



Торчинов Е. А.

Религии мира:

Опыт запредельного: Психотехника
и трансперсональные состояния.

Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. -- СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. -- 384 с. (Orientalia).

Монография является первой в отечественной, а в определенном отношении и в Мировой науке попыткой представить религию в качестве целостного психологического феномена. Автор развивает и обосновывает принципиально новый, психологический подход к истолкованию феномена религии, исходя из понятия глубинного религиозного опыта как особой психологической реальности и активно используя разработки представителей трансперсональной психологии (С. Гроф и его школа).

Во введении книги рассматриваются структура религиозного опыта и его типы, вопрос о взаимодействии религии с другими формами духовной культуры (мифология, философия, наука) Часть I посвящена таким конкретно-историческим формам религиозной практики изменения сознания (психотехники) с целью приобретения глубинного (трансперсонального) опыта, как шаманизм и мистериальные культы

Средиземноморья. На сложнейших формах психотехники, разработанных в Религиях Востока -- даосизме, индуизме, буддизме, -- автор подробно останавливается в части II.

Часть III рассматривает библейские религии откровения -- иудаизм, христианство, ислам; здесь особый интерес представляет глава "Каббала и Восток", в которой проводятся параллели между иудейским мистицизмом (каббала) и религиозно-философскими учениями индо-буддийской и дальневосточной традиций.

Для религиоведов, психологов, философов, культурологов, востоковедов и всех интересующихся проблемами религиоведения и психологии.

ISBN 5-85803-078-5

(с) Центр "Петербургское Востоковедение", 1997

(с) Е. А. Торчинов, 1997

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	01
О целях и задачах исследования.....	
О понятии "религия.....	01
О религиозном опыте.....	02
К вопросу о типологии религий.....	03

Религия и магия.....	
Религия и мифология.....	03
Религия и космологические представления.....	04
Религия -- ритуал -- культ.....	
Религия и теология.....	05
Доктрина, религиозный опыт и культура.....	05

ЧАСТЬ I. РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ. МИСТЕРИАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ ДРЕВНОСТИ

Глава 1. ШАМАНИЗМ.....	
Типы архаической религиозности.....	
Шаманизм как система психотехники.....	
"Шаманская болезнь.....	05
Шаманские инициации.....	06
Шаманское камлание. Путешествия в иные миры.....	
Трансперсональная интерпретация шаманской психотехники.....	06

Глава 2. МИСТЕРИЯ СМЕРТИ И ВОСКРЕСЕНИЯ: СТРАДАЮЩИЕ БОГИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА И АНТИЧНОГО МИРА	
Великая Мать и ее возлюбленный (катарсис бесполого Эроса).....	07-08
Хлеб жизни и вино экстаза (Деметра и Дионис).....	08

ЧАСТЬ II. РЕЛИГИИ ЧИСТОГО ОПЫТА: ДАОСИЗМ, ИНДУИЗМ, БУДДИЗМ

Глава 1. ПСИХОТЕХНИКА в ДАОСИЗМЕ	
Особенности даосской психотехники.....	09
Сокровенная Самка Поднебесной и Вечное Дитя (архетипическое и трансперсональное в даосизме)...	09
Очерк формирования даосской психотехники.....	10
Глава 2. НАУКА ПСИХОТЕХНИКИ: ИНДУИСТСКАЯ ЙОГА	
Специфика психотехники в Индии.....	11
Фундаментальные категории индийской духовной культуры.....	
Становление индийской психотехники: от ведических жертвоприношений до философского символизма упанишад.....	11
Типы и формы индуистской психотехники.....	12
Глава 3. РАСЦВЕТ ПСИХОТЕХНИКИ В БУДДИЗМЕ	
Основы буддийской доктрины.....	13

Ранний буддизм.....	13-14
Махаяна.....	14
Шуньявада (мадхьямика).....	
Виджнянавада (йогачара).....	14
Теория татхагатагарбхи.....	15
Школы дальневосточной буддийской традиции. Тантрический буддизм (Ваджраяна).....	15-16

ЧАСТЬ III. ДОГМАТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ (БИБЛЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ)

Глава 1. СПЕЦИФИКА БИБЛЕЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ.....	17
Историко-культурное единство библейской традиции.....	
Монотеизм.....	
Линейность времени и идея истории.....	
Откровение и психотехника в догматических религиях.....	17
Глава 2. КАББАЛА И ВОСТОК.....	18
О постановке проблемы и границах исследования.....	
Теология.....	
Космология	
Антропология.....	15
Статус Священного Писания в каббале и на Востоке.....	19
Практический аспект каббалы.....	
Сексуальный аспект каббалы и восточных учений. Доктрина Женственного.....	
Каббала и философия А. Шопенгауэра.....	
Глава 3. ДОГМАТИКА И МИСТИКА В ХРИСТИАНСТВЕ.....	
Трансперсональный опыт в раннем христианстве.....	19-20
Византийский исихазм.....	20
Мистицизм в западном христианстве.....	21
Мистицизм в русском религиозном сектантстве.....	
Глава 4. ПРОФЕТИЗМ И МИСТИЦИЗМ В ИСЛАМЕ (СУФИЗМ).	
Пророческие корни ислама.....	
Суфийская психотехника.....	21-22
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	22

* * *

Я долго искал Бога у христиан, но его

не было на кресте.
Я побывал в индуистском храме
и древнем буддийском монастыре,
Но и там не нашел я даже следов его.
Я дошел до Герата и Кандагара и искал его повсюду,
Но его не было ни внизу, ни вверху.
Решившись, я дошел до горы Каф, но и там я нашел
Только птицу Анка, а не Бога.
Я отправился к Каабе, но Бога не было и там.
Я спросил о нем Ибн Сину, но он был выше
суждений философов...
Тогда я заглянул в свое сердце.
И только там я узрел Бога,
Которого не было больше нигде...

Джалал ад-дин Руми

ВВЕДЕНИЕ

О ЦЕЛЯХ И ЗАДАЧАХ ИССЛЕДОВАНИЯ

Эта книга обязана своим появлением насущной необходимости не просто обратиться к рассмотрению тех или иных отдельных теоретических проблем религиоведения, сколь бы важными они ни были, а подвергнуть критическому анализу самые основы методологии религиоведческого исследования и его фундаментальные принципы. Данная необходимость обусловлена целым рядом факторов, связанных как с развитием различных областей гуманитарного знания, так и с результатами, полученными в смежных областях науки, прежде всего в психологии. Вплоть до настоящего времени в религиоведении господствует социологический подход, который в течение последних ста лет способствовал весьма значительному прогрессу религиоведения и колоссально углубил наше понимание функционирования религий в различных обществах и культурах. Ограниченность этого подхода, однако, становится все более очевидной, и начинают обозначаться пределы его применимости.

Сказанное выше отнюдь не касается только марксистского религиоведения, которое является лишь частным случаем рассматриваемой парадигмы. По существу, все основные направления религиоведения, сложившиеся на Западе в течение последнего столетия, являются социологическими. Это справедливо и относительно веберовской школы, тем более что именно М. Вебер считается

основоположником социологии религии как одной из важнейших религиоведческих дисциплин. В еще большей степени это верно относительно концепции Э. Дюркгейма, которая настаивает на чрезвычайно жесткой социальной детерминации всех явлений духовной культуры. Характерен социологический подход и для ряда теорий, разрабатывавшихся в рамках этнологии и оказавших существенное влияние на религиоведение. Это концепции функционализма (Б. Малиновский) и структурализма (К. Леви-Стросс). Правда, что касается последнего течения, то при всей его генетической связи с теорией Э. Дюркгейма, оно все же выходит за рамки чисто социологического подхода, поскольку Леви-Стросса прежде всего интересовал вопрос о структурах мышления, накладывающихся на все сферы социального опыта.

За рамки чисто социологического подхода также выходят различные психоаналитические концепции религии (З. Фрейд, К. Г. Юнг, Э. Фромм), однако ведущей, общепринятой и нормативной для современного религиоведения все-таки остается социологическая парадигма.

Тем не менее, особенно после ряда интереснейших результатов, полученных психологами, прежде всего представляющими так называемую глубинную психологию (это направления, восходящие к Фрейду и его ученикам, и трансперсональная психология), а также после введения в научный оборот богатейшего эмпирического материала, собранного и обработанного этнологами и востоковедами, возникают серьезные сомнения в универсальности и окончательности социологической парадигмы. Все чаще и чаще не только профессиональные религиоведы, но и ученые других специальностей, соприкасающихся с проблемами изучения тех или иных аспектов религии, высказывают идеи, развитие которых увело бы их далеко за пределы социологического подхода. Эта неудовлетворенность господствующей парадигмой вполне отчетливо присутствует уже в трудах М. Элиаде и в настоящее время достаточно ясно осознается западными религиоведами. В российской науке, пожалуй, эта неудовлетворенность должна ощущаться еще острее из-за глубокого понимания всех плюсов и минусов социологического подхода в его марксистском варианте, господствовавшем в отечественной науке безраздельно в течение последних десятилетий. Однако, к сожалению, разочарование в марксизме как универсальной парадигме религиоведческого и вообще гуманитарного исследования достаточно часто приводит российских ученых или к огульному отрицанию ценности марксистской социологии вообще, или к полному методологическому индифферентизму, когда поиски новой эффективной парадигмы заменяются теоретическим скепсисом и погружением в эмпирию, осмысливаемую не в рамках строгой научной парадигмы, а с позиций так называемого здравого смысла.

Заслуги социологического подхода несомненны. Благодаря его применению стали поняты функции религиозных верований и религиозных

институтов в различных обществах и в различные исторические эпохи. Стал понятен социальный смысл многочисленных культов и ритуалов. Значительный прогресс достигнут как в понимании социальной (и социально-экономической) детерминации развития религии на разных этапах ее истории (в том числе и в рамках конкретных конфессий), так и в изучении влияния религиозного фактора на те или иные социальные и социокультурные процессы (достаточно упомянуть только классическое исследование М. Вебера о роли протестантской этики в формировании капиталистических отношений).

И тем не менее все больше и больше происходит осознание ограниченности сферы применения социологической парадигмы. Более того, нельзя не чувствовать, что различные социологические концепции религии характеризуют ее только внешним образом, описывая и объясняя ее функционирование, но не ее суть. Природа религии, несмотря на все громкие заявления философов и социологов начиная с просветителей, остается по-прежнему загадкой. Мы хорошо понимаем "как" религии, но не ее "что", которое и является ее сущностью и природой. А для понимания этой сущности мало что дает изучение ее внешних проявлений, бытования или функционирования тех или иных институтов, социального смысла тех или иных догм и культов. Между тем это "что" религии не может игнорироваться наукой и не может быть отброшено со ссылкой на его иррациональность, ибо сама иррациональность должна быть объяснена. И там, где останавливается социология, не сможет ли нам помочь психология? Не следует ли в поисках сути религии обратиться к тому, что составляет самое живое и глубинное в ней, а именно -- к религиозному опыту. Исследование же религиозного опыта требует, по определению, уже не социологического, а психологического подхода.

В свое время Галилео Галилей сделал глубокое и остроумное замечание, что религия учит нас тому, как взойти на Небо, а не тому, как небо вращается. А этот путь на Небо, согласно всем развитым религиям, в конечном счете заключается в некоторой психической (душевной, духовной -- психэ, пневма) трансформации человека, в его духовном преображении, просветлении и пробуждении его сознания. Так утверждают религии. Но не должно ли и религиоведение (теория религии, в некотором роде "метарелигия") сделать из этого вывод, что для научного понимания пути на Небо необходима новая научная парадигма, базирующаяся не на социологии, описывающей инобытие религии, а на психологии. Именно в обосновании данного тезиса и заключаются суть и смысл предлагаемой вниманию читателя работы.

Здесь уместно сказать еще два слова о культурологическом, или цивилизационном, подходе к проблемам религиоведения. В принципе, цивилизационный подход был разработан как альтернатива марксистскому формационному подходу. При нем понятие формации как базовый интерпретирующий термин заменяется понятием цивилизации (или

культуры) как сущностного или субстанционального носителя всех социальных, социально-экономических и культурных реалий. Разные типы цивилизаций порождают разные типы общественных отношений. Религия оказывается одной из важнейших движущих сил, формирующих тот или иной цивилизационный тип.

Нетрудно заметить, однако, что цивилизационный подход зарождается опять-таки в рамках социологической парадигмы. Здесь не рассматривается суть религии, ее в себе и для себя, а лишь ее проявления вовне, формирующие ту или иную культуру, тот или иной цивилизационный тип. А посему цивилизационный подход в религиоведении не может быть альтернативой психологическому подходу с его объектом -- религиозным опытом.

Таким образом, предметом настоящего исследования будет религиозный опыт, рассматриваемый в контексте психологического осмысления религии. Однако под психологией здесь понимаем не то, что обычно имеется в виду, когда говорится о психологии религии. Под психологией религии обычно подразумевается исследование религиозных чувств, переживаний, жизненных установок и ценностных ориентации верующих. Эти вопросы хотя и могут быть косвенно затронуты в процессе настоящего исследования, однако никоим образом не будут непосредственно входить в его предмет. Под психологией здесь прежде всего понимается именно религиозный опыт в достаточно узком смысле этого слова. Под религиозным опытом мы будем понимать те переживания и состояния сознания, которые обычно относятся религиоведением к области мистики и которые являются объектом достаточно пристального внимания со стороны представителей глубинной психологии, прежде всего К. Г. Юнга и трансперсональных психологов (С. Гроф, К. Уилер и др.). Сейчас мы не считаем необходимым заниматься терминологическими комментариями и разъяснениями, в том числе рассматривать вопрос дефиниции таких понятий, как "мистика", "религиозный опыт", "психотехника" и т. п. Все необходимые разъяснения будут сделаны ниже.

В качестве объекта исследования будут выступать прежде всего тексты (как оригинальные, так и переведенные на русский и иные европейские языки), содержание которых релевантно поставленной проблеме, -- то есть тексты, фиксирующие или описывающие религиозный опыт и так называемые измененные состояния сознания, реализуемые в таковом опыте (о правомерности употребления этого термина также ниже). Это в первую очередь мистические или психотехнические тексты, считающиеся авторитетными в религиозной практике различных традиций и конфессий. В ряде случаев мы будем пользоваться оригинальными текстами (в случае буддизма, религий Китая, традиций русского православия и русского религиозного сектантства), в остальных -- вынуждены прибегать к авторитетным переводам тех или иных текстов на русский и другие европейские языки.

Проблема религиозного опыта и психологии религии в ее глубинном измерении будет рассматриваться на примере религиозных традиций различных эпох и культур. Это ранние формы религии (прежде всего шаманизм), мистерии и мистериальные культы Древнего Востока и античности, религии Индии и Китая. Религиям, возникшим в рамках индийской культуры (индуизм, буддизм), а также даосизму мы уделим особое внимание, поскольку их специфика позволяет выделить интересующие нас аспекты религиозного опыта в наиболее чистом виде, что исключительно важно для формирования психологического подхода в религиоведении. Кроме того, в монографии будут рассмотрены основные аспекты религиозного опыта и его специфики в рамках библейских религий -- иудаизма, христианства и ислама*, причем особое внимание уделяется вопросу о специфике "библейского" подхода к духовной практике.

* Библейскими христианство, иудаизм и ислам названы нами постольку, поскольку они в своем учении опираются на круг идей и образов, составляющих содержание Библии, хотя и опираются на него в разной степени: для иудеев авторитетен только Ветхий Завет, для христиан же его ценность вторична по сравнению с Новым Заветом, ислам помимо Библии (и более, нежели ее) почитает Коран как текст собственно мусульманского откровения. Тем не менее уже в самом выражении "религии Книги", употребляемым мусульманами для обозначения трех вышеназванных религий в отличие от прочих, "языческих", учений, содержится вполне рациональное представление о их генетическом и смысловом единстве. Эти же религии можно назвать также монотеистическими, поскольку принцип единобожия в строго теистическом варианте выражен в них наиболее отчетливо.

