які утворили в Торонто організацію під назвою «Інститут ім. В. Шаяна». М. Русич згадує: «Чи лишень Лариса є героїчно посвячена?» – запитався я у відповідь Володимира. «Крім неї ще інж. Нестор Роговський, також дуже чесна і совісна людина. ... І ще наш сеньйор – поет Левко Ромен, прекрасний мовознавець і бойовий поет. ... Крім них ще три найновіші друзі, з яких один є моїм Духовним Сином». Але далі В. Шаян зазначає, що не мав можливості дати своїм канадським друзям «орденістичний вишкіл» [Русич 1974, 5 – 6]. Своїм «Духовним Сином» В. Шаян називав молодого інженера Вишату Святославича. Проте В. Святославич помер у 1981 р. [Мурович 1995]. Нам невідомо, щоби після смерті В. Шаяна хтось спробував відродити його «Орден Бога Сонця»¹.

Як бачимо, ідея «Ордену Бога Сонця» супроводжувала В. Шаяна більшу частину його життя. Неодноразово він робив безуспішні спроби реалізувати цю ідею. Найбільш повну інформацію ми маємо про «другу фалангу» ордену, створену в Авгсбурзі у 1945 – 1948 рр. Проте є сумнів, чи дійсно «Орден Бога Сонця» колись діяв реально, чи так і лишився витвором уяви свого засновника. Випадок з включенням до числа лицарів О. Новаківського свідчить, що В. Шаян міг видавати бажане за дійсне. Насторожує той факт, що ніде, крім творів і листів самого Шаяна, або його спогадів, переданих друзями, немає свідчень про існування ордену. Пошуки таких свідчень і мають бути одним із завдань майбутніх дослідників.

ЛІТЕРАТУРА

Володимир. Повстань Перуне: Ораторійна поема в дев'яти частинах. Лондон: Орден, 1967.

Дмитрик В. Володимир Шаян, Ярослав Оріон, Лев Силенко. Львів, 2003.

Лисенко С. Учитель Силенко, його родовід, життя і Віра в Дажбога. Київ: Обереги, 1996.

Лозко Г. Володимир Шаян – основоположник відродження Рідної Віри // Сварог (1999). № 9.

Лозко Г. Священний смисл Присяги на тлі суспільного хаосу // Сварог (2003). № 13 – 14.

¹ Йдеться саме про лицарський орден як специфічну форму езотеричної організації, а не про релігійні громади на кшталт «Духовного вогнища Рідної Віри» у Вінніпезі чи то «Святині Дажбожой» в Гамільтоні, створені послідовниками В. Шаяна.

- Лозко Г. Великий Волхв України // Сварог (2004). № 15 – 16.
- Мурович Л. Передмова // Шаян В. Віра предків наших. Т. І. Гамільтон, 1987.
- Мурович Л. Лицар Ордену Бога Сонця // Сварог (1995). № 2. См.: <http://www.svaroh.al.ru/svarohs/sv-boh/mur2.html/>
- Русич М. Дещо з життєпису Володимира // Світання. Б. м., 1974. (Видання друге: Гамільтон, 1992).
- Сидоренко Н. М., Сидоренко О. І. Журналістська «планета Ді-Пі»: Українська преса у таборах військовополонених, переміщених осіб і біженців після II Світової війни (1945 – 1950). Київ, 2000.
- Пошуки Велесової Книги. Листування Миколи Скрипника у справі Велесової Книги // Велесова Книга. Волховник. Київ, 2002.
- Шаян В. Орден Бога Сонця. Львів: Измагд, б. р. [1936].
- Шаян В. Віра предків наших. Т. І. Луцьк, 1998.

І. А. Коломієць (Київ)

ОКУЛЬТИЗМ В ЕПОХУ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ: КЕМП І АЛІСТЕР КРОВЛІ

Every man and each woman is a star.
Aleister Crowley,
«Liber Al vel Legis»

I like a big car,
Because I'm a big star,
I make a big rock'n'roll hits.
Marilyn Manson,
«Ka-Boom Ka-Boom»

Ці нотатки присвячені Алістеру Кровлі (Aleister [Edward Alexander] Crowley). Якщо послідовно проводити і всіляко підкреслювати лінію Кемпу, то, в кращих традиціях сучасної масової культури (вже тоді – в часи розквіту Кровлі як окультиста – вона починала формуватись), слід сказати: «Ці нотатки присвячені Алістеру Кровлі, чиє ім'я є 666». Моя розвідка проведена на стикові двох культурологічних підходів: С'юзен Зонтаг (Susan Sontag), викладених нею в її «Нотатках про Кемп» – нотатках, присвячених Оскарові Вайлду (Oscar Fingal O'Flahertie Wills Wilde) та Коліна Вілсона (Colin Henry Wilson), відомого письменника та історика окультизму.