Объектами исследования будут выступать и материалы, собранные современными психологами и психотерапевтами и имеющие отношение к трансперсональным переживаниям современных людей, в том числе и индифферентно относящихся к религиозным верованиям.

Таким образом, целью настоящего исследования является разработка принципов нового, психологического подхода к религии, формирующего новую научную парадигму для религиоведческих исследований. Этот новый подход, базирующийся на изучении проблемы религиозного опыта, может, думается, дополнить, а иногда и существенно откорректировать выводы, сделанные в ходе исследований в рамках социологического подхода. С другой стороны, для избежания противоположной односторонности, выводы, полученные в рамках психологического подхода, должны проверяться и корректироваться результатами социологических и культурологических исследований, что может способствовать формированию целостной научной картины религиозного феномена.

Сказанное выше содержит и вопрос о методологической базе настоящего исследования. Поскольку важной его целью была разработка принципиально новых методологических подходов, не может быть и речи об использовании какой-то одной сложившейся методологии. Тем не менее необходимо назвать ряд имен ученых, чьи исследования весьма существенны для решения поставленных задач.

Это прежде всего У. Джеймс, книга которого "Многообразие религиозного опыта" впервые продемонстрировала продуктивность помещения религиозной проблематики в психологический контекст. Ему же принадлежит и разработка самого понятия "религиозный опыт".

Большой интерес для формирования психологического подхода к религиозным проблемам представляют труды ученых психоаналитического направления, особенно теоретические разработки К. Г. Юнга, касающиеся концепций архетипов и коллективного бессознательного.

В исследованиях трансперсональных психологов (С. Гроф, К. Уилер) значительную ценность представляет не только богатейший накопленный ими эмпирический материал, но и их поиск теоретических подходов к интерпретации этого материала.

Для заключительного раздела монографии, в котором ставится вопрос о принципиальной возможности использования данных религиоведения (глубинной психологии религии) для формирования новой философской и научной парадигмы, важны труды таких известных физиков-теоретиков, как Д. Бом и Дж. Чу (Чью).

Из представителей отечественной философской традиции необходимо назвать Вл. Соловьева и И. Ильина, специально занимавшихся вопросами религиозного опыта в рамках своих религиозно-философских изысканий.

После этих предварительных замечаний представляется возможным перейти к рассмотрению наиболее общих теоретических проблем данного исследования, связанных прежде всего с терминологическими вопросами*.

* Мы выражаем нашу особую признательность и благодарность профессору факультета психологии Гавайского университета (США) Самюэлю И. Шапиро (Samuel I. Shapiro) за его ценные консультации и помощь в получении информации о современных исследованиях в области трансперсональной психологии на Западе.

О ПОНЯТИИ "РЕЛИГИЯ"

Когда мы говорим о религиозном опыте, оба слова, формирующие это сложное понятие, нуждаются в определении. Иначе говоря, необходимо пояснение, что будет пониматься в исследовании под "религией" и что -- под "опытом". Это, конечно, не означает, что

здесь будет дана всеобъемлющая дефиниция того и другого, скорее речь идет о том, как эти слова понимаются автором и в каком смысле они будут употребляться ниже.

Существует огромное количество определений религии, и поэтому, вероятно, нет смысла пытаться просто преумножить их в надежде предложить нечто исчерпывающее и всеобъемлющее, но поясним читателю, что имеет в виду автор, когда он употребляет слово "религия". Разумеется, у нас есть (или мы считаем, что у нас есть) некое интуитивное понимание того, что такое религия. Сколь бы ни отличались религии Дальнего Востока от православия, русский казак, попавший в Пекин XVII в., прекрасно понимал, где находится храм и отнюдь не принимал последний по ошибке за трактир или университет. Но как только с обыденного уровня мы переходим на уровень теоретический, сразу же появляется масса проблем и вопросов.

Обращаясь к проблеме дефиниции религии, сразу же следует сказать, что мы не будем рассматривать сущностные определения, то есть определения, претендующие на характеристику самой сути религии. Дело в том, что такие определения, как правило, не свободны от идеологических коннотаций и предполагают ту или иную вполне определенную мировоззренческую позицию автора такого определения, равно как и человека, его принимающего. Например, марксистское понимание религии как иллюзорной формы отражения действительности приемлемо только для человека, стоящего на атеистических материалистических позициях. Напротив, гегелевское определение религии как формы самопознания Абсолютного духа в представлении приемлемо только для гегельянца. Это справедливо и для различных теологических определений, часть которых приемлема для верующих большинства конфессий, а часть -- только для последователей группы близких конфессий. Поэтому эти сущностные или идеологические дефиниции вряд ли пригодны для объективного (в той мере, в какой объективность, конечно, возможна, ибо у любого исследователя, поскольку он является человеком, а не абстрактным познающим субъектом, имеются определенные предпочтения, симпатии и антипатии, которые, впрочем, следует делать предметом собственной научной рефлексии и держать под контролем) научного исследования.

Гораздо более привлекательными представляются эмпирические дескриптивные (описательные) определения, которые обычно стремятся выделить некое общее свойство, присущее всем, с точки зрения автора определения, формам религии, и поэтому в наибольшей степени и наилучшим образом характеризующие религию и религиозное сознание.

Из определений такого типа наиболее известным в нашей стране является определение Г. В. Плеханова, который считает наиболее важной, если угодно, сущностной чертой наличие веры в сверхъестественное. И для обыденного сознания это утверждение представляется вполне весомым и основательным. Действительно, какая

же религия может не включать в себя веру в сверхъестественное? Однако, увы, как только мы приступаем к теоретическому анализу этого утверждения, то сразу же сталкиваемся с рядом проблем. Во-первых, слово "сверхъестественное" употреблено здесь вполне внерефлексивно и само нуждается в разъяснениях и определении. Во-вторых, возникает вопрос, возможны ли некие нерелигиозные формы духовной культуры, которые также предполагают веру в сверхъестественное. И наконец, в-третьих, следует посмотреть, действительно ли все учения, квалифицируемые обычно без тени сомнения как религии, предполагают эту веру в сверхъестественное.

Начнем именно со сверхъестественного. Само это слово уже по своей внутренней форме предполагает в качестве своего референта нечто трансцендентное естеству, то есть природе. Это есть нечто сверхприродное, сверхнатуральное, как говорили в старину, а следовательно, неподвластное законам природы и стоящее над ними. Сверхъестественное трансцендентно, потусторонне, оно "не от мира сего".

Так можно ли сказать, что во всех религиях и во всех религиозных верованиях мы встречаемся с этим сверхъестественным? Ниоим образом. Прежде всего, критерию "наличие веры в сверхъестественное" не удовлетворяют феномены духовной культуры, обычно относимые к примитивным или ранним формам религии. Наиболее характерный пример -- магия. Совершенно очевидно, что когда первобытный охотник наносил удар по изображению быка или когда колдун наводил порчу на врага, воздействуя на символизирующую его фигурку, то они отнюдь не прибегали к помощи каких-то сверхъестественных сил. По существу, они просто неправильно (строго говоря, не соответствующим современным научным представлениям образом) истолковывали принцип причинности, причинно-следственных отношений. Еще точнее, они усматривали причинную связь между явлениями, но заменяли отношения причин и следствий при ее интерпретации отношениями симпатии (подобное к подобному). Аналогичная интерпретация причинности сохраняется иногда и в высокоразвитых культурах: принцип сходства видов (тун лэй) в традиционном Китае. В магии, таким образом, мы встречаемся не с верой в сверхъестественное, а с неправильным (не соответствующим нашим научным представлениям) пониманием естественных связей и отношений. Другими словами, магия коренится в определенной картине мира, существующей в примитивных культурах, но картине мира природного, естественного. Сказанное, однако, нельзя полностью переносить на поздние формы магии, например на средневековую европейскую магию, в которой исходный субстрат (естественная магия) оказался дополненным представлениями и образами христианской демонологии и ангелологии. Таким образом, существуют некие культурные феномены, относимые обычно к сфере религии, в которых,

однако, нет веры в сверхъестественное. Отсюда следует вывод: нужно или перестать относить магию и другие аналогичные представления к сфере религии, или изменить критерий, определяющий сущностное качество религии.

Необходимо также отметить как курьезное то обстоятельство, что в качестве представлений, предполагающих веру в сверхъестественное (вариант: мистичных, оккультных), могут выступать не только архаичные представления о мире, связанные с попытками его осмысления, но и научные представления, резко выходящие за рамки общепринятой научной парадигмы. Вполне возможно, что рационалистический XVIII в. воспринял бы положения теории относительности или квантовой физики (особенно без их математического аппарата) как сплошную мистику и фантастику. Нечто подобное имело место и в нашей стране в период гонений на генетику и кибернетику.

Посмотрим, как обстоит дело со сверхъестественным в развитых религиях. И здесь нас ждут сплошные сюрпризы. Обратимся к двум религиям Индии -- буддизму и джайнизму. Изучая их тексты, мы с удивлением убедимся в том, что признаваемые ими божества и демоны всего только определенные типы живых существ (наряду с людьми и животными), что они так же рождаются и умирают, хотя срок их жизни может быть измерен только астрономическими числами. Достижение их состояния отнюдь не является религиозной целью двух названных учений, и значительной роли признание их существования не играет. Более того, в основах доктрины буддизма и джайнизма не произошло бы никаких существенных изменений, если бы их последователи вдруг решили отказаться от веры в богов и демонов, -- просто двумя классами страдающих живых существ стало бы меньше. Таким образом, в буддизме и джайнизме, во-первых, существа, наделенные божественным статусом, рассматриваются как вполне посторонние, то есть, строго говоря, не сверхъестественные, а во-вторых, их роль в данных учениях вполне ничтожна.

Религии Китая обнаруживают еще меньше склонности к вере в сверхъестественное; не совсем даже понятно, как можно было бы перевести само слово "сверхъестественный" на древнекитайский язык. Вполне показательно, что идеалом даосской религии является не что иное, как естественность, естественное. Как гласит "Дао дэ цзин" (¶ 16): "Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао (Путь, первопринцип. -- Е. Т.), Дао берет за образец самоестественность (цзы жань)*. Идеал даосизма в конечном итоге сводится к следованию своей изначальной природе и к единению с природой как таковой. По справедливому замечанию синолога и миссионера-иезуита Л. Вигера, в религиозном даосизме мы встречаемся с описанием самых невероятных и фантастических событий и превращений, но все они объясняются естественным образом, что

свидетельствует от том, что представление о чуде как некоем событии, принципиально нарушающем законы и нормы природы, было не только неизвестно даосизму, но и абсолютно чуждо ему. Да и все бессмертные, божества и гении даосской религии пребывают в пространстве Неба и Земли, в пределах сакрализованного, но вполне чувственно-конкретного космоса.

Даже в политеистических религиях Ближнего Востока древности, а также античных Греции и Рима идея сверхъестественного отсутствует. Древние египтяне были последовательными "монофизитами", пребывая в убеждении, что боги, люди, животные и другие существа обладают одной и той же природой*. Поэтому, в частности, и животные обожествлялись ими не за сверхъестественные, а как раз за самые естественные свои качества и свойства, что вызывало одобрение Джордано Бруно, видевшего в египетском культе животных лучшее выражение понимания всеприсутствия божественной природы**. Для греков и римлян также было вполне чуждо представление о богах как о трансцендентных сущностях.

* Об этом см.: Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 71 -- 78.

** Подробнее см.: Yates F. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. L., 1964.

По существу, только религии библейского корня (иудаизм, христианство и ислам) полностью удовлетворяют рассматриваемому критерию. Им присуще представление о трансцендентности Бога, о тварности и принципиальной иноприродности космоса и населяющих его живых существ, о чуде как божественном вмешательстве, нарушающем Богом же установленные законы природы.

В заключение следует с сожалением констатировать, что слово "сверхъестественное" зачастую употребляется в религиоведении не как однозначный термин и вообще не как понятие, а как слово обыденного языка, передающее интуитивное и внерефлексивное понимание чего-то как фантастического, не имеющего места в действительности и т. п. Помимо нетерминологичности такого словоупотребления оно опасно еще и потому, что нечто, представляющееся фантастикой и небывальщиной сегодня, может оказаться вполне реальным завтра (достаточно вспомнить о современной теоретической физике с ее теорией искривления пространства-времени или о геной инженерии; более спорные примеры, связанные, например, с парапсихологией, можно не приводить).

Вместе с тем существуют нерелигиозные формы духовной культуры (формы общественного сознания в марксистской терминологии), предполагающие если не веру в сверхъестественное, то по крайней мере признание его существования. Любая форма философии, обосновывающая

или декларирующая существование некоей трансцендентной (в онтологическом смысле) реальности, как раз и является таковой. Достаточно вспомнить о мире парадигматических платоновских идей, чтобы убедиться в справедливости высказанного тезиса. Конечно, вопрос об отношении религии к философии весьма сложен, и рассмотрение его выходит за пределы настоящего исследования, однако автономность от религиозных представлений многих существовавших в истории философии концепций трансцендентного вполне очевидна.

Таким образом, можно констатировать, что ни само понятие сверхъестественного не является адекватным для характеристики религии, ни наличие веры в сверхъестественное не является достаточным критерием для отнесения того или иного феномена духовной жизни к религии.

Другим распространенным критерием для определения религиозного характера того или иного представления, верования или доктрины является проверка на наличие в нем оппозиции (или дихотомии) "сакральное -- профанное", считающейся фундаментальной для религии. Эта идея восходит к трудам М. Вебера и Э. Дюркгейма, однако широкое распространение в религиоведении она получила благодаря работам М. Элиаде. На первый взгляд этот критерий имеет ряд преимуществ по сравнению с рассматривавшимся выше. Действительно, сакральным (священным) отнюдь не обязательно должно быть нечто сверхъестественное, потустороннее, надприродное. Сакральностью может быть наделено любое существо, любая часть природы или же природа в целом. Наконец, учения, декларирующие тотальную сакральность существования, тем не менее имплицитно также не лишены данной дихотомии на бытовом или практическом уровне: пусть вся тотальность бытия во всех его проявлениях сакральна, но сакральность стирки семейного белья настолько ниже сакральности посещения храма или медитативного созерцания священного единства, что ее, по существу, можно счесть делом вполне профаническим. Следовательно, без понятия сакрального, точнее, без отношения к чему-то как к сакральному ни одной религии быть не может. Но понятие сакрального бессмысленно само по себе, без его соотнесения с чем-то отличным от него, то есть оно обладает содержательностью только относительно понятия профанного, являющегося его смысловым и идейным антонимом. Итак, для любой религии характерен дуализм "сакральное -- профанное". Наличие этого дуализма -- верный критерий для отнесения того или иного явления духовной жизни к религии.

Однако, думается, и этот критерий, несмотря на его несомненные преимущества, не является полностью удовлетворительным. Рассмотрим основания этого утверждения.

Прежде всего, следует еще раз сказать о религиях тотальной сакральности. Как уже говорилось выше, древние египтяне были "монофизитами", считавшими, что все существа и даже вещи наделены

одной и той же природой и различия между людьми и богами -- это не различия по природе, а лишь по степени проявления этой природы. То есть речь идет не о сакральности и профанности, а лишь о степени сакральности. Таким образом, данной оппозиции в чистом виде в воззрениях египтян и, добавим, других древних и примитивных народов не наблюдается.