С'юзен Зонтаг одразу зазначає, що «Форма нотаток більшою мірою, ніж есе (з його вимогою лінійних і послідовних доведень), виглядає придатною для того, щоб спіймати якусь особливість в цій примхливій і втікаючій

чуттєвості» [Зонтаг]. А саме як різновид чуттєвості, причому чуттєвості специфічно сучасної, С. Зонтаг і визначає Кемп (див. нижче).

В цьому місці, мабуть треба детальніше зупинитись на понятті сучасності, адже С. Зонтаг записала нотатки ще в 1964 році, так що може виникнути хибне враження, що «сучасність», про яку пише С. Зонтаг, вже давно минула. Проте це не так: описаний С. Зонтаг феномен, зокрема описаний нею на прикладі О. Вайлда – знакової персони початку ХХ ст., і який я спробую описати на прикладі А. Кровлі – насправді не менш знакової постаті, стосується епохи масової культури – епохи, яка розпочалась (розпочиналась) разом з ХХ століттям, і яка триває і зараз. Таким чином, підкреслюю ще раз, під «сучасністю» в цій розвідці буде розумітись відрізок часу, що розпочинається разом з проектом масової культури, і триває і зараз (від початку ХХ ст. – до цього часу).

Специфіка проблеми, яка досліджується – чуттєвості, а також спричинена цією специфікою форма викладу матеріалу – форма нотаток – призвели до того, що ця розвідка, можливо, прискіпливому читачеві може здатись занадто тезовою. Але лише так можна говорити про Кемп, адже, і про це пише С'юзен Зонтаг: «Чуттєвість (а С. Зонтаг визначає Кемп як різновид чуттєвості – детальніше див. нижче. – І. К.) майже, але не повністю, невимовна. Будь-яка чуттєвість, яка може бути загнана в жорсткий шаблон системи чи схоплена грубими засобами доказів, більше вже не є чуттєвістю. Вона затвердіває в ідею» [Зонтаг].

Моя розвідка покликана продемонструвати, *віднайти і викрити* Кемп в окультизмі, проаналізувавши цей феномен з наукової точки зору. Завданням своєї розвідки я ставив нове прочитання А. Кровлі за допомогою методології С. Зонтаг з метою кращого розуміння ролі, яку він відіграв у становленні сучасної культури. С'юзен Зонтаг ставить питання свого дослідження наступним чином: «Як можна бути денді в епоху масової культури?» Аналогічним є питання мого дослідження: «Як можна бути успішним окультистом в епоху масової культури?», тобто як можна поєднувати езотеричне знання – знання небагатьох з масмедійною, маскультурною розкрученістю?

Для цього нам необхідно відповісти на питання: що таке Кемп? Чим характерна ця чуттєвість, виразником якої були Вайлд і Кровлі? Як вже було сказано вище, С. Зонтаг визначає Кемп як певний специфічний різновид чуттєвості. «Чуттєвість (на відміну від ідеї) є однією з найтяжчих тем для розмови», – пише С'юзен Зонтаг, і продовжує далі: «Чуттєвість епохи є не лише її найбільш визначальною, а й найбільш плінною рисою. Вона може включати в себе ідеї (інтелектуальна історія) і поведінку (соціальна історія) епохи, не зачіпаючи навіть чуттєвості чи смаків, які сформували ці ідеї і цю поведінку. Рідко коли можна зустріти історичні дослідження – подібні до робіт

Гейзинги про пізнє середньовіччя чи Февра про Францію XVI ст. – які б дійсно казали нам щось про чуттєвість того періоду, який ми вивчаємо» [Зонтаг]. Проблематика чуттєвості є тісно пов'язаною з проблематикою смаку. Адже «смак керує кожним вільним – на відміну від буденного («рутинного») – людським рухом. Ніщо не є більш визначальним. Існує візуальний смак і смак в тому, що стосується людей, в тому, що стосується емоцій – і існує смак в сфері мистецтва і смак в сфері моралі. ... У смаку немає ані системи, ані доказів. Але існує щось на кшталт логіки смаку: постійна чуттєвість, яка лежить в основі і вирощує той чи інший смак» [Зонтаг].