Достаточно непросто обстоит дело с противопоставлением сакрального и профанного и в высокоразвитых религиях. Так, буддизм Махаяны декларирует принципиальное тождество нирваны (сакральное) и сансары (профаническое существование), причем сама сансара оказывается плодом неведения, фундаментального или трансцендентального заблуждения (авидья), членящего единую и недвойственную (адвая) реальность. Некоторые школы Махаяны также провозглашают недвойственность (недихотомичность) сансары и нирваны, причем интуитивное переживание (праджня) этой недвойственности оценивается как просветление или пробуждение. Типологически близкие идеи существуют и в рамках брахманско-индуистской традиции (адвайта-веданта). Интересно также, что именно недихотомичное видение реальности, снятие оппозиции "сакральное -- профанное", элиминация дихотомичности мышления вообще рассматривается в качестве религиозного идеала. Более того, в буддийской традиции Ваджраяны (уровень тантр наивысшей йоги -- аннутара-йога тантра) даже подношения Будде часто совершаются не цветами или иными благообразными предметами, а отбросами и нечистотами -- для более наглядного и демонстративного выражения идеи недихотомичности реальности и иллюзорности оппозиций типа "прекрасное -- безобразное", "священное -- профаническое" и т. д.

На сказанное выше можно возразить, что здесь, при отказе от

теоретического противопоставления сакрального -- профанному, сохраняется противопоставление по этому принципу на практическом уровне. Например, махаянисты, отвергающие дуализм сансары и нирваны, тем не менее живут в монастырях, отправляют определенные обряды, читают молитвы, занимаются медитацией и совершают подношения Будде (пусть даже и в виде нечистот). Вот эта-то деятельность и будет формировать сферу сакрального в буддизме, резко отличающуюся от профанного существования индийского крестьянина с его постоянной заботой о хлебе насущном и прекрасным пониманием отличия монастыря (где сакральное) от своей хижины (где профанное).

Однако на этот аргумент можно ответить контраргументом. В рамках той же тантрической традиции буддизма сложилась традиция так называемых махасиддхов (великих совершенных), то есть подвижников-йогинов, которые стирали грань между сакральным и профанным, так сказать, самой своей жизнью, причем они не сакрализовали профаническое, как можно было бы предположить, а

профанировали сакральное, что, понятно, было более шокирующим, а потому и более наглядным. Махасиддхи принципиально противопоставляли свой образ жизни образу жизни не только монахов, но и благочестивых мирян, вызываясь нарушая нормы буддийской морали и индуистской ритуальной чистоты. Они могли жить вместе с париями, есть не просто мясо, а тухлое мясо, пьянствовать, посещать дома терпимости и тем не менее слыли великими святыми и чудотворцами. Внешне такое девиантное поведение роднит их с юродивыми, однако только внешне, ибо сходные типы поведения базируются на принципиально различных установках. Для юродивого это идея кенозиса, "рабьего зрака Сына Божия" и слова евангельского текста о том, что получающие награду на земле уже не получают ее на небесах. Для махасиддха основанием его поведения является прочувствованное признание принципиальной недуальности, недихотомичности и неиерархичности реальности. Понятно, что при подобном подходе любое противопоставление по принципу "сакральное -- профанное", будет восприниматься как проявление неведения, иллюзорно членящего (викальпа) недвойственную реальность.

Другое дело, что позднее религиозная традиция (особенно на ее низовом, "популярном" уровне) может сакрализовать и подобный тип поведения для особых представителей духовной элиты. Так, между прочим, был сакрализован шафранный цвет одежд буддийского духовенства, первоначально бывший цветом низших варн индийского общества и париев, а следовательно, и цветом смирения и отречения от мирских благ и ценностей. Но это имеет отношение уже к социологии религии, к проблеме функционирования тех или иных традиций в разных социумах или к процессу социализации и рутинизации религиозного опыта (по аналогии с веберовской рутинизацией харизмы), а отнюдь не к проблеме "сакральное -- профанное" как фундаментальной характеристике религии.

Более того, поскольку само понятие "сакральное" значительно шире понятия "сверхъестественное", то и элементы дихотомии "сакральное -- профанное" ("священное -- обыденное") мы можем найти и за пределами религии, в гражданских церемониях и ритуалах, в почестях, оказываемых символам государства, и т. п. По сравнению с этими ритуалами вся обыденная деятельность (семейные дела, работа, хобби и т. д.) также будут нести на себе оттенок профанического. Кстати, именно по этой причине нельзя не только поставить знак равенства между понятиями "религия" и "культ", но и рассматривать наличие культа как фундаментальный признак религии, поскольку культ может быть и вполне секулярным. Сказанное относится не только и не столько к метафорам типа "культ личности", сколько к таким явлениям общественной жизни, как мемориалы, мавзолеи, поскольку самое их использование и связанный с ними церемониал имеют культовый характер, тем не менее остающийся вполне секулярным. Именно с этим обстоятельством связано недоразумение с конфуцианством, часто

относимым популярной религиоведческой литературой к религиям. В действительности конфуцианство является вполне светской идеологией, будучи этикополитическим учением. Конфуцианские же ритуалы совершенно справедливо сравнены известным синологом В. Эберхардом с почестями, оказываемыми государственному гербу и флагу*. Это хорошо понимали уже миссионеры-иезуиты XVII -- XVIII вв., разрешавшие новообращенным китайцам отправлять конфуцианский культ как имеющий гражданский, а не религиозный характер. И тем не менее встречаются работы (написанные, правда, в основном не синологами), в которых конфуцианство рассматривается как религия.

* См.: Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977.

Из всего сказанного выше следует, что наличие дихотомии "сакральное -- профанное" никоим образом не может считаться определяющим признаком религии.

Еще хуже обстоит дело с определением религии как веры в Бога или в богов. Хорошо известно, что существуют учения, единогласно относимые к религиям, в которых подобная вера отсутствует. Иногда их называют даже "атеистическими" (т. е. "безбожными") религиями, что, впрочем, вряд ли удачно, ибо в современных языках слово "атеизм" означает безрелигиозность, а не безбожие, почему религии такого типа лучше называть нетеистическими, какими являются буддизм, джайнизм и даосизм. Что касается Китая, то даже и в самом китайском языке отсутствует слово "бог", на что обратил внимание еще А. Шопенгауэр*.

** Шопенгауэр А. О воле в природе. Синология // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993. С. 100.

Слово шэнь означает: психическое начало в человеке (ср.: шэньсюэ -- "теология"), дух в его отличии от тела (дух умершего), нечто необычное, сакральное, стихийное, природное божество (божество ветра, дождя, горы и т. п.). Поэтому христианские миссионеры так и не могли решить, как переводить слово "бог" на китайский язык, а первые проповедники-иезуиты вообще предпочитали транскрипцию тэусы (от лат. deus и греч. theos).

В буддизме и джайнизме, как уже говорилось, так называемые божества (дэва) просто вид живых существ, подверженных заблуждениям, страстям, рождениям и смертям. Обе религии отрицают существование единого Бога, творца и промыслителя, считая веру в него серьезным заблуждением. При этом джайнизм верит в существование вечных субстанциальных и несотворенных душ, спасение которых (точнее, освобождение, нирвана) -- его цель, а буддизм отрицает и это, проповедуя доктрину анатмавады об отсутствии неизменного субстанциального "я" или души.

Таким образом, наличие веры в Бога или богов также не может считаться сущностным признаком религии. Религии многообразны, и мы не можем подходить к ним, исходя из такого европоцентристского критерия, как наличие веры в Бога. Действительно, для человека, воспитанного в традициях европейской культуры и не имеющего достаточно основательного знания иных культур, вера в Бога кажется естественной основой религиозных представлений, поскольку она является таковой для иудео-христианской традиции, но профессиональный религиовед, разумеется, не может проявлять такую узость подхода и игнорировать как материал примитивных форм религии, так и великих религиозных традиций иных, нежели средиземноморская, цивилизаций.

Собственно, именно имплицитное отождествление религии вообще и христианства, приводившее к проецированию выводов, сложившихся на иудео-христианском материале, на другие традиции (что в целом было естественно для европоцентристской установки ученых прошлого), оказало негативное воздействие на философию религии XIX столетия. В качестве характерного примера можно привести антропологическую философию религии Л. Фейербаха, считавшего, что в религии человек обожествляет свою собственную сущность и гипостазирует ее в виде всеблагого и всесовершенного Бога, которому и поклоняется. Но для универсальной значимости такой теории необходим и универсальный теизм, который, однако, в истории религий наблюдается отнюдь не часто. Даже И. Кант, говоря о постулатах практического разума, называет в качестве основ нравственности веру в Бога, бессмертие души и свободу воли (правда, Кант оговаривается, что место личного Бога может занимать и представление о безличном нравственном законе типа античного возмездия). Между тем буддизм в самых основах своей доктрины провозглашает отказ от веры в Бога, душу и достаточно специфически трактует свободу воли, одновременно демонстрируя весьма высокий нравственный стандарт, на что именно в связи с кантовской формулировкой обратил внимание академик Ф. И. Щербатской.

Уверенность в том, что в основе религии лежит вера в Бога или богов (то есть в некое абсолютно совершенное Существо или в могущественных сверхъестественных существ), была настолько присуща старому религиоведению, что ему казалось, будто специфика всех религиозных представлений (по крайней мере, всех развитых религиозных учений) может быть выражена при помощи терминов, включающих в себя греческое слово *theos*: теизм, пантеизм, деизм, панентеизм и т. д., и даже слово для обозначения безрелигиозности звучит как "безбожие" (атеизм), что позволило Марксу не без остроумия назвать атеизм последним этапом разложения христианской теологии.

Из всех этих терминов самым неудачным является "пантеизм", поскольку, во-первых, это слово прилагается к учениям едва ли не

противоположного характера, а во-вторых, ему в истории религии, кажется, ничто не соответствует. Здесь, в частности, уместно вспомнить весьма содержательную критику этого термина Гегелем в заключительных пассажах "Философии духа". Позволим напомнить читателю:

Гегель отмечает, что из самого понятия "пантеизм" ("всебожие") следует представление о Боге как обо всем, то есть как о некоей совокупности эмпирических объектов. Однако такого представления Гегель вполне справедливо в "пантеистических" религиях не находит, хотя обращается и к индуистской традиции (Бхагаватгита), и к суфизму (Джалал ад-дин Руми).

Когда применительно к какому-либо учению (религиозному или философскому) прилагают термин "пантеизм", то обычно исходят из тезиса, согласно которому пантеизм -- это учение, провозглашающее тождество мира и Бога (Абсолюта). Такого рода учения бывают двух типов: первые говорят об имманентности божественности чувственному космосу как целому и в предельном варианте приходят к идее *divina materia* (божественной материи), самый яркий пример -- Джордано Бруно; тогда как вторые говорят о полной нереальности и даже иллюзорности мира и единственной реальности Бога как безличного Абсолюта, самый яркий пример -- адвайта-веданта Шанкары.

Если Джордано Бруно утверждал, что природа -- это Бог, воплощенный в вещах, и практически воспринимал Бога как мир в качестве единого целого или же как внутреннюю суть универсума, то Шанкара, напротив, утверждал, что хотя мир и Абсолют (Брахман) тождественны, мир является чистой иллюзией (майя), кажущейся реальностью лишь в силу неведения (авидья): "Брахман реален, мир ложен, душа неотлична от Брахмана". К натуралистическому холизму типа учения Бруно будет тяготеть, например, стоическая философия, а из новоевропейских учений -- система Спинозы, тогда как к иллюзионистскому монизму веданты будет приближаться суфийская доктрина вахдат-ал-вуджуд (единство существования), разработанная Ибн ал-Араби (это учение рассматривает все уровни универсума как различные ступени или аспекты самоопределения Абсолютного духа).

Понятно, что эти учения настолько радикально отличаются друг от друга, что относить их к единой рубрике "пантеизм" достаточно бессмысленно. Если же мы попытаемся сделать это, то понятие "пантеизм" станет просто бессодержательным.

Что касается буддизма и джайнизма, то, как уже говорилось,

они могут быть названы теизмом только с отрицательным префиксом "не" или "анти". Нельзя квалифицировать через понятие "бог" и даосизм, в котором оно вовсе отсутствует.

Таким образом, вера в Бога или богов также отнюдь не является сущностным признаком религии.

Еще менее удовлетворительны попытки свести религию к культу и рассмотреть культ в качестве определяющей характеристики религии. О причинах этого сказано выше в связи с рассмотрением феномена конфуцианства.

Пока мы пришли к чисто отрицательному результату, ибо потерпели неудачу в попытках подобрать адекватное дескриптивное определение религии и выделить некое свойство, которое могло бы характеризовать сущность религии как таковой. Но может быть, поисками определения религии не стоит и заниматься и достаточно ограничиться тем фактом, что все мы владеем некоторым интуитивным пониманием того, что есть религия, или по крайней мере набором тех признаков, которые ее характеризуют. Как писал У. Джеймс, слово "религия" следует рассматривать скорее как собирательное имя, нежели как обозначение единого и цельного явления. С точки зрения Джеймса, попытка создать некое отвлеченное понятие, в котором все особенности конкретных религий стираются, больше затемняет явление, чем проливает на него свет.

Разумеется, для религиоведческого исследования, ставящего своей целью описание и упорядочение некоего эмпирического материала,

то, о чем говорит У. Джеймс, вполне приемлемо. Однако при исследовании в области теоретического религиоведения все-таки следует задаться вопросом, что же лежит в основе нашего интуитивного знания о природе религии, каким бы аморфным оно ни было, или, говоря кантовским языком, каковы трансцендентальные основания этого знания. Поэтому следует все-таки стремиться выделить тот признак или группу признаков (возможно, образующих определенную структуру, вне которой они ни по отдельности, ни все вместе не обладают характеризующей понятие "религия" функцией), являющихся общими для известных нам религий или позволяющих нам считать их таковыми. Выделение этих сущностных признаков, однако, возможно лишь в рамках определенной, четко сформулированной методологии (парадигмы): информация такого рода вне интерпретирующей модели останется просто информацией, материалом и не приобретет даже статуса научного факта, не говоря уже о какой-либо теоретической функции. Потому попытки найти положительный ответ на вопрос о природе религии и о ее сущностных свойствах мы предпримем ниже, после того, как будут сформулированы методологические принципы настоящего исследования. Пока же обратимся к аналогичному рассмотрению термина "религиозный опыт" и определим, в каком смысле мы будем его употреблять.

О РЕЛИГИОЗНОМ ОПЫТЕ

Понятие "религиозный опыт" достаточно часто используется в

религиоведении со времен У. Джеймса и Вл. Соловьева. К рассмотрению их концепций религиозного опыта мы обратимся несколько ниже. Пока же отметим, что это понятие тесно связано с такой областью религиоведения, как психология религии; поэтому и о том и о другом следует говорить вместе.

Обычно под религиозным опытом понимается вся совокупность религиозных чувств и переживаний, таких как переживание обращения, чувство греховности, раскаяние, утешение и т. д. К сфере религиозного опыта относят, таким образом, любые психические состояния, связанные с исповеданием любой религии. В сферу религиозного опыта, что вполне естественно, включается и так называемый мистический опыт, представляющий для настоящего исследования особый интерес, хотя, оговоримся сразу, соответствующий термин кажется нам неудовлетворительным.