Відслідковуючи логіку цього смаку, С. Зонтаг пише, що «... сутність Кемпу – це його любов до неприродного: до штучного і перебільшеного. До того ж Кемп езотеричний – це щось на кшталт приватного коду, скоріше навіть знаку відмінності серед маленьких замкнутих міських спільнот» [Зонтаг]. С'юзан Зонтаг всіяко підкреслює саме естетичний вимір Кемпу: «Для початку, в найзагальнішому визначенні, Кемп – це певний вид естетизму. Існує певний спосіб бачити світ як естетичне явище. Цей спосіб, спосіб Кемпу, виражається не в термінах краси, а в термінах штучності, стилізації», – пише С'юзан Зонтаг [Зонтаг]. «Кемп – це певне представлення світу в термінах стилю, але цілком певного стилю. Це любов до перебільшень, до «занадто», до речей-які-насправді-є-тим-чим-вони-не-є», – зазначає С. Зонтаг [Зонтаг]. Езотеризм Кемпу (цю метафору С'юзан Зонтаг вживає навіть без лапок) вже ріднить його з окультизмом як на термінологічному, так і на змістовному рівні – щось, що доступне небагатьом, лише вузькому колу обраних. Але, водночас, Кемп є чуттєвістю масової культури – ним просякнуті продукти масового споживання. Таким чином, маємо дві сторони, які ми бачимо в Кровлі: езотеричність, елітарність і масовість, популярність, поєднання яких у масовій культурі і є можливим саме завдяки Кемпу.

Цікавим прикладом естетизації зовнішньої дійсності у Кровлі є його вміння побачити у звичайній повії вавилонську блудницю. Ось, що з цього приводу пише Колін Вілсон: «... він (Кровлі) приводив повію – через «невгамовну пристрасть, яка палала в її диявольські незбагненних очах». Оскільки нещасна жила в трущобах (столиці Мексики Мехіко, де Кровлі намагався, майже успішно, примусити зникнути своє відображення в дзеркалі. – І. К.), то вона, можливо, всього лиш страждала від голоду, але образ «кривавої жінки» був важливий для ясного визначення власного образу Кровлі ... І оскільки він любив представляти себе в образі Звіра Апокаліпсису, то напівголодна відьма – поза всяким сумнівом, віруюча католичка і любляча мати – повинна була бути вавилонською блудницею» [Уілсон 1994, 145]. «Чуттєвість Кемпу є щось, що живе подвійним смислом», – пише Зонтаг [Зонтаг] – саме таким

подвійним смислом (з моєї позиції дослідника) і наділена вищезгадана жінка – «вавілонська блудниця» Алістера Кровлі.

Естетизм, як у вищенаведеному прикладі, тісно пов'язаний із сексуальною сферою: «Тут Кемп малює найневизнанішу істину смаку: найвитонченіші форми сексуальної привабливості (так само як найвитонченіші форми сексуальної насолоди) полягають в порушенні чистієї статевої приналежності», пише з цього приводу С. Зонтаг, завершуючи висновком про те, що «Кемп – це триумф стилю, який не розрізняє статей» [Зонтаг].

Сексуальні практики Кровлі настільки різноманітні, що вони потребують окремого дослідження, результати якого я не можу викласти в даній розвідці з огляду на брак місця. Обмежусь загальновідомим фактом, що сексуальна магія Кровлі теж змітає межу між статями в принципі. Все своє життя Кровлі експериментував з різними формами гомо- і гетеросексуального задоволення, шукаючи все нових форм насолоди [Колесов 1998, 10], займаючись сексуальною магією як зі своїми численними коханками – наприклад з Розою Келлі, так і з не менш численними учнями – наприклад, поетом Віктором Ньюбергом [Уилсон 1994, 150].

Штучність даного стилю – стилю Кемпу – проявляється в його граничній театралізації. «Це подальше розширення на сферу чуттєвості метафори життя як театру», – пише з даного приводу С. Зонтаг, додаваючи, що «розпізнавальним знаком Кемпу є дух екстравагантності» [Зонтаг]. «Кемп – це прославлення персонажу. ... Персонаж розуміється як стан постійного палання – особистість, яка є чимось незмінним і дуже інтенсивним. Це відношення до персонажу є ключем до театралізації переживання, невід'ємної від кемпівської чуттєвості» [Зонтаг]. Доречним, на мою думку, буде згадати тут і спільнокореневе слово «персона» в його первісному значенні (persona – з лат. «маска»).