Психология религии рассматривает также те функции религии, которые связаны с психологическим состоянием верующего. В марксистском религиоведении принято особенно выделять компенсаторную функцию религии, что непосредственно связано с принятым в этой традиции метафорическим определением религии как "души бездушного мира, вздоха угнетенной твари" (кстати, ставшее одиозным выражение "религия есть опиум народа" также подчеркивает прежде всего функцию религии как своего рода болеутоляющего средства, восполняющего реальное ничтожество людей в "превратном мире" угнетения человека человеком). Попутно следует отметить, что к марксистским дефинициям приходится обращаться довольно часто в силу двух причин: из-за их привычности для российского читателя, подсознательно ассоциирующего религиоведение именно с марксистской методологией, а также по причине определенной мифологизации именно марксистской парадигмы, которая вначале трудами коммунистических идеологов (идеология -- ложное сознание, согласно Марксу) была провозглашена единственно истинной, а потом, в силу естественной реакции на ее тотальное господство, была подвергнута полному и не всегда справедливому отвержению (вспомним, что Марксу во многом были обязаны такие корифеи современной западной культурологии и культуры, как Э. Фромм и К. Леви-Стросс), что привело к своеобразному методологическому вакууму и сделало поиски новой религиоведческой парадигмы в нашей стране даже более актуальными, чем в остальном мире.

Итак, одной из психологических функций религии считается компенсаторная, то есть, говоря обыденным языком, функция восполнения утраченного достоинства и утешения. В последнем случае четко проявляется так называемая психотерапевтическая функция религии. Представьте себе, что вы страдаете от некоего психического дискомфорта, чувства вины, чувства собственной греховности и т. д. Вы с верой приходите на исповедь и уходите после нее с чувством вполне ощутимого облегчения, причем сила этого облегчения прямо

пропорциональна силе искренности покаяния. Эта функция вполне осознается самой христианской традицией, сравнивающей таинство исповеди с лечебницей, из которой подобает уйти исцеленным.

Сам основатель психологии религии У. Джеймс склонен так же широко рассматривать понятие религиозного опыта, включая в него феномены обращения, святости, молитвы, мистицизма и т. д. И такое расширительное понимание религиозного опыта вполне обоснованно, если под опытом мы будем понимать здесь внутренний опыт как любое психическое переживание и любое психическое состояние. В таком случае психические состояния и переживания, которые оказываются в той или иной форме связаны с исповеданием религии (понимая слово "исповедание" в самом широком смысле), могут быть отнесены к религиозному опыту.

Теперь представляется возможным сформулировать главный вопрос методологической части данного исследования: какова роль религиозного опыта в формировании самого феномена религии и в каком отношении религиозный опыт находится к другим аспектам религии, прежде всего к ее социальному измерению как феномена социокультурного бытия человечества. После ответа на этот вопрос и краткого знакомства с некоторыми современными психологическими теориями мы сочтем возможным предпринять попытку сформулировать принципы психологического подхода к изучению религии и верифицируем их применимость на конкретном историко-религиоведческом материале.

Пока же, не мудрствуя лукаво и не отдаляя неизбежное, сразу же заявим, что считаем именно религиозный опыт фундаментальной основой феномена религии как такового, именно его мы рассматриваем в качестве первоэлемента религии со всеми ее верованиями, догматами и институтами. Или, что будет точнее, мы считаем, что в основе религии лежат подчас весьма глубинные, подчас и более поверхностные психические переживания или состояния, которые позднее, в рамках уже сложившейся традиции, могут квалифицироваться как религиозный опыт.

Здесь мы позволим себе для подкрепления заявленной позиции обратиться к мнению таких авторитетов, как Вл. С. Соловьев и У. Джеймс.

Первый из них в своей хорошо известной статье "Понятие о Боге" утверждает, что "наша уверенность в действительном существовании божества нераздельно связана с теми явлениями, которые даны в религиозном опыте и которые мы относим к действию божества на нас. Это верно относительно всех религий. Древний эллин не верил бы в существование Диониса, если бы не испытывал его душевно-телесного действия в опьянении"*.

* Соловьев Вл. С. Понятие о Боге // Спиноза Б. Этика. СПб., 1993. С. 229.

У. Джеймс, понимающий под религией прежде всего совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, последовательно отстаивает приоритет опыта (причем даже индивидуального религиозного опыта) перед социализованной, институциализированной религией: "По крайней мере в одном отношении личная религия оказывается несомненно первичнее, чем богословие и церковь; всякая церковь, однажды учрежденная, живет после этого, опираясь на традицию; но "основатели" каждой церкви всегда черпали свою силу из непосредственного личного общения с божеством. Так было не только с теми, кому, как Христу, Будде или Магомету, приписывается сверхчеловеческая природа, но и со всеми основателями христианских сект"*.

* Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 34.

Таким образом, У. Джеймс, подобно Вл. Соловьеву, считает опыт, некоторое переживание, определенное психическое состояние первичным в формировании религии как таковой.

Прежде чем перейти к аргументам, проистекающим из достижений современной психологии, по-новому обосновывающим первичность психического опыта в формировании религии, представляется необходимым коснуться еще одного терминологического момента.

В самом начале настоящей книги было сказано, что она будет по преимуществу посвящена не религиозному опыту вообще -- что превратило бы ее в работу по психологии религии и даже в какой-то мере в работу по социальной психологии, -- а глубинным религиозным переживаниям, которые обычно подпадают под рубрику мистического опыта или просто мистики, мистицизма. Между тем на всех предыдущих страницах мы стремились по возможности избегать слова "мистика".

Теперь пора сказать о причине этого подробно и с полной определенностью.

Слово "мистика" и все образованные от него прилагательные представляются нам в высшей степени неудачными по причине их нетерминологичности, то есть по причине отсутствия определенности и однозначности, что позволяет одному исследователю употреблять их в совершенно ином значении, нежели другому.

Слово "мистика" греческого происхождения и имеет значение тайного, сокровенного, соответствуя таким образом слову латинского происхождения -- "окультный". В Древней Греции существовало и существительное мист, переводившееся в древнерусских текстах как "та'йник" и означавшее участника мистерий, посвященного в таинства (слово "мистерия" и означает "таинство"), например в Элевсинские мистерии*. Позднее оно начинает использоваться для обозначения самых разных аспектов религиозных и парарелигиозных учений.

* Достаточно курьезен тот факт, что в Византии слово "мистик" обозначало тайного советника.

В религиозно-философской литературе слово "мистика" обычно употребляется для обозначения:

1) трансперсональных переживаний, предполагающих переживание непосредственного общения, единения или слияния с божеством, безличным Абсолютом или иным типом первоосновы бытия. Это может быть также переживание онтологического "ничто" или "пустоты", но в любом случае предполагает высшую форму святости, достижение спасения, освобождения и т. д. Здесь мы встречаемся с интенсивнейшим религиозным переживанием, выражающимся в достижении очень специфических измененных состояний сознания (правомерность и желательность употребления последнего термина будет рассмотрена ниже). К той же группе переживаний могут быть отнесены различного типа измененные состояния сознания, предполагающие переживание архетипических (в юнговском смысле) образов и ситуаций: смерти и воскресения (обновления), гибели и воссоздания мира, духовного рождения, Великой Матери, Спасителя-Мессии и т. п. Вероятно, в качестве подгруппы этого типа можно рассматривать профетические феномены, а также разного рода "экстазы" и "трансы" (типа шаманских), не предполагающие обретения спасения или святости в смысле развитых мировых религий;

2) разнообразных форм эзотерических ритуалов, мистерий и посвящений, иногда предполагающих, а иногда не предполагающих переживания первого рода. Вариантом этого типа мистического являются и христианские "мистерии" -- таинства;

3) различных форм оккультизма, причем иногда ярко выраженного паранаучного характера -- магия, астрология, всевозможные виды мантики и т. д.

Понятно, что вышеназванные явления не только достаточно гетероморфны, но и гетерогенны, а посему между ними нет ничего общего, кроме названия. Особенно резко от первых двух групп отличаются феномены третьей группы. Тот факт, что Юнг видел и за ними психологическую основу, ничего принципиально в их гетерогенности не меняет.

И действительно, трудно увидеть что-то общее между переживанием погружения в божественное Ничто Мейстера Экхарта и столоверчением спиритов. Между тем и то и другое называется мистикой. Повторим в этой связи еще раз, что нас будут интересовать только те феномены, обозначаемые бессодержательным словом "мистика", которые предполагают глубинные психологические переживания, связанные с достижением измененных (трансперсональных) состояний сознания, а также методы, приводящие к этим состояниям. Ниже мы постараемся обосновать и продемонстрировать на анализе эмпирического

материала, что именно феномены такого рода не только образуют сердцевину, внутреннюю суть религиозного опыта, но и лежат в основе явления, которое мы называем религией. Здесь, правда, мы считаем нужным оговориться (эту оговорку время от времени придется повторять): данное утверждение не означает, что религия сводится к глубинным трансперсональным переживаниям. Разумеется, понятие религии гораздо шире и включает в себя и многое другое, подобно тому, как дом не сводится к фундаменту, но тем не менее покоится на нем.

Пока же вернемся к терминологическим проблемам. Термин "мистика" неудачен еще и потому, что имплицитно он предполагает оппозицию "разум -- вера" или "разум -- интуиция" или даже "рациональное -- иррациональное". И это вполне понятно, поскольку данная (или данные) оппозиция была вскормлена западноевропейской цивилизацией, в лоне которой и выросло само понятие "мистика". Причин тому много, но сейчас ограничимся упоминанием лишь одной: изначально заложенным в западной христианской культуре противоречием между ее античным и иудейским истоками, между Афинами и Иерусалимом, как выражался Тертуллиан. В иных же культурах, вполне гомогенных и вообще имеющих иные фундаментальные характеристики, такой оппозиции вообще не существовало, и в Индии, например, практически все мыслители (по европейским понятиям вполне рационально и часто рационалистически мыслившие) были одновременно по тем же самым западным понятиям "мистиками". Но об этом "парадоксе" (являющемся таковым только для европоцентристски мыслящего наблюдателя) подробнее речь пойдет ниже. В любом случае такие коннотации употребляемого термина нас никоим образом не устраивают, поскольку всякий раз будут появляться в уме читателя вместе со словом "мистика" и исказить смысл того, о чем пойдет речь. Поэтому словами "мистик", "мистика", "мистицизм" мы станем пользоваться только тогда, когда речь будет идти о соответствующих феноменах в их европейскохристианском варианте: о западноевропейских созерцателях типа Мейстера Экхарта или св. Иоанна Креста или о восточнохристианских исихастах. Во всех других случаях, а также для обозначения самого феномена как такового слово "мистика" употребляться не будет.

Чем его можно заменить? Наилучшим вариантом было бы санскритское слово "йога", которое уже начинает приобретать оттенок понятия научного метаязыка (так, говорят о "даосской йоге", "мусульманской йоге" -- суфизм, и даже о "христианской йоге" -- исихазм). Нечто подобное произошло с такими словами, как "мана", "тотем", "табу" и "потлач", которые из слов тех или иных полинезийских или индейских языков превратились в общеупотребительные термины этнологии и отчасти вошли даже в повседневную речь (особенно это касается слова "табу"). Тем не менее

со словом "йога" этого еще не произошло, и в ряде контекстов оно могло бы смотреться достаточно экзотично. Поэтому мы не будем форсировать события и пока сохраним за этим словом его индо-буддийскую специфику, хотя отчасти и жаль, что так приходится поступать, ибо слово "йога" означает как путь достижения "мистических" состояний, так в ряде случаев и цель этого пути.

Для внесения окончательной ясности в терминологический вопрос скажем без дальнейших околичностей, что методы достижения тех или иных глубинных трансперсональных состояний мы будем называть психотехникой* (ср. у М. Элиаде -- "техника экстаза"), а сами эти состояния -- трансперсональными переживаниями.

* Этот термин в данном значении был введен в науку современными петербургскими буддологами В. И. Рудым и Е. П. Островской.

От слов типа "экстаз" или "транс" в основном следует отказаться, поскольку, во-первых, они несколько скомпрометированы употреблением в обыденной речи (сексуальный экстаз у женщины, транс у наркомана и т. д.), а во-вторых, нехороши и по сути, так как не всякое глубинное переживание представляет собой некий "выход из", предполагаемый словом "экстаз", ибо хотя трансперсональный опыт, по определению, подразумевает трансцендирование эмпирической индивидуальности, "эго", это происходит, как правило, через самоуглубление, открытие подлинного "я" или божества в глубинах сознания, а не вовне. Правда, следует отметить, что именно экстазом называли высшее, с их точки зрения, трансперсональное переживание -- погружение ума (ж/с) в Единое -- неоплатоники, но из-за отсутствия установившейся традиции и терминологической однозначности использование слова "экстаз" в научном тексте представляется нежелательным. Последний аргумент (слабая терминованность) в еще большей степени справедлив относительно слова "транс". Тем не менее мы оставляем за собой право в отдельных случаях (в основном при описании тех или иных религиозных феноменов) использовать оба эти слова, если в конкретном случае строгая терминологичность не требуется, а смысловой контекст допускает подобное словоупотребление.

Несколько слов также следует сказать о термине "медитация", часто применяемом для обозначения различных психотехнических процедур. Этот термин представляется крайне неудачным, поскольку латинское *meditatio*, равно как и его новоевропейские (французский и английский) варианты, обозначает не что иное, как размышление (ср. "Рассуждение о методе" Декарта и "Мысли" Паскаля -- в названиях этих трудов в оригинале входит французский вариант слова "медитация"). Между тем психотехнические процедуры весьма далеки от процесса

размышления, а в ряде случаев (точнее, практически всегда) они просто предполагают выход за пределы дискурсивного мышления, а следовательно, и медитации в строгом смысле этого слова. Поэтому представляется гораздо более уместным русское слово "созерцание", часто употребляемое в адекватном контексте в святоотечественной литературе.

Таким образом, говоря о религиозном опыте, мы в значительной степени сузили предмет исследования, поскольку речь далее будет идти по преимуществу об одном аспекте религиозного опыта, однако об аспекте центральном, позволяющем понять и остальные аспекты религиозного опыта, и религию в целом.

Более того, по нашему мнению, которое мы постараемся обосновать, все аспекты собственно психологии религии не только связаны с глубинными трансперсональными переживаниями, но являются по сути своей их проявлением как бы в слабой, "разбавленной" форме, точно так же, как различные таинства и обряды высоко институционализированных религий, независимо от вторичных догматических и теологических их интерпретаций, восходят к тем или иным матрицам или паттернам трансперсонального опыта. По остроумному замечанию основоположника марксистской методологии, анатомия человека -- ключ к анатомии обезьяны (теоретическая основа этого остроумия -- гегелевское учение о восхождении от абстрактного к конкретному и его же тезис о единстве логического и исторического). Тем не менее, независимо ни от каких методологических тонкостей, представляется совершенно очевидным, что именно изучение чистой, "идеальной" формы того или иного явления наиболее результативно для понимания сущностных характеристик этого явления. Данному принципу, собственно, следуют и естественные науки, изучая в экспериментальных условиях явления в их наиболее чистом виде. Точно так же и в нашем случае именно изучение глубинных трансперсональных основ религиозного опыта, как бы чистейшей эссенции этого опыта, возможно, окажется ключом к пониманию менее интенсивных, вторичных и опосредованных его проявлений.

Теперь остановимся подробнее на причинах высказанной выше убежденности в первичности глубинного религиозного опыта в формировании такой чрезвычайно сложной системы, как религия с ее литургической, догматической, теологической и социально-институциональной составляющими. Почему именно глубинный религиозный опыт мы склонны рассматривать в качестве стержня или несущей конструкции этого сооружения? Для ответа на этот вопрос, а также для экспликации; методологической основы исследования необходимо обратиться к рассмотрению ряда данных современной психологической науки.

Родоначальником современной глубинной психологии с полным основанием можно считать З. Фрейда, вклад которого в психологию

сравним с кантовским переворотом в философии. Именно со времен Фрейда в науке все в большей и в большей степени утверждается понимание того, что так называемое сознание (в психологическом смысле) охватывает лишь ничтожную часть психики, являясь как бы верхушкой айсберга подсознательного и бессознательного. Однако ряд противоречий в теории Фрейда, а именно: а) сведение всех подсознательных комплексов к биографическим аспектам, особенно к переживаниям младенчества и детства; б) ограничение подсознательного сферой либидо -- полового влечения; в) неспособность объяснить психологию саморазрушения -- влечения к самоубийству, садомазохистские комплексы и т. п. (введение в систему Фрейда дуализма Эроса и Танатоса не только не спасало дела, но, наоборот, сильно его запутывало), -- все эти противоречия способствовали процессу критического переосмысления теории Фрейда и ее развития через преодоление исходной односторонности.

Фрейдистская концепция религии как формы вытеснения либидозных влечений и их сублимации (работы "Тотем и табу", "Моисей и происхождение единобожия") в конечном итоге не удовлетворила ни психологов, ни религиоведов.

В результате в рамках психоаналитической парадигмы начинается развитие новых, постфрейдистских или неопрейдистских концепций, связанных с именами А. Адлера, Э. Фромма и К. Г. Юнга. Последний разработал теорию архетипов (неких обобщенных первообразов бессознательного, кодирующих его содержание и проявляющихся в мифологиях, переживаниях мистиков, художественном творчестве, снах, галлюцинациях и т. д.) и коллективного бессознательного как вместителища архетипических форм. Для Юнга характерен исключительный интерес к культурологической и религиоведческой тематике. Теория архетипов и поиск архетипических образов в культуре побуждала его заниматься вопросами алхимии, йоги, учением китайского "Канона Перемен" ("И цзин") и многим другим, имевшим непосредственную связь с проблемами религиоведения. По существу, Юнгу удалось показать, что фрейдистское понимание подсознательного затрагивает лишь самый поверхностный слой глубинных измерений психики и никак не объясняет более глубокие области индивидуального и трансиндивидуального (интерсубъективного) бессознательного.

Далее, необходимо упомянуть так называемую гуманистическую психологию, связанную с именами А. Маслоу и Р. Ассаджиоли, показавшую, что "пиковые переживания", типологически соотносимые с опытом мистиков и традиционно квалифицируемые психиатрией как патологические, напротив, зачастую оказываются благотворными для переживших их людей. В результате исследования подобных состояний А. Маслоу пришел к выводу, что они относятся к категории выше нормы, а не ниже или вне ее. Далее, Маслоу считал, что высшие потребности представляют собой важный и имманентный аспект человеческой психики

и структуры личности и не могут быть сведены к низшим инстинктам или, наоборот, быть выведены из них. С точки зрения Маслоу, высшие ценности (метаценности) и стремление к ним (метамотивация) свойственны природе человека и признание этого факта необходимо для любой теории человеческой личности.

Но реальный прорыв как в накоплении эмпирического материала, необходимого для формирования психологического подхода к религиоведению и его верификации, так и в теоретическом осмыслении этого материала связан с именами ученых, создавших трансперсональную психологию. Это прежде всего американский психолог и психиатр С. Гроф (первоначально работавший в Чехословакии) и его соратники -- К. Уилер, Р. Уолш, Ф. Воон и др.

Эмпирической основой разработки трансперсональной психологии явились опыты с психоделиками, прежде всего с ЛСД. О сути и результатах этих опытов следует сказать подробнее.

Вопреки распространенному мнению, ЛСД (диэтиламид альфа-лизергиновой кислоты) не является наркотиком. С. Гроф определяет этот препарат как неспецифический усилитель ментальных процессов, выносящих на поверхность различные элементы из глубин бессознательного. "То, что мы видим в ЛСД-переживаниях, -- говорит он, -- оказывается в основе своей экстериоризацией и усилением конфликтов, внутренне присущих человеческой природе и цивилизации. Если подходить с этой точки зрения, феномены ЛСД -- чрезвычайно интересный материал для глубокого понимания ума (точнее, психики. -- Е. Т.), природы человека и природы общества".

ЛСД был впервые синтезирован в 1938 году в Швейцарии П. Столлом и А. Хофманом как гинекологическое лекарство и средство от мигрени, но после оказавшихся неэффективными опытов над животными от его клинического использования отказались.

Психоделические (изменяющие сознание) свойства ЛСД были открыты случайно шведским химиком А. Хофманом в 1943 г. Вначале вызываемые им состояния были сочтены своего рода смоделированной шизофренией, и его даже рекомендовали студентам-психиатрам для лучшего понимания "изнутри" состояний своих пациентов. Таким образом, предполагалось, что препарат обладает психотомиметическим (моделирующим психоз) действием.

Очень быстро однако обнаружилось, что состояния, переживаемые в результате приема ЛСД, не имеют никакого отношения к шизофреническим, но, напротив, препарат обладает мощным психотерапевтическим эффектом. В результате серии сеансов приема ЛСД у больных различными формами шизофрении и психозами наблюдалось резкое улучшение, так что даже заговорили о нем как о панацее при лечении наиболее тяжелых и запущенных психотиков, хронических алкоголиков, наркоманов, криминальных психопатов и острых невротиков.

В 1960 г. появилась знаменитая статья С. Коэна, доказывавшая, что ЛСД-терапия значительно безопаснее многих других традиционных психотерапевтических процедур -- электрошоковой терапии, лечения инсулиновой комой и психохирургии. Регулярно проводились и практически безвредные эксперименты со здоровыми добровольцами, также давшие чрезвычайно интересные материалы.

Однако после начала движения хиппи, когда ЛСД оказался широкодоступным за пределами клиник и университетов и стал важным фактором знаменитой "психоделической революции", разгорелся спор о безобидности подобных опытов и ЛСД-терапии вообще. Бесконтрольное употребление препарата в кругах битников и хиппи, окончившееся в отдельных случаях трагически, вызвало дискуссию в прессе, в которой средства массовой информации вместо обращения к специалистам и обсуждения вопроса о контроле над использованием ЛСД стали однозначно настраивать общественное мнение против любого, в том числе и клинического, применения ЛСД, что привело в США к правительственному запрету ЛСД-терапии; в настоящее же время раздается все больше и больше голосов ученых-психиатров, призывающих пересмотреть это решение.

В этих условиях психотерапевты-трансперсоналисты разработали весьма эффективные средства немедикаментозной терапии, приводящие к тем же результатам, что и клиническое использование ЛСД. Это прежде всего техника "холотропного дыхания" (от греч. holos -- "целый" и trepein -- "двигаться в направлении к чему-то", то есть ориентированный на целостность, тотальность), включающая в себя дыхательные упражнения, созерцание, использование музыки и т. п.*.

* Подробнее см.: Граф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994. С. 12 -- 17.

Мы никоим образом не считаем себя компетентными в обсуждении вопроса о правомерности клинического использования ЛСД или других психоделических препаратов. Это прерогатива специалистов-психотерапевтов. Однако в связи с предметом настоящего исследования мы считаем своим долгом познакомить читателя с основными результатами исследований с помощью ЛСД, которые имеют огромную психологическую, культурологическую и философскую значимость. Здесь, разумеется, будет дан только самый краткий очерк этих результатов, подробную информацию о них читатель может получить из переведенных на русский язык работ С. Грофа, к которым мы его и адресуем*.

* Гроф С. Указ. соч. Он же. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993.

Сокращенные повторные ссылки мы используем в пределах введения и каждой из трех частей книги.

Во-первых, выяснилось, что ЛСД последовательно открывает различные уровни бессознательного, причем первый, самый поверхностный, соответствует представлениям фрейдовской школы и замкнут на биографический уровень; второй соотносится с юнговским пониманием архетипов, коллективного бессознательного и с воспоминаниями о пренатальном (предшествующем рождению, внутриутробном) и перинатальном (связанном с процессом родов) опыте; а третий, весьма неоднородный, полиморфный уровень связан с "различными трансперсональными переживаниями, соответствующими тем, что обычно называются мистическим опытом. Вместе с тем довольно часто суперпозиция (взаимоналожение) второго ("юнговского") и третьего (трансперсонального) уровней, когда переживания тех или иных пренатальных или перинатальных переживаний сливаются с переживаниями трансперсонального типа.

Во-вторых, оказалось, что эти "измененные" состояния сознания (точнее, их переживание) не только не являются патологическими, но, напротив, способствуют ликвидации имеющейся психопатологии.

Теперь кратко охарактеризуем переживания второго и третьего уровней.

Прежде всего отметим, что само наличие пренатальной и перинатальной памяти, не говоря уже о трансперсональных состояниях, по-новому ставит вопрос о соотношении между мозгом и психикой. Традиционная психология отрицала возможность таковой памяти на том основании, что у новорожденного, и тем более у плода, мозг не зрел и миелинизация кортикальных нейронов не завершена. Хотя -- следует оговориться -- австрийский психиатр О. Ранк еще в 1927 г. утверждал, что именно перинатальные переживания и память о родовой травме являются подлинной основой психологических комплексов и конфликтов. Необходимо подчеркнуть, что в ЛСД-сеансах имеют место именно воспоминания о перинатальных состояниях, а не аналогичные им галлюцинации, поскольку многое из сообщений пациентов относительно обстоятельств их внутриутробного развития и родов было верифицировано в ходе опроса их родителей или акушерского медперсонала.

С. Гроф выделяет четыре базовые перинатальные матрицы (далее -- БПМ), которые характеризуются им со стороны: 1) физиологического процесса, соответствующего им, 2) соответствующих психопатологических синдромов (в случае травмированности), 3) активности фрейдовских эрогенных зон, 4) ассоциативной памяти постнатальной жизни и 5) их переживания на сеансах ЛСД (феноменология сеансов ЛСД).

В нашем очерке мы ограничимся в основном пунктами 1, 5 и, в

отдельных случаях, 4 в связи с их релевантностью нашей проблематике.

БПМ I. 1. Первоначальное единство с матерью до начала родов (внутриутробное переживание до начала родов).

4. Ситуации последующей жизни, когда удовлетворяются основные потребности, такие, как счастливые моменты раннего детства и младенчества; ответная любовь, знакомство с предметами искусства высокой эстетической ценности; плавание в открытом море и чистых озерах и т. п.

5. Реалистические воспоминания опыта "хорошей матки", "океанический" тип экстаза; переживания космического единства; видения рая.

БПМ II. 1. Антагонизм с матерью (схватки в закрытой маточной системе).

4. Ситуации, представляющие угрозу выживанию и целостности тела (опыт войны, ранения, операции, случаи удушья, тюремное заключение, подавляющая семейная атмосфера и т. п.).

5. Огромное физическое и психическое страдание, безысходность, образы ада, апокалиптический мир, концлагерь, инквизиция и т. п.

БПМ III. 1. Синергизм с матерью (проталкивание через родовый канал).

4. Борьба, драки, рискованные приключения, гонки, бокс, дебоши, сексуальные оргии, изнасилования, роды.

5. Интенсификация страданий до космических размеров; "вулканический" тип экстаза, убийства и кровавые жертвы, оргиастические чувства и сцены, переживания смерти и воскресения, религии с принесением кровавых жертв (ацтеки, страдания и смерть Христа, культ Диониса) и т. п.

БПМ IV. 1. Отделение от матери (прекращение симбиотического союза с матерью и формирование нового типа отношений).

4. Благополучное избегание опасных ситуаций (конец войн и революций, выживание после несчастного случая); преодоление препятствий через усилия и борьбу; картины природы (начало весны, конец шторма на море, восход солнца и др.).

5. Огромная декомпрессия, расширение пространства, видение гигантских залов, струящийся свет и прекрасные тона; чувство второго рождения и искупления; чувство грандиозного и переход к элементам БПМ I; приятные ощущения могут быть прерваны попутным кризисом: острая боль в животе, страх смерти, кастрации и т. п.*.

* Подробнее см.: Гроф С. Области человеческого

бессознательного. С. 103 -- 105; Он же. За пределами мозга. С. 154 -- 156.

Представляется необходимым сказать несколько подробнее об архетипических переживаниях с религиозными образами, имеющих место в сеансах с перинатальной тематикой. Это делается для удобства читателей, не знакомых с трудами С. Грофа, поскольку знание данного материала необходимо для понимания последующего изложения.

Для БПМ I характерно чувство космического единства, называемого "океаническим" экстазом. Мир представляется как место невыразимого сияния и красоты. Важной вариацией этого переживания является наложение его на трансперсональное состояние отождествления себя с физической вселенной с ее галактиками, солнечными системами и мириадами отдельных звезд.

Символические образы, сопровождающие переживания БПМ II, покрывают довольно широкий диапазон. Это видение ада, образы Сизифа и Тантала, терзаемый орлом Прометей, а также образ мстительниц Эриний. Библейские темы сводятся к картинам изгнания из рая, а также к переживаниям подвергаемого издевательствам Христа перед распятием и чувству богооставленности.

Символы БПМ III связаны с оргиастическими культами и религиями, практикующими кровавые жертвоприношения. Характерны образы, близкие тематике культа религий доколумбовой Америки, а также видения божеств типа Молоха, Гекаты или Астарты. Присутствуют видения религиозных церемоний, включающих сексуальный элемент и ритмические танцы, от вакханалий древних греков до архаических ритуалов. Из библейских образов присутствуют потоп, жертвоприношение Авраама, египетские казни, разрушение Содома и Гоморры, а также распятие и страдания Христа и переживания чистилища.

Кроме того, присутствуют и видения демонического характера, в которых сочетаются образы извращенного секса, садомазохизма, скатологии и акцент на смерти с элементами богохульства и обратного религиозного символизма.

Религиозный и мифологический символизм БПМ IV богат и разнообразен. Переживание смерти "эго" связывается с образами ужасных божеств, упомянутых выше. Возможно отождествление себя с жертвой богини Кали или с ребенком, брошенным в пламя, пылающее в гигантской статуе Молоха. Сцена возрождения часто связана с отождествлением себя с такими божествами, как Кетцалькоатль или Осирис, а также с другими персонажами, символизирующими смерть и воскресение, -- Дионисом, Орфеем, Персефоной и Адонисом. Из библейских тем это смерть и воскресение Христа.

Индивидуум, прошедший через муки родов и переживающий возрождение, преисполнен чувств торжества и триумфа, выражающихся в видениях победы над разными мифологическими монстрами (св. Георгий,

побеждающий дракона, Тезей, побеждающий Минотавра, Митра, убивающий быка в священной пещере, и т. п.).

Характерны видения сияющего света, исходящего из божественного источника. С этим связана и суперпозиция перинатальных и трансперсональных переживаний (переживание слияния с Богом или Абсолютом, растворение "я" в бесконечном сознании, единство с архетипической Великой Матерью (иногда в виде Исиды или других великих богинь) или присутствие на пиру олимпийских богов с вкушением нектара и амброзии)*.

* Гроф С. Области человеческого бессознательного. С. 103 -- 145.

Собственно трансперсональные переживания включают в себя генетическую или расовую память, феномен, называемый С. Грофом памятью о предыдущих жизнях, филогенетическую и эволюционную память, а также различные формы расширения сознания вплоть до переживания абсолютного сознания и супракосмической и метакосмической пустоты. Кроме того, трансперсональные переживания в ЛСД-сеансах включают в себя и многие другие интереснейшие феномены, останавливаясь на которых мы не имеем возможности и поему советуем заинтересованному читателю обращаться непосредственно к трудам С. Грофа и его соратников. Пока же кратко охарактеризуем названные выше переживания и состояния сознания.

Генетическая память проявляется через отождествление пациентом во время ЛСД-сеанса себя с одним из своих (порой весьма отдаленных) предков. Эти переживания имеют вполне объективный характер, поскольку пациенты зачастую не имели ранее об этих предках и об эпохе их жизни никакого представления. Характерен пример с пациенткой Ренатой, приводимый С. Грофом. Она отождествила себя с одним чешским аристократом, жившим в начале XVII в., и рассказала о быте и политической ситуации этого периода достаточно много вполне релевантных историческим знаниям фактов, неизвестных ей ранее из других источников. Более того, Рената не имела ни малейшего понятия о том, что этот аристократ был ее предком. Об этом Рената узнала гораздо позже от отца, занимавшегося генеалогией их семьи, о чем и написала С. Грофу, уже переселившемуся в США*.