З цього приводу Колін Вілсон пише, і з ним не можна не погодитись: «У всіх магів є певний елемент позерства; в основі бажання творити, крім всього іншого, лежить бажання справити враження на інших людей. У Кровлі це бажання настільки переважувало всі інші якості, що більшість сучасників виганяли його як жебрака. І, оскільки англіїці відчували жах від всього нескромного, його (Кровлі. – *І. К.*) сприймали як втілення вад [«порока»], спрямованих проти всього англійського» [Уилсон 1994, 142 – 143]. Театралізоване, щоб не сказати театральне, самопредставлення Кровлі проявлялось в його численних масках, в яких він так любив позувати.

Магістральною маскою, чи не найважливішою в житті Кровлі, була маска *Звіра Апокаліпсису*, чиє ім'є є 666, яка проходила червоною ниткою крізь всю його творчість – вперше так, ще в дитинстві, за погану поведінку, його прозвала мати, член фундаменталістської протестантської секти «Плімутські

брати». Пізніше, вже в зрілому віці, Кровлі буде всіляко бравувати цим ярликом, підкреслюючи його за будь-якої нагоди. Ця маска, маска Звіра, займала надзвичайно важливе місце в житті Кровлі, вона була магістральною, проходячи червоною ниткою через всю його творчість, адже вона була зайвий раз закріплена в результаті містичного досвіду: в 1904 році його дружина Роза Келлі вказала йому на статую Ра-Хоор-Куїта, однієї з форм Гора, чий інвентарний номер в музеї Каїра був 666, в результаті цього ж містичного досвіду зрештою і була написана «Книга Закону» – «*Liber Al vel Legis*», священна книга магії Телеми [Уилсон 1994, 147; Колесов 1998, 8].

Іншою улюбленою маскою Кровлі під час всього його життя була маска *великого поета*. Більше половини виданих Кровлі книг є поетичними збірками [Шах]. Сам Кровлі сміливо ставив себе в один ряд з Шекспіром, заявляючи: «... дивне співпадіння, що одне маленьке село дало Англії двох її найвеличніших поетів – ніхто ж бо не повинен забувати Шекспіра», хоча насправді, і про це знову ж таки пише Вілсон, Кровлі був досить посереднім поетом – «В цьому (поезії Кровлі. – *І. К.*) є певна імпресіоністська сила, але в ньому немає оригінальності, воно могло бути написаним на 80 років раніше» [Уилсон 1994, 143].

Ще однією маскою Кровлі була маска *альпініста*. Це особлива маска, адже альпінізмом, на відміну від поезії, Кровлі займався надзвичайно професійно, але, зрештою, приніс в жертву свою перспективну в цій сфері кар'єру масці Антихриста, коли демонстративно не прийшов на допомогу своїм товаришам по експедиції, яку він очолював. Експедицію з підкорення Канченджанги (масив в Гімалаях на кордоні Непалу і Індії, найбільша вершина – 8586 м) засипало лавиною, і Кровлі, відмовившись прийти на допомогу, поставив хрест на своїй подальшій кар'єрі альпініста. Колін Вілсон наводить уривок з книги Шоуела Стайлза «На даху світу», присвячений даному інциденту: «В 1905 році маленька експедиція прийняла виклик (від Канченджанги. – прим. К. Вілсона)... Троє досвідчених шведських альпіністів і один італієць – Гіллармод, Реймонд, Печ і Де Рігі вибрали лідером англійця, кваліфікованого альпініста Алістера Кровлі. Кровлі мав, напевне, найбільш неординарний характер серед всіх відомих альпіністів. У всьому, що він робив, були *показні* (виділено мною. – *І. К.*) недбалість і нелюдяність, він вів себе як «Великий Звір Апокаліпсису» і практикував чорну магію і сатанізм. Група просунулась вгору по льодовику і досягла висоти в 20 тис. 400 футів на західному схилі під головним піком, і тут, у сьомому таборі шведи зібрали нараду, на якій Кровлі був відсторонений від керівництва через його садистську жорстокість в поводженні з носильниками. Кровлі відмовився визнати це. Експедиція потім була відкликана, і всі, за винятком Кровлі, відправились до попереднього табору. В цей час на них зійшла лавина. Гіллармоду вдалось визволити себе і