* Там же. С. 158-164.

Коллективные и расовые переживания получили свое отражение в учении К. Г. Юнга о коллективном и расовом бессознательном. Субъекты, настроенные на эти области бессознательного, могут переживать во время ЛСД-сеансов короткие эпизоды или длительные, насыщенные подробностями истории, имевшие место в различных странах

и/или столетиях, и описывать самые разные аспекты самых разных культур, с которыми они связаны этническим происхождением или историческим опытом своего этноса (это имеет место даже в том случае, если индивидуум или его предки полностью порвали с традициями исходной культуры -- например, американизированные китайцы-протестанты или американские негры).

Информация, получаемая благодаря таким переживаниям, независимо от предшествующей степени информированности пациента (или полного отсутствия таковой), обычно совершенно точна и может быть проверена при консультации с авторитетами в области археологии, антропологии и этнологии. Иногда, отмечает С. Гроф, бесхитростные индивидуумы описывали детали египетских погребальных церемоний, включая форму и назначение различных амулетов, технологию мумификации и т. п. С. Гроф приводит много других аналогичных примеров.

Важной характеристикой коллективных и расовых воспоминаний является тот факт, что субъект переживает их как интуитивный прорыв в разнообразие культурных групп человечества, в примеры из истории человечества. В таких переживаниях отсутствует личная вовлеченность или отождествление, как в случае с генетической (родовой) памятью*.

* Гроф С. Области человеческого бессознательного. С. 164 -- 167.

Филогенетическая и эволюционная память. Согласно С. Грофу, этот тип переживаний предполагает полное и совершенно реалистическое отождествление с животными на разных уровнях филогенетического развития. Субъект при этом имеет очень живое убедительное чувство, что животные особи, с которыми он отождествляет себя, являются частью филогенетической истории и что он таким образом исследует эволюцию видов в природе. Процесс субъективного отождествления, часто выходя за пределы человеческой фантазии и воображения, включает в себя ощущение веса, размера, чувство тела, разнообразие физиологических ощущений, а также необычное восприятие окружения.

С. Гроф сообщает, как после рассказа о переживаниях пациентки, отождествившей себя с самкой доисторической рептилии, он проконсультировался с зоологом-палеонтологом, подтвердившим на материале поведения современных рептилий адекватность этих переживаний*.

* Там же. С. 167-169.

Особое место в трансперсональных переживаниях на ЛСД-сеансах занимают воспоминания, типологически близкие проявлениям генетической, расовой и коллективной памяти, однако отличающиеся от

них тем, что переживающий эти состояния субъект не имел никакой возможной генетической, расовой или культурной связи с объектом своего отождествления (например, чех мог отождествить себя с древним китайцем или негром с берегов Конго). При этом сообщаемые им подробности о жизни и представлениях объекта отождествления зачастую, с одной стороны, далеко превосходили всякую возможно имевшуюся у него до того информацию (иногда и отсутствовавшую полностью), а с другой -- верифицировались специалистами (историками, археологами и этнологами) как вполне адекватные. Такого рода переживания, достаточно часто имеющие место на ЛСД-сеансах, С. Гроф называет памятью о предыдущих воплощениях (так зачастую осмысливают свои переживания и пациенты). Не ставя перед собой экстраакадемических целей, мы воздерживаемся от оценки онтологической релевантности этих переживаний и просто констатируем их наличие*.

* Там же. С. 169-173.

Трансперсональные переживания "мистического" типа весьма разнообразны, и мы ограничимся их перечислением. С. Гроф выделяет следующие переживания: единение с жизнью и всем творением как на макро (универсум), так и на микро (мир атомов и элементарных частиц) уровне; наделенность различными парапсихическими (экстрасенсорными) способностями; описываемые пациентами как пребывание в загробном мире; встречи с различными архетипическими и божественными персонажами; интуитивное понимание универсальных символов; аналогичные описаниям переживаний адептов индийских психотехнических методов (активизация чакр, подъем кундалины и т. п.); отождествление с мировым сознанием или супракосмической пустотой и т. п.*.

* Гроф С. Области человеческого бессознательного. С. 167 -- 169.

Здесь мы не станем подробно описывать эти феномены, поскольку русскоязычному читателю доступны ныне тексты самого С. Грофа, и лишь отметим, что будем подробнее останавливаться на их содержании (равно как и на содержании перинатальных переживаний) в ходе последующего анализа различных типов и форм религиозного опыта.

Пока же отметим, что большая часть (если не все) перечисленных переживаний испытывалась пациентами С. Грофа и его коллег не только под воздействием ЛСД, но и после запрета в США ЛСД-терапии при использовании заменяющих ее немедикаментозных методов, разработанных трансперсональными психологами, прежде всего -- холотропной терапии*.

* Там же. С. 180 -- 202. О методах холотропной терапии см.:
Гроф С. За пределами мозга. С. 361 -- 433.

Сразу же подчеркнем, что ни С. Гроф, ни мы не склонны рассматривать трансперсональные переживания как психопатологические. С. Гроф, напротив, подчеркивает их психотерапевтический, катарсический эффект. Тем не менее хорошо известно, что и в нашей стране (особенно в 20 -- 30-е гг.), в условиях господства государственного воинствующего атеизма, и среди бихевиористско и позитивистски настроенных западных психиатров существовала тенденция квалификации различных трансперсональных переживаний святых и "мистиков" различных религий как психопатологических состояний. Подобного рода оценка во многом вытекала из самой доминировавшей даже в естественных науках (за исключением наиболее успешно развивавшейся из них -- физики) позитивистски понятой ньютоно-картезианской парадигмы.

Между тем еще труды А. Маслоу показали психологическую и психотерапевтическую ценность трансперсонального опыта и его положение "над", а не "под" обыденным опытом. Свой вклад в освобождение трансперсональных переживаний от ярлыка безумия внесли и религиеведы. Достаточно вспомнить убедительное обоснование неправомочности психиатрической квалификации шаманского опыта у М. Элиаде*.

* Eliade M. Shamanism: Archaic Techniques of Extasy // Bollingen Series. Vol 76. Princeton, 1974. P. 23-32.

На самом деле существует один простой и очень эффективный критерий отнесения тех или иных состояний к трансперсональным или к патологическим. Если переживание данного состояния (или данных состояний) ведет к деградации (психологической, физической, социальной, профессиональной, интеллектуальной) личности, то его следует отнести к патологическим. Если же такой деградации не наблюдается или же, наоборот, трансперсональный опыт стимулирует творческое развитие и реализацию личности, то его, безусловно, нельзя отнести к психопатологии.

Мы не должны забывать, что целые культуры (среди них и такая великая, как индийская) не только включали психотехническую

практику, ведущую к трансперсональным переживаниям, в свои фундаментальные положения, но и рассматривали трансперсональный опыт в его наиболее тонких формах в качестве своих высших ценностей, а группы людей, занятых психотехнической практикой, не только имели высокий социальный статус, но и внесли огромный вклад в разработку целых пластов цивилизаций, к которым принадлежали.

Сказанное вполне применимо и к индивидууму. Если те или иные психические переживания оказывают разрушительное воздействие на его личность, ведущее к ее деградации, то таковые должны считаться патологическими, если же нет -- то к сфере психиатрии они не имеют ни малейшего отношения.

С. Гроф отмечает, что переживание трансперсональных состояний (опыта смерти-возрождения, расширения сознания и т. п.) не только приводит к резкому улучшению состояния психически больных, но и к полному их выздоровлению. Более того, эти люди приобретают новые ценностные ориентации, обогащающие их личность и способствующие реализации их потенциальных возможностей. Отличает Гроф благотворность переживания смерти-возрождения, других трансперсональных состояний и для здоровых людей, испытывающих мощный психологический катарсис, чувство обновления и преображения.

Интересна сама концепция психического расстройства. В связи с расплывчатостью, культурно-исторической относительностью понятия психической нормы, аморфностью и неоднородностью круга явлений, обозначаемых как "шизофрения", и глубокой неясностью этиологии и патогенеза последней, С. Гроф и другие представители его направления склонны рассматривать ее (шизофрению) как своего рода трансперсональный кризис, коренящийся в сфере перинатального или даже более глубокого опыта. По сообщению Грофа, его клинический опыт указывает на то, что болезнь успешно излечивается, когда ее симптомы не снимаются и не подавляются транквилизаторами, а, наоборот, проявляются наиболее полно и углубленно. И переход от психотического состояния к трансперсональному переживанию обычно оказывается мощным психотерапевтическим средством.

Хорошо известно, что в различных группах мистической ориентации, кружках йоги, центрах медитации и пр. высок процент людей с психическими расстройствами, что обычно объясняется на первый взгляд вполне естественным (а на самом деле достаточно безосновательным) представлением о психотическом характере привлекающих психотиков форм практики (по принципу "рыбак рыбака видит издалека"). Однако гораздо правдоподобнее предположение, что эти психопатические личности в силу некоторого подсознательного чувства влекутся к различным формам психотехники как к лекарству, психотерапии, способу исцеления. И только из-за крайней неразвитости трансперсональных (в широком смысле слова) центров в нашей стране, руководимых к тому же подчас откровенными шарлатанами (которых немало среди наставников йоги или медитации), они не получают искомого.

Таким образом, данные трансперсональной психологии свидетельствуют о "сверхнормальности", а не о ненормальности трансперсонального опыта. Именно поэтому мы отказываемся от термина "измененные состояния сознания", предполагающего, что единственно

нормальным, нормативным и эталонным является состояние сознания некоего "среднего человека", соответствующее стандартному ньютоно-картезианскому видению мира, а все остальные "измененные", что есть лишь вежливая форма психопатологического. Но увы, в таком случае психотиком можно счесть и современного физика-теоретика с его теорией относительности, корпускулярно-волновым дуализмом, искривленным пространством-временем, закругляющейся бесконечной вселенной и другими еще более "шизофреническими" концепциями.

Позволим себе обширную цитату из С. Графа: "Опыт и поведение шаманов, индийских йогов и саддху (святых отшельников) или духовных искателей других культур по западным психиатрическим стандартам следовало бы диагностировать как явный психоз. И наоборот, ненасытное честолюбие, иррациональные побуждения к компенсации, технократия, современная гонка вооружений, междуусобные войны, революции и перевороты, считающиеся нормой на Западе, рассматривались бы восточным мудрецом как симптомы крайнего безумия. Точно так же нашу манию постоянного прогресса и "неограниченного роста", наше отрицание космических циклов, загрязнение жизненных ресурсов (воды, почвы и воздуха), превращение в бетон и асфальт тысяч квадратных миль земли в таких местах, как Лос-Анджелес, Токио или Сан-Пауло, американский или мексиканский индеец-шаман посчитал бы чудовищной несообразностью и опасным массовым безумием"*.

* Граф С. За пределами мозга. С. 323.

К этой цитате добавить уже нечего.

Выше несколько раз упоминалась проблема научной парадигмы, поскольку именно господствующая в науке парадигма, принятая наукой "философия", обуславливает отношение к тем или иным фактам, к той или иной информации. Как таковая проблема научной и философской парадигмы в связи с вопросами религиозного опыта будет обсуждаться в заключении этой работы. Однако представляется уместным уже сейчас сказать несколько слов о некоторых, зачастую замалчиваемых в научном сообществе, аспектах сдерживающего влияния старой (классической) научной парадигмы на развитие религиоведения, этнологии, философии, психологии и других смежных дисциплин.

Все специалисты, имеющие отношение к этнологическим и этнографическим исследованиям, хорошо знают, что при полевых исследованиях различных неевропейских культур (как архаических, так и высокоразвитых) исследователю приходится сталкиваться с весьма значительным количеством фактов, которые совершенно необъяснимы с точки зрения господствующей научной парадигмы. Из опасения за свою профессиональную репутацию и боязни быть обвиненными в ненаучности, легковерии и т. п. ученые, сталкивающиеся с такого рода фактами, как

правило, оставляют их для разговора в узком кругу или для застольных бесед с приятелями. Во всяком случае, в их научные публикации данные факты не попадают, а следовательно, и не становятся объектом теоретической рефлексии*. Между тем научное описание различных паранормальных феноменов, засвидетельствованных авторитетными специалистами, могло бы сыграть важную роль в трансформации самой научной методологии и научной парадигмы, особенно в условиях начавшегося разложения старой парадигмы (прежде всего в теоретической физике).

* Об этом же см.: Граф С. За пределами мозга. С. 45.

Однако пока серьезные академические ученые именно в силу определенного давления научного общественного мнения не готовы к подобным шагам. Причем на Западе ситуация даже менее благоприятна, чем в России, где перестроечные и постперестроечные катаклизмы способствовали значительной ломке стереотипов, а образовавшийся методологический вакуум всегда чреват нестандартными теоретическими решениями. На Западе же ученый настолько скован страхом обвинения в непрофессионализме, что предпочитает сугубо конкретные эмпирические исследования смелым междисциплинарным прорывам и погружению во мрак теоретико-методологических проблем.

В завершение данной части введения еще раз сформулируем наш базовый тезис: именно трансперсональные переживания различных типов являются основой и религиозного опыта, и религии как таковой (религии как "формы общественного сознания" в терминологии недавнего прошлого). Сказанное, повторим еще раз, не означает, что мы склонны сводить все многообразие религиозности к трансперсональным переживаниям, что было бы непростительным редукционизмом и упрощенчеством. Любая религия подобна дереву с корнями, стволом, ветвями, листьями и т. п. Нелепо сводить дерево к корням, но нелепо и игнорировать корни или преуменьшать их значение. В любой развитой религиозной системе мы помимо трансперсональных переживаний и религиозного опыта в более широком смысле найдем религиозную доктрину (догматику), теологию, культ, церковь как форму социального тела религии и многое другое. Кроме того, религия взаимодействует с другими формами духовной культуры (мифология, искусство, наука и т. д.), что также оставляет на ней свой отпечаток. Но в любом случае, предполагаем мы, корнем религиозной веры и религиозной жизни является именно трансперсональный опыт. У некоторых религий этот корень могуч и разветвлен, у других слаб и хил (правда, при хилости корня само дерево может быть вполне пышным -- соков для его питания хватает), но он есть и его не может не быть. Именно названный корень -- сокровенная сущность религии, тогда как все остальное -- либо проявления (феномены и эпифеномены) этой сути, либо формы

самоотчуждения религии, ее инобытия, если использовать гегелевскую терминологию (что прежде всего относится к аспектам религии как социального института). Это во-первых.

Во-вторых, можно описывать религию в разных парадигмах, под разным углом зрения, как бы в разных системах координат. Можно описать религию в социологической парадигме (вариант -- в культурологической), а можно -- в психологической. Результаты будут различны, но они как бы высветят два лика религии, покажут ее с разных сторон. Два (или три или "п") лика будут дополнять друг друга и способствовать пониманию религии как целостности (не случайно же сравнение с деревом, с организмом). И религиоведы, и представители других областей знания привыкли к одному, социальному, лику религии. Предложим взглянуться в другой -- психологический и мистический. И может быть, лик таинственной трансперсональной Гекаты позволит понять и светозарное чело социологического Аполлона?

В любом случае, мы сформулировали принципы своего подхода. Но "по плодам их узнаете их", как возвестил Новый Завет и с удовлетворением (кто же откажется от сакральной санкции собственной теории) повторил Б. Малиновский. А о плодах судить читателю, на рением (кто же откажется от сакральной санкции собственной теории) повторил Б. Малиновский. А о плодах судить читателю, на объективность и компетентность которого мы и полагаемся.