відкопати Де Рігі. В цей час прийшов на допомогу Реймонд (він не сильно постраждав від лавини – прим. Шоуела Стайлза). Разом вони взялись гарячково відкопувати Печа і трьох носильників, вони періодично звали Кровлі на допомогу. Але Печ помер і носильники теж. Кровлі чув несамовиті крики про допомогу, але не захотів вийти з намету. Цього вечора він написав листа (надрукував його потім в англійській газеті. – прим. Шоуела Стайлза), в якому стверджував, що «він не був занадто занепокоєний наданням допомоги за цих обставин. Подібні випадки в горах є одними з тих речей, які ніколи не викликали в мене співчуття». Наступного ранку він спустився вниз, добре знаючи, що його недавні товариші з усіх сил намагаються відкопати вмираючих, і попрямував до Дарджилінгу. Як сатаніст, він, схоже, зробив все добре. І Канченджанга залишилась нескореною ще на четверть століття» [Уилсон 1994, 147 – 148]. Колін Вілсон зазначає, що у звіті Шоуела Стайлза все вірно за винятком тієї деталі, що Реймонд залишився з Кровлі, але відправився рятувати решту, коли почув крики про допомогу [Уилсон 1994, 148]. Я ж у свою чергу змушений зазначити, що для нас важливий не той факт, що Кровлі не пішов на допомогу своїм колегам, а той факт, що він публічно маніфестував це в пресі, зовсім не намагаючись виправдатись – цебто працював на публіку. Зазначу також, що таке однозначне ототожнення Кровлі з сатанізмом, яке ми можемо бачити у Шоуела Стайлза, є занадто примітивним – Кровлі в своїй творчості синтезував безліч традицій: магію, таро, алхімію, астрологію, йогу, Кабалу, різноманітні східні містичні практики й безліч інших, використовував він і т. зв. «чорну магію». Засновником сучасного сатанізму, як загальновідомо, є Шандор Ла Вей.

Вже зовсім несерйозною маскою Кровлі була маска антибританського ірландця, адже Кровлі насправді ніколи не був в Ірландії, не кажучи вже про якусь там етнічну приналежність. Як про це пише Вілсон, перебуваючи в США під час Другої Світової війни Кровлі **демонстративно** (виділення моє. – І. К.) розірвав британський паспорт, або те, що він за нього видавав, виголосивши полум'яну антибританську промову біля статуї Свободи, після чого Кровлі публікував злісні статті антибританського змісту в газеті «Зе фатерлянд» з підзаголовком «Чесна гра за Німеччину і Австро-Угорщину» [Уилсон 1994, 149]. Пізніше Кровлі пояснить це наступним чином: виявляється, він хотів довести ворожу пропаганду до абсурду, і цим самим допомогти Англії. Голова військово-морської розвідки в США, адмірал сер Гай Гаунт прокоментував вищеописану поведінку Кровлі в листі до Джона Симондса наступним чином: «Я думаю, що Ви точно оцінюєте Кровлі, називаючи його «дрібним зрадником». Що стосується його діяльності, то я думаю, що вона багато в чому викликана **несамовитим бажанням самореклами** (виділено мною.

– І. К.), тому що він дуже сильно намагався, щоб його ім'я звучало частіше, як це лишень можливо» [Уилсон 1994, 149].

І вже зовсім дотепною виглядає ще одна маска Кровлі: *маска дворянина з екзотичної країни* – незабаром після вступу Кровлі в «Золотий Світанок», коли він поселився на Ченсері-лейн в Лондоні, він навчився говорити з російським акцентом і називав себе графом Владіміром Сварєвим, а пізніше, коли він займався магією Абра-Меліна на березі Лох-Несу, він називав себе лордом Болескіном, і носив шотландський кілт [Уилсон 1994, 145]. Зайве говорити, що справжній аристократ завжди перш за все є аристократом-для-себе, в той час як аристократ-позер є аристократом-для-мас.

Як бачимо, бажання епатувати масову публіку проявлялось у Кровлі всюди: і в його окультній, і в його поетичній (краще сказати – літературній), і в будь-якій іншій його діяльності. Можна також згадати, що Кровлі видав цикл поезій, присвячених психопатові, який закінчує як вбивця – «Білі плями» і збірку порнографічних новел під назвою «Підсніжники з саду приходського священика». Вілсон знаходить в них певну психологічну і стилістичну схожість з маркізом де Садом [Уилсон 1994, 144], але до співвідношення Алістера Кровлі і маркіза де Сада ми ще повернемося нижче.

Майстерно граючи свою гру, Кровлі заточив свої ікла, зробивши їх гостримі і, коли він зустрічав жінку, то нахилився, щоб зробити їй «поцілунок змії», кусаючи їй зап'ястя чи руку, пише Вілсон [Уилсон 1994, 149], зазначаючи також, що Кровлі мав звичку випорожнюватись на килим, заявляючи, що це лайно святе, як у Далай-Лами. Останній жест ріднить його вже не лише з Вайлдом, а й з Далі [Далі 2004, 339 – 407], чиє мистецтво Зонтаг також наводить як зразок Кемпу [Зонтаг 3].

Колін Вілсон наводить ще один дуже показовий для нас випадок: коли приятелька Кровлі Ніна Хамнет (в іншій транслітерації – Хеммет [Колесов 1998, 13]) у своїй автобіографії послалась на нього як на чорного мага, він подав на неї в суд (це при тому, що він свідомо позиціонував себе як Звіра Апокаліпсису, чиє ім'я є 666). Судовий процес він, звісно, програв – суддя Юстис Свіфт заявив, коментуючи заяви свідків про магічну діяльність Кровлі, що «він ніколи не бачив таких жаклих, огидних, і блюзнірських речей, які вимовила людина, яка називає себе ... **найвеличнішим поетом з усіх живих** (виділено мною – І. К.)» [Уилсон 1994, 155], але ім'я Кровлі знову загриміло, що не могло його не задовольнити.

Кровлі цілком свідомо працював на розсекречення езотеричних ритуалів шляхом перетворення їх на продукт масового споживання. Метою Кровлі було зробитись кумиром для цих самих мас. Семюел Мазерс, його колишній наставник і вчитель, який і привів Кровлі в «Золотий Світанок», намагався перешкодити публікації третього видання «Рівнодення», бо воно містило повний

опис всіх ритуалів «Золотого Світанку», які Кровлі зобов'язався при вступі тримати в таємниці. Суд вирішив справу на користь Мазерса, але, як про це пише Вілсон, Кровлі провів магичні ритуали з книги Абра-Меліна, і подав на апеляцію, яку він виграв [Уилсон 1994, 148].

В 1910 році Кровлі, як про це пише Вілсон, став вживати мескалін і придумав серію з семи ритуалів, які він назвав елевсинськими ритуалами і орендував Кекстон Хол для їх виконання на сім наступних серед. Плата за вхід становила п'ять гіней, і метою було, за його словами, викликати релігійний екстаз. Його коханка, австрійська скрипачка Лейла Ваддел, акомпонувала групі на скрипці [Уилсон 1994, 148]. Містичний ритуал, раніше доступний лише небагатьом, віднині стає перфомансом – мистецтвом для мас. Мало того, Кровлі докладає всіх зусиль, щоб так відбувалось, і це будучи посвяченим в кілька езотеричних (замкнутих) орденів (sic!).

Зонтаг ключовим питанням своїх «Нотаток...», як вже було сказано мною вище, ставить питання: «Як можливо бути денді в епоху масової культури?» Знайдена С. Зонтаг відповідь звучить наступним чином: «Кемп є сучасним дендизмом. Кемп – це розв'язання проблеми: як бути денді в епоху масової культури» [Зонтаг]. Денді в епоху масової культури знаходять задоволення в «найгрубішій, найрозповсюдженішій насолоді, в мистецтві для мас» [Зонтаг]. Зонтаг всіляко підкреслює, що «Кемп не розрізняє речей унікальних і речей, поставлених на конвеєр» [Зонтаг]. Зонтаг підкреслює, що «Кемп долає відразу до копій», додаючи, що «якщо денді минулої епохи ненавиділи вульгарність, то денді епохи масової культури, шанувальники Кемпу, цінять вульгарність, а «там, де смак денді був би ображеним, а сам він би засумував, поціновувач Кемпу перебуває в постійному захопленні» [Зонтаг]. Можна згадати вищенаведений приклад про повію: водночас вавілонську блудницю і католичку.