К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ РЕЛИГИЙ

Выше (раздел 2 введения) разбирался вопрос о различных дефинициях религии. Результат проведенного анализа оказался чисто отрицательным. Было выяснено, что критерием религиозности не может быть ни вера в сверхъестественное, ни наличие дуализма сакрального и профанного, ни вера в Бога, ни вера в бессмертие, ни просто вера, ни наличие культа. Вместе с тем никакой попытки позитивного решения этого важнейшего вопроса не было предложено, впрочем вполне умышленно. Теперь мы вернемся к проблеме дефиниций и понятий, предварительно рассмотрев вопрос о типологии религий как своего рода эмпирической основы для поиска решения проблемы дефиниций. Но вначале несколько слов о критериях в построении типологий.

Разумеется, классификации могут быть весьма различны и тем не менее вполне адекватны. Можно предложить достаточно много классификаций религий, и все они будут вполне корректны. Все зависит от принципа, положенного в основу классификации. Так, если в основе классификации будет лежать отношение той или иной конфессии к проблеме Бога, то мы можем выделить религии строго теистические (иудаизм, ислам, христианство), умеренно теистические, то есть сочетающие теистические идеи с иными, например деистическими или пантеистическими (к таким конфессиям будут относиться различные

направления средневекового индуизма), дуалистические (маздеизм, или зороастризм, манихейство), нетеистические (буддизм, джайнизм, даосизм) и т. д. Можно в основу классификации положить степень институционализации данной религии, роль церкви или же отношение к проблеме спасения, бессмертия и т. д. и т. п.

Но поскольку, как неоднократно говорилось выше, мы считаем огневой религиозности трансперсональный опыт, то предлагаемые классификации будут исходить именно из этой предпосылки. Мы считаем, что именно предлагаемые классификации основаны на сущностной характеристике религии и потому являются базовыми для религиоведения. Однако даже если в этом отношении мы и заблуждаемся, данные классификации все равно будут представлять определенный интерес, поскольку в любом случае могут считаться характеризующими один из моментов (или аспектов) религиозности и религиозного опыта.

Исходя из трансперсоналистической установки, мы можем классифицировать религии: а) по характеру и типу трансперсонального опыта, на котором они базируются, б) по степени его интенсивности и в) по характеру функционирования данного опыта и связанных с ним переживаний в традиции, что связано с вопросом о воспроизводимости этого опыта. Начнем с первого варианта классификации.

С. Гроф выделяет четыре типа переживаний, имеющих место в ЛСД-сеансах: 1) абстрактные и эстетические переживания, объясняющиеся на языке физиологии и анатомии органов чувств; 2) психодинамические или биографические переживания, в значительной степени истолковываемые в рамках фрейдистской методологии; 3) перинатальные переживания, основывающиеся на том, что человеческое бессознательное содержит хранилища или матрицы, активизация которых ведет к повторному переживанию мучительного процесса рождения как процесса смерти (после блаженного пренатального состояния, БПМ I) и нового рождения. Этот процесс часто находится в состоянии суперпозиции с собственно трансперсональными переживаниями и открывает внутренние области психики, независимые от расового, культурного и образовательного фона; 4) собственно трансперсональные переживания, связанные с расширением сознания и трансцендированием индивидуальных ограничений.

Собственно, эти четыре типа переживаний можно свести к двум: переживания, связанные с привычным ("нормальным") восприятием реальности, и переживания, трансцендирующие это восприятие.

Понятно, что переживания первого типа (по четверичной классификации) не имеют отношения к религиозному опыту. Переживания второго типа могут иметь минимальную связь с ним в том случае, если личные особенности и биографические данные того или иного пророка, святого или основателя религии как-то сказались на содержании вероучения. Однако существенного и формообразующего значения они иметь не могут, о чем свидетельствует и фиаско Фрейда в объяснении

религии на основе комплексов и влечений биографического порядка.

Следовательно, весь глубинный религиозный опыт можно сопоставить только с переживаниями третьего и четвертого типа.

Для религиозных переживаний, соответствующих третьему типу, будут прежде всего характерны архетипический символизм как в форме самого переживания, так и в форме выражения этого переживания, а также подчеркивание находящихся в динамической связи образов утраченного блаженства, страданий, смерти, воскресения-возрождения или восстановления исходного блаженного состояния. Эти архетипические переживания могут сочетаться в той или иной степени с опытом "океанического", расширенного сознания как аналога исходного блаженства или финального возрождения-обновления. К религиям, базирующимся на данном типе переживаний (разной степени сложности), относятся архаические верования (прежде всего шаманизм), средиземноморские мистериальные культы древности (культы Аттиса, Адониса, Осириса, Элевсинские и Самофракийские мистерии и т. п.) и, по всей видимости, древнейший пласт библейского иудаизма. Значительную роль глубинные переживания этого типа играют в даосизме, хотя в процессе его развития все большее и большее значение там приобретает собственно трансперсональный элемент. Моменты переживаний данного типа (далее будем условно называть его перинатальным -- по наименованию аналогичных переживаний на психоделических сеансах) есть в христианстве, хотя в целом эта религия также больше ориентируется на собственно трансперсональный уровень.

Если говорить о степени интенсивности и законченности переживаний перинатального типа, значимости их роли и воспроизводимости в религиозном контексте, то на первом месте будут находиться мистериальные культы древнего Средиземноморья, потом следует, видимо, поставить шаманские переживания (особенно связанные с инициационным циклом) и даосизм, тогда как в остальных упомянутых религиях данные переживания менее выражены, менее интенсивны и значимы, и стремление к их воспроизведению также снижено.

Разумеется, здесь перечислены отнюдь не все религии или типы религиозности, базирующиеся на переживаниях перинатального типа, поскольку подобного рода исчерпывающий перечень, видимо, вообще невозможен. Мы приводим только наиболее яркие, значимые и характерные примеры.

Религиозные переживания четвертого (собственно трансперсонального) типа весьма разнообразны. Прежде всего следует выделить религии, в которых трансперсональные переживания являются не только основой, но и важнейшей составляющей религиозной практики. Это религии с развитой психотехникой, в которых сама религиозная прагматика (т. е. спасение, освобождение) реализуется только через трансперсональный опыт, обретаемый посредством разработанной

психотехнической практики, она же, в свою очередь, дает материал для религиозной философии и теологии. В религиях данного типа сама религиозная доктрина (догма) вполне отчетливо выводится из трансперсонального опыта основателя или иных религиозных авторитетов. Религии этого типа ниже мы будем называть религиями чистого опыта. Следует подчеркнуть, что для религий чистого опыта характерна установка на регулярное воспроизведение трансперсонального опыта посредством занятий психотехникой, поскольку именно такой опыт признается единственным сотериологическим (спасительным) средством.

Наиболее ярким представителем религий чистого опыта является буддизм. К этому же типу относятся и другие религии Индии -- брахманизм (индуизм) и джайнизм, сюда же с некоторыми оговорками следует причислить и даосизм.

Можно отметить, что религии чистого опыта не придают особого значения техникам, воспроизводящим перинатальный тип переживаний. Последние играют, правда, весьма значительную роль в даосизме и отчасти задействованы в тантрической психотехнике (как буддийской, так и индуистской). Тантрическая йога вообще весьма своеобразна и уникальна, поскольку она вполне сознательно оперирует различными 'пластами' подсознательного и бессознательного и даже (как это будет показано в соответствующем разделе) занимается психотехническими процедурами с искусственно конструируемыми архетипическими образами.

Далее следует выделить религии, которые хотя и базируются на трансперсональном опыте, но не считают его воспроизведение единственным или даже важнейшим путем к спасению. Более того, в рамках данных конфессий тот трансперсональный опыт, который послужил им фундаментом, может считаться даже исключительной прерогативой их основателей (их могут обожествлять или сакрализовывать как пророков, посланников и т. п.). Такие религии в целом не сориентированы на развитие психотехники и воспроизведение трансперсональных переживаний, оказывающихся в них уделом особых сообществ или личностей (монашества, мистических братств и орденов, отшельников и анахоретов), которые в зависимости от конфессии, конкретных исторических условий и т. п. могут рассматриваться или как элитарные (эзотерические), или как маргинальные (еретические). Для религий этого типа характерна высокая степень догматизации учения и социализованность (институциализация). В них психотехнический трансперсональный опыт основателя обычно рассматривается как харизма, которая, естественно, вскоре рутинизируется, как это было показано М. Вебером.

К религиям рассматриваемого типа относятся прежде всего так называемые библейские религии, или религии Книги (т. е. Библии или Корана), -- иудаизм, христианство и ислам. Возможно, маздеизм (зороастризм) также следует отнести к религиям данного типа.

Трансперсональный элемент играет здесь достаточно важную роль в христианстве (традиции монашества, исихазм, старчество, католическая мистика и т. п.) и исламе (суфизм, с XI в. считающийся вполне ортодоксальной и уважаемой формой благочестия). В иудаизме он выражен несколько слабее (профетическая традиция древности, каббалистическая эзотерика средневековья, хасидизм).

Библейские религии, как правило, мало связаны с перинатальноархетипическим опытом и чуждаются его как "языческого". Это, впрочем, не означает, что объективно таковой в них не представлен: он отчетливо просматривается в ветхозаветной мифологии и историософии, а также в христианском комплексе идей и ритуалов, связанных с искупительной жертвой и воскресением Христа.

Сказанное выше можно резюмировать следующим образом.

1. В основе феномена религиозности лежат психические переживания перинатального (архетипического) и трансперсонального типов.

2. К религиям с доминированием перинатального типа следует отнести архаические верования (прежде всего шаманизм) и религиозные системы древнего Ближнего Востока и античности.

3. К религиям с доминированием трансперсонального уровня следует отнести религии индийского происхождения (буддизм, индуизм, джайнизм), даосизм и библейские религии (иудаизм, христианство и ислам).

4. В религиях с доминированием трансперсонального элемента, в свою очередь, можно выделить две группы: а) религии чистого опыта с преобладающей установкой на трансперсональные переживания (прежде всего религии Индии) и б) религии, лишенные такой установки (библейские религии). Этот тип религий мы ниже будем называть догматическим.

5. Некоторые религии или религиозные направления могут рассматриваться в качестве переходных. Так, даосизм является переходным между религиями перинатального и трансперсонального опыта, а тантрическая йога синтезирует оба данных типа переживаний в рамках установки на чистый опыт.

Таким образом, мы можем представить себе различные конфессии как конкретно-исторические формы проявления религиозности следующим образом. Центральную позицию будут занимать религии чистого опыта в качестве конденсированного выражения самой сущности религиозного феномена как трансперсонального опыта. На двух полюсах, равноудаленных от этого центра, будут находиться религии с доминированием перинатально-архетипических переживаний и догматические религии (или религии откровения -- так их можно назвать в силу трансформации в них идеи базового религиозного опыта в идею харизмы).

Предложенная классификация позволяет поставить еще один

весьма существенный культурологический вопрос, связанный с реинтерпретацией ясперсовской концепции осевого времени. Последнее обычно понимается как культурно-исторический переворот глобального значения, выразившийся в переходе от безличных и этически нейтральных архаических культов, представляющих стихию безличностной и натуралистической сакральности, к религиям спасения, обращенным к человеческой личности, воплощающим в себе нравственные ценности и супранатуралистическую духовность.

Поскольку из сказанного выше следует, что архаические верования и древнейшие религии базировались не на трансперсональном опыте (то есть психическом переживании, выводящем за пределы эмпирической индивидуальности), а на перинатальном опыте, выражающемся в архетипических образах (с задействованием, видимо, и других видов проявления коллективного бессознательного -- генетической, филогенетической, расовой и коллективной памяти), то осевое время может рассматриваться как эпоха перехода от доминирования этого типа опыта в религиозных системах к доминированию глубинного трансперсонального опыта. Переход этот исторически совершался как в религиях чистого опыта, так и в догматических религиях по всей ойкумене. Осевое время (середина I тыс. до н. э.) -- это эпоха не столько великих моралистов Конфуция и Сократа, сколько эпоха формирования даосизма, эра Будды, библейских пророков, период расцвета элевсинских, самофракийских и иных мистериальных культов, в которых предельно выраженный перинатально-архетипический опыт оказывается чреватым высшими трансперсональными переживаниями.

Разумеется, это не более чем рабочая гипотеза, нуждающаяся в тщательной проверке и проработке. Но думается, что это перспективная гипотеза, даже частичное подтверждение которой поможет если не переосмыслить суть осевого времени, то по крайней мере увидеть новые аспекты данного эпохального культурного явления и открыть новые перспективы его изучения.

Выше мы неоднократно подчеркивали, что не только не склонны сводить религию к психическим переживаниям и психическому опыту той или иной степени глубины, но даже и предпочитаем воздерживаться от попыток выведения всех аспектов религиозности из этого опыта, утверждая лишь его первичность в формировании той или иной религиозной системы. Религия (особенно если мы будем говорить о таких высокоразвитых и дифференцированных конфессиях, как мировые религии) представляет собой чрезвычайно сложное многоуровневое и многоаспектное явление, включающее в себя помимо глубинного опыта, ядра этого явления, также догматику (религиозную доктрину), религиозную практику (психотехническую, ритуально-богослужebную или жертвенную), культ, теологические спекуляции и, наконец, религиозные институты. Все эти и иные аспекты образуют некую целостность,

конкретно-историческое тело религии, вне которого мы будем иметь лишь бледную абстракцию. Свести всю эту сложность к каким-то исходным базовым переживаниям, разумеется, невозможно. Более того, порой невозможно и вывести из них те или иные аспекты определенной конфессии. Вместе с тем, образуя эту конкретную целостность, различные стороны религиозного феномена не могут не быть связаны каким-либо образом, во-первых, между собой, а во-вторых -- с формообразующим сущностным центром религии, ее душой и энтелихией -- с глубинным психическим переживанием того или иного уровня.

Первый аспект данной взаимосвязи нас не интересует: он относится к феноменологии религии и прекрасно вписывается в существующую ныне в религиоведении социологическо-культурологическую парадигму. Поэтому здесь мы (по необходимости бегло) остановимся лишь на втором обозначенном выше аспекте взаимоотношений, то есть посмотрим, как различные уровни и различные составляющие, образующие феномен религии, соотносятся с глубинным психическим опытом, лежащим в основе этого феномена. Попутно, правда, придется особо рассмотреть те компоненты религии, которые зачастую известны нам как таковые, но вместе с тем могут существовать в культуре и самостоятельно, вне религии. Именно эти явления порой очень трудно связать с психологической основой религии, что и понятно, поскольку их связь с религией не является связью сущностного характера. Мы имеем в виду вопросы соотношения религии и магии, религии и мифологии, религии и так называемых протонаучных (прежде всего космологических) представлений. К их рассмотрению мы и обратимся.

Предварительно позволим себе еще одно замечание, касающееся структуры религиозного феномена. Прежде всего, мы можем выделить в религии ее сущностное ядро, которое мы уже определили как религиозный опыт, основой которого являются глубинные переживания. Далее, мы можем выделить некоторые качества религиозности, которые хотя и являются производными, но тем не менее связаны с сущностью религии, характеризуют и раскрывают, являют ее. Эти качества или атрибуты религии мы будем называть первичными или сущностными ее свойствами. К ним следует отнести доктрину (догматику) или иного рода совокупность представлений и концепций, характеризующих мировоззренческий аспект религии. В значительной степени доктрина является результатом описания базового религиозного опыта в категориях той или иной культуры той или иной эпохи. Важнейшим и наиболее связанным с сущностью религии аспектом доктрины является сотериология как указатель религиозной прагматики системы, зачастую задающей установку на воспроизведение базового опыта. К первичным свойствам нужно также отнести религиозную практику во всех ее формах и культ.