Цікаво також відзначити, що в оцінці своєї аудиторії А. Кровлі проявляє небачений демократизм, стверджуючи свою загальновідому фразу, що «Кожен чоловік і кожна жінка є (потенційно. – *І. К.*) зіркою». Щоправда, при цьому Кровлі зазначає: «... не розраховуйте на зміну: ви залишитесь тим, ким були, і не змінитесь. Ось чому царі земні будуть царями вічно, раби же будуть служити. Ніхто не буде скинутий, чи піднесений, все і завжди залишиться як було. Правда, є ще мої слуги в масках: жебрак може виявитись царем. Цар вибирає одягу, яку хоче, якоїсь певної ознаки немає, жебраку ж не приховати своєї бідності» [Кроули 1998, 58]. Як можна побачити, я не дарма зробив вставку «потенційно» в знаменитій максимі Кровлі: певної ознаки для того, щоб розрізнити когось напевно, не існує. Для порівняння: той же Вілсон стверджує, що окультистські здібності притаманні лише 5% людей, які цілком певно

можна визначити [Уилсон 1994, 22], себто притримується більш елітаристської позиції.

Так само і питанням мого дослідження звучало: «Як можна бути успішним окултистом в епоху масової культури?», тобто як поєднати езотеричне знання – прерогативу небагатьох з широкою популярністю серед значною мірою профанних, а не професійних за своїм складом мас. Адже з усіх окултистів кількох останніх століть фігура Алістера Кровлі є найбільш масмедійно розкрученою – найбільш часто згадуваною в ЗМІ, особливо в контексті його епатажних та скандальних вчинків. Зараз його згадують набагато частіше за, скажімо, його вчителя і наставника Семюеля Мазерса чи іншого видатного мага XIX ст. Еліфаса Леві, чийм перевтіленням себе вважав Алістер Кровлі. Звісно, часто згадують також таких популяризаторів, як Папюс чи Олена Блаватська, але їм не вистачає тих кемпівських епатажності, скандальності, еклектичності, зрештою, які були притаманні Кровлі і, на відміну від них, дозволили йому стати поп-іконою, подібно до рок-зірок.

«Ніщо не може бути Кемпом, якщо воно не здається породженням нестримної, фактично, невідконтрольної чуттєвості», пише С'юзен Зонтаг [Зонтаг]. Саме цю нестримність і відзначали в Кровлі всі, хто знали його за життя та всі, хто досліджували його постать після смерті. Решті згаданих мною містиків і окултистів не вистачало саме цієї кемпівської нестримності для того, щоб бути успішними саме в масовій культурі, що вдалось Алістеру Кровлі. Кемп – не лише відповідь на поставлене С. Зонтаг питання: «Як можна бути денді в епоху масової культури?», а й цілком достойна відповідь на питання, як бути успішним окултистом в епоху масової культури: вдало поєднувати езотеричне знання – знання для небагатьох з широкою відомістю. В епоху масової культури вже важливо не (лише) бути окултистом, а й (вміти) майстерно грати роль окултиста: зробити так, що ця маска, ця роль зрештою і стане самим тобою – відбулось дійсно граничне поширення метафори театру на життя. «Кемп – це зв'язок зі стилем у ті часи, коли опанування стилем як таким перебуває під великим питанням», – зазначає С'юзен Зонтаг [Зонтаг]. Тут доречно буде згадати, що поголовне захоплення окултизмом в кінці XIX – на початку XX століття було захисною реакцією на позитивізм середини XIX століття. Реакцією надзвичайно потужною, але такою, реагент якої вже був поставлений під сумнів. Як бачимо, езотеризм в масовій культурі є не лише можливим, а й єдино успішним з точки зору масової культури, якщо він проявляється у формі описаного мною слідом за С'юзен Зонтаг Кемпу. Цікаво відзначити, що на зв'язок Кровлі і Вайлда вказує і сам Вілсон, не розвиваючи, на жаль, цієї теми детальніше: «Все своє життя Кровлі був ... високомірним, величним і театральним, що, вочевидь, він запозичив в Оскара Вайлда і естетики дев'ятнадцятих» [Уилсон 1994, 153].

Завершити мою невеличку розвідку мені хотілось би точнішим визначенням місця Кровлі серед тих типів чуттєвості, які в історії людської культури виділяє С. Зонтаг. Першим типом, який виділяє С. Зонтаг, є чуттєвість високої культури: істина, краса і серйозність. Цей тип пов'язаний з такими фігурами в історії людської культури як Гомер, Рембрандт, Христос, Св. Франциск та інші. Ця чуттєвість за своєю суттю моралістична [Зонтаг]. Другий тип чуттєвості – це серйозність жорстокості. Він пов'язаний з такими постатями як Босх, Сад, Рембо, Жаррі, Кафка, Арто та інші. Це чуттєвість межових станів, яка досягає ефекту за рахунок максимального посилення напруги між моральною і естетичною пристрастями. Ця чуттєвість ставить собі за мету не досягнення гармонії, як це робить перший тип чуттєвості, а, навпаки, постановку все більш і більш нерозв'язних питань [Зонтаг]. Кемп – третій вид чуттєвості – повністю естетичний. Про моральність (чи її деконструкцію, яка передбачає напруження між сторонами, між якими відбувається протиборство) вже не йдеться. Як каже С'юзен Зонтаг: «Кемп – це розчинник моральності ... Він нейтралізує моральне обурення, підтримуючи легкість і гру» [Зонтаг]. Це різні в своїх засадах типи чуттєвості, для порівняння: маркіз де Сад знищує моральність, а Кровлі її розчиняє, вона не є актуальною для нього як суперник (достойний) чи об'єкт знищення. Й хоча Колін Вілсон пише, що «гомосексуальність Кровлі була, скоріше за все, викликом панівним звичаям, ніж природною потребою...», я схильний вважати, що гомосексуальність Кровлі не була викликом моральним нормам як таким, а лише зайвим способом для отримання насолоди – як безпосередньо сексуальної, так і задоволення від епатажної, дендистської поведінки перед публікою, подібно до того, як це ми можемо бачити у Вайлда. «Кемп, крім всього іншого, ще й певний вид насолоди», – пише Зонтаг [Зонтаг]. Саме тому також постановка Алістера Кровлі в один ряд з маркізом де Садом як «теоретика лібертинажу», як це має місце в Wikipedi'i [Лібертинаж], є zasadничо хибною, адже маркіз де Сад трансgressує далі за задоволення – аж до повного самознищення, в той час як Кемп Кровлі є максимально комфортним для нього самого. Можна звернутись до місця зоофілії у обох цих мислителів. У маркіза де Сада зоофілія є актом трансgressії. Чудово про це (не конкретно про зоофілію, а про трансgressію взагалі) написав Жорж Батай: «Люди відрізняються від тварин тим, що дотримуються заборон, але ці заборони двозначні. Люди їх дотримуються, але відчують потребу їх порушувати. Порушення заборон не означає їх незнання та вимагає сміливості та рішучості. Якщо в людини є мужність, необхідна для порушення кордонів, – можна вважати, що вона відбулась. Зокрема, через це й відбулась література, яка віддала перевагу виклику як покликанню» [Батай 1994, 21]. Для маркіза де Сада важливий переступ та знищення будь-яких меж як таких – як моральних, так і фізіологічних – за маркізом де Садом, в результаті актів зоофілії

можливе народження потомства, яке потім, в свою чергу, знову включається в кругообіг насилля [див. Сад]. У Кровлі ж ритуальна зоофілія є вже радше естетичним засобом для підкріплення власного епатажного іміджу – на користь такого мого припущення свідчить загальновідомість даних ритуалів. Ось, як це описує Колін Вілсон: «... Ліх (ще одна коханка Кровлі. – І. К.) дозволила цапові оволодіти собою, після чого йому перерізали горло для жертвоприношення» [Уилсон 1994, 150]. Маркіз де Сад переступає і знищує, перш за все, свої *внутрішні* межі, штучно нав'язані ззовні соціумом і культурою, в той час як Кровлі розраховує, перш за все, на *зовнішній* ефект.

ЛІТЕРАТУРА

- Батай Ж.* Литература и Зло. М.: Из-во МГУ, 1994.
- Дали С.* Искусство пука // *Дневник одного гения*. М.: Эксмо, 2004. С. 339 – 407.
- Зонтаг С.* Заметки о Кэмпе. См.: http://www.photographer.ru/forum/view_messages.htm?topic=10517&expand=0&set=1/
- Колесов Е.* Алистер Кроули: были и небылицы // *Кроули А.* Книга Закона. М.: Острожье, 1998. С. 5–14.
- Кроули А.* Книга Закона. М.: Острожье, 1998.
- Либертинаж*. См.: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Либертинизм>
- Сад, маркиз.* 120 дней Содома. См.: www.lib.babr.ru/index.php?book=2288/
- Уилсон К.* Оккультизм. М.: Клышников – Комаров и К, 1994.
- Шах С.* Сексуальная образность в ранней поэзии Алистера Кроули // Алистер Кроули по-русски. См.: <http://crowley.pp.ru/sunny.html/>