Другие свойства религии, к которым будут относиться религиозная мифология (кроме ее аспектов, связанных с практикой и

культом) и протонаучные, (космологические) представления, которые или не связаны с сущностью религии или связаны с ней только опосредованно, мы будем называть вторичными или акцидентальными. К ним также следует отнести и социальные институты, надстраиваемые над психологическим телом религии в процессе ее функционирования в тех или иных обществах.

Прежде чем мы обратимся к характеристике первичных свойств и их связей с сущностной основой религии, поговорим немного об акцидентальных свойствах и характере их существования в рамках религии.

Религия и магия

Вопрос о соотношении религии и магии представляется искусственно усложненным. Обычно эти два феномена справедливо противопоставляют, однако на ложных основаниях. Во-первых, говорят, что религия базируется на благоговении перед высшими силами и добровольном подчинении им, тогда как магия предполагает подчинение высших сил воле мага. Но такая точка зрения абсолютно неверна, поскольку ряд высокоразвитых религий (буддизм, джайнизм, некоторые направления брахманизма, даосизм и др.) не только не базируются на благоговейном подчинении высшим силам, но и принципиально отрицают таковое на разных основаниях. С другой стороны, существовали религии (ведийская религия индоариев), целью жертвоприношений и ритуалов которых было не умилостивление богов, а именно подчинение их воле

лица, от имени которого совершался ритуал. Следовательно, в данном аргументе слово "магия" употреблено просто некорректно, ибо под магией в нем понимается магия в средневековом смысле, предполагавшем наличие средств для подчинения воле мага светлых, ангельских (белая магия) или демонических, темных (черная магия) сил. Это, по существу, уже не магия, а довольно примитивная форма утилитарной религиозности. Впрочем, в средние века существовала и так называемая естественная магия (*magia naturalis*), которая ставила своей целью воздействие на некоторые тайные, сокровенные (окультурные) силы природы. Вот эта естественная магия, в которую верил не только монах Роджер Бэкон, но и его однофамилец и великий эмпирик Фрэнсис уже на заре Нового времени, и является собственно магией в строгом научно-терминологическом смысле этого слова.

Во-вторых, магия рассматривается как суеверие ("пустоверие") в отличие от религии как онтологически обоснованной веры. Но подобный аргумент является сугубо теологическим, ибо он априорно предполагает истинность (онтологическую релевантность) одной из религий (в данном идеологическом контексте -- христианства; здесь даже само слово "религия" должно бы братья с определенным артиклем,

буде таковой существовал в русском языке: религия=христианство) и поэтому серьезной научной критики просто не заслуживает.

Другие религиоведы, наоборот, склонны рассматривать магию как существенный элемент любой религии, находя ее присутствие в обрядах, ритуалах и таинствах различных религий. Более того, магию в чистом виде они считают одной из ранних форм религии.

Эта точка зрения, особенно последнее утверждение (магия -- одна из ранних форм религии), должна рассматриваться как печальное заблуждение, базирующееся на предпосылке, что религия равна вере в сверхъестественное, и на отождествлении сверхъестественного с фантастическим, а точнее -- с фантастическими (ложными) представлениями о природе физической реальности. Собственно, основа представления о магии как форме религии может быть выражена через следующее умозаключение: "Религия есть вера в сверхъестественное. Ничего сверхъестественного не существует. Следовательно, религия есть вера в то, чего не существует. Магия основана на вере в то, что не соответствует действительности, ложно. Следовательно, религия и магия по основной характеристике тождественны. Магия есть форма религии, что и требовалось доказать". Увы, это доказательство *more geometrica* на самом деле ничего не доказывает, ибо, во-первых, не всякая религия есть вера в сверхъестественное, во-вторых, понятия сверхъестественного и фантастического не совпадают даже при самой атеистической интерпретации первого (представление о живущих на Луне людях вполне фантастично и ложно, но при чем здесь сверхъестественное?) и, в-третьих, магия не предполагает никакой веры ни в сверхъестественное, ни даже в чудесное (во всяком случае, первобытный маг видит в принципе магии не больше чудесного или сверхъестественного, чем физик XIX века -- в эфире и флогистоне).

Строго говоря, у религии и магии принципиально разные сферы деятельности, и отношения между религией и магией можно с некоторой натяжкой (впрочем, незначительной) сравнить с отношениями между религией и наукой. В истории науки существовало множество ложных наук (например, френология; примеры астрологии и алхимии неправомерны, поскольку последние не были по своим принципам науками в строгом смысле и не претендовали на это), но то, что они были ложными, совсем не означает, что они базировались на вере в сверхъестественное или чудесное. Френологи приписывали особый биологический смысл выпуклостям черепа, которого эти выпуклости были лишены, но где же здесь сверхъестественное? По существу, мы имеем здесь дело с неправильной интерпретацией эмпирических данных или связей между событиями, а отнюдь не суеверие или религию.

Рассмотрим теперь магическую процедуру как таковую. Предположим, охотник примитивного* племени собирается на бизона.

* Выражений типа "примитивное племя", "примитивная религия"

и т. д. употребляются нами не в оценочном, а в терминологическом смысле как синонимы для сочетаний со словами "первобытное" или "архаическое".

Перед охотой он изготавливает изображение бизона и стреляет в него, будучи уверен, что между изображением и его прототипом существует некоторая связь и удар по изображению гарантирует успех в охоте. То же самое мы наблюдаем и в случае вредоносной магии, когда изготавливается изображение врага, которому затем причиняется ущерб (например, оно прокалывается иглой). Здесь также присутствует убежденность в наличии связи между изображением и оригиналом. Тот же самый принцип присутствует и в парциальной магии, когда функцию изображения выполняет какая-то часть оригинала (например, череп зверя или прядь волос человека). Магию такого рода (а это и есть подлинная магия) называют также симпатической*, поскольку она предполагает наличие некоторого притяжения, влечения, симпатии между подобиями. Принцип симпатии отнюдь не является достоянием лишь примитивных верований. Расширенный до космологического закона он, например, сыграл важную роль в философии стоиков. В средневековых формах науки он часто выступал в роли ведущего методологического принципа, а в формулировке "подобное излечивается подобным" принцип симпатии лег в основу медицинской теории Парацельса. Более того, этот принцип, будучи вполне универсальным, как была универсальной и магия, отнюдь не ограничен в своем использовании европейскими или, точнее, средиземноморскими культурами. В виде теории сродства видов (тун лэй) он составил важный элемент в методологии традиционной китайской науки и философии.

* Исконное значение слова "симпатия", сохранившееся в ряде европейских языков, -- сочувствие, влечение.

Современная наука отрицает существование связи между явлениями по принципу подобия, заменяя его причинными интерпретациями и принципом детерминизма. С точки зрения науки Нового времени этот принцип не отражает реально существующие связи и отношения, он онтологически нерелевантен, проще говоря, неистинен. Но при чем же тут религия и сверхъестественное? При здравом и непредвзятом размышлении становится совершенно очевидным, что магия базируется не на вере в сверхъестественное или чудесное, более того, ей вообще чужда какая бы то ни было религиозная интенциональность. Магия основывается на вполне определенном и рациональном методологическом принципе, который, однако, не был подтвержден эмпирически в ходе развития науки и поэтому был отвергнут ею. Потому-то магия имеет отношение скорее к истории науки, чем к

истории религии, что прекрасно выразил в названии своего фундаментального труда американский ученый Линн Торндайк, озаглавивший его следующим образом: "История магии и экспериментальных наук" (речь идет о средневековой и ренессансной Европе)*.

* Thorndike L. History of Magic and Experimental Sciences. New York, 1929.

Ситуация несколько осложняется, когда магия оказывается связанной с ритуалом. Представим себе, что охотники некоего племени перед началом охоты устраивают ритуальную пляску, имитирующую (моделирующую) охоту (подобные ритуалы широко распространены), а колдун племени в костюме из шкуры того или иного животного и в соответствующей маске изображает это животное, символически поражаемое охотниками. Цель ритуала -- магическая, принцип, положенный в его основу, -- тот же самый, что был описан выше. Однако теоретически можно предположить, что он связан и с определенными трансперсональными переживаниями. Многократно описаны случаи, когда под воздействием психоделиков или немедикаментозных психотерапевтических техник пациент отождествляет себя с животными (например, в контексте филогенетических переживаний), и можно предположить, что для большей действенности ритуала колдун входит в определенное психическое состояние, в котором отождествляет себя с тем или иным животным, что тем более вероятно, поскольку ритуал зачастую имеет своей целью или воспроизведение определенного глубинного переживания или, по крайней мере, его имитацию. Кстати, на этом феномене в значительной степени базируется и вера в оборотничество -- случаи, когда люди сознательно достигают таких состояний сознания, в которых они самоотождествляются с животными (обычно, хищниками), хорошо известны; в качестве примера можно привести знаменитых членов тайного союза людей-леопардов, наводящих ужас на население Экваториальной Африки.

Но даже наличие трансперсонального переживания в магическом ритуале ничуть не меняет его природу, поскольку это переживание здесь является не источником, сутью или целью ритуала, а лишь дополнительным средством повышения его эффективности. Следовательно, магический ритуал принципиально отличен от религиозного, что еще раз подчеркивает как гетерогенность, так и гетерологичность религии и магии.

Тем не менее определенные элементы магии в разных религиях (особенно в сфере ритуала) действительно присутствуют. Для архаических верований это объясняется синкретическим характером мировосприятия примитивного человека, который отнюдь не склонен проводить четких (а скорее, вообще никаких) граней между тем, что

впоследствии станет религией, искусством, наукой, философией и т. д. Поэтому и в более поздние формы религии магический элемент также зачастую переходит, так сказать, по наследству, в силу исторической преемственности и непрерывности традиции. Но есть и другие причины, о которых будет сказано ниже в связи с проблемой места протонаучных (особенно космологических) представлений в различных религиях.

Сказанное нами относительно неистинности или нерелевантности теории магии отнюдь не означает, что мы догматически априорно отвергаем возможность существования особых феноменов, демонстрирующих эффективность тех или иных магических операций, о чем достаточно часто сообщают этнологи (например, значительную эффективность практики африканских заклинателей дождя). Однако мы глубоко убеждены, что причина этих эффектов лежит совершенно в иной сфере, чем та, о которой говорят сами колдуны и вся симпатическая теория магии. Больше мы не будем касаться этой темы как выходящей далеко за пределы нашего исследования, а заинтересованному читателю рекомендуем познакомиться с весьма любопытными соображениями, высказанными на сей счет А. Шопенгауэром в разделе о магии его труда "О воле в природе"*.

* Шопенгауэр А. О воле в природе. Животный магнетизм и магия. С. 78 -- 96.

Религия и мифология

О мифологии, а также о соотношении религии и мифологии написано чрезвычайно много. Одно перечисление даже самых крупных специалистов по проблемам мифологии заняло бы не одну страницу. Поэтому здесь мы только очень кратко изложим некоторые из существующих точек зрения на проблему "мифология -- религия" и затем выскажем свое мнение, не углубляясь в рассмотрение мифа вне контекста данного вопроса.

Прежде всего, отметим существование точки зрения о принципиальном различии мифологии и религии. Самое интересное здесь заключается в том, что резко разводить мифологию и религию склонны авторы, стоящие на диаметрально противоположных мировоззренческих позициях, причем именно эти позиции и являются определяющим фактором для разработки их концепций. Другими словами, эта точка зрения чрезвычайно сильно идеологизирована. Ее приверженцами, во-первых, являются христианские (в первую очередь протестантские) теологи, особенно стоящие на позициях теории прамонотеизма*.

* Прамонотеизм -- этнолого-теологическая концепция, согласно которой первоначальной религией всего человечества было единобожие.

Для них мифология -- синоним ложных, баснословных ("баснословие" -- один из вариантов церковно-славянского перевода слова "мифология") представлений и верований, не имеющих ничего общего с религиями откровения, и прежде всего с христианством. Во-вторых, противопоставлять миф и религию склонны и иные авторы-атеисты, для которых религия есть средство проповеди покорности и смирения перед высшими силами, а миф, к которому восходит и народная сказка, напротив, воспевает творческую энергию человека, его независимость и силу и зачастую пронизан боготорческими мотивами (точка зрения, с предельной простотой и лаконичностью, а потому и ясностью высказанная М. Горьким*). В силу крайней идеологизированности этой позиции ее вряд ли можно считать научной, хотя отбрасывать все отмеченные ее сторонниками элементы отличий мифологии и религии тоже вряд ли разумно.

* Горький М. Советская литература // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. М., 1953.

Противоположной ей является концепция, максимально сближающая мифологию и религию, более того, сводящая религию к мифологии. Эта концепция наиболее отчетливо проявилась у авторов, разрабатывавших так называемую мифологическую концепцию христианства (мифологическая школа), от немецкого философствующего историка А. Дрекса до авторов популярных атеистических брошюр, хорошо усвоенных булгаковским Берлиозом. Слабость методологии мифологов была, впрочем, очевидна с самого начала их деятельности, а ход их рассуждений позволял превратить в солярный миф не только Иисуса Христа, но и Наполеона Бонапарта. Тем не менее и усмотренную ими связь между религией и мифологиями также не должно игнорировать.

Главное, по нашему мнению, что следует осознать при рассмотрении этого сложнейшего вопроса: бессмысленно сравнивать религию и мифологию вообще. Это области, конечно, пересекающиеся и взаимодействующие, но никоим образом не тождественные и тем более не сводимые друг к другу. Не существует некой однородной "мифологии вообще", которую можно сопоставлять с религией. Есть мифы и -- мифы. Одни из этих мифов тесно связаны с самой сутью религиозности и могли появиться только в религиозном контексте, другие связаны с религией достаточно поверхностно, третьи вообще находятся за пределами религиозного феномена.

Во-первых, следует выделить первичную и вторичную мифологию. Первичная мифология -- это архаические мифы, возникшие в глубочайшей древности (или мифы, бытующие у различных примитивных народов нашего времени, типологически соответствующие архаическому пласту в мифологии). Вторичная мифология -- это мифологические сюжеты, возникшие в рамках развитых религий и тесно связанные с их

догматическими или доктринальными положениями (в этом смысле говорят о христианской, буддийской, исламской и т. д. мифологиях). Иногда два этих типа могут взаимодействовать и развитые религии (особенно на народном уровне) могут включать в себя элементы древних мифологических сюжетов или персонажей древних мифов (вера в джиннов в исламе, персонажи ведийской религии в буддизме и т. п.). Промежуточный характер имеют архаические мифы, бытующие в контексте высокоразвитых культур. В такой ситуации древний миф подвергается аллегоризации (античная риторическая традиция) и символизации (неоплатоники, интерпретация древних мифологем в индуизме или даосизме и т. п.). В любом случае, в указанной ситуации миф перестает восприниматься в своей непосредственности, а становится или символом, знаком чего-то иного, высшего и иначе невыразимого, или превращается в литературный сюжет, образ, аллегория.

Связь вторичной мифологии с религией, точнее, ее неотделимость от религиозного контекста вполне очевидна и вытекает уже из самого определения этого типа мифологии. Пока мы о ней говорить не будем: это гораздо удобнее сделать ниже, при анализе конкретного конфессионального материала, поскольку в разных религиях вторичная мифология играет разную роль и имеет разное значение (хотя, как правило, она связана не с психологическим ядром религии, а с догматико-доктринальными формами выражения исходного психического переживания). Если от основ христианства ничего не останется в случае отказа от веры в непорочное зачатие, боговоплощение, воскресение, вознесение, второе пришествие и т. д., то суть буддийского учения совершенно не изменится, если отбросить все сведения явно мифологического характера, касающиеся рождения и жизни будды Шакьямуни. И это различие далеко не случайно: для буддизма как религии чистого опыта базовым является только трансперсональное переживание Сиддхартхи Гаутамы (пробуждение, просветление -- бодхи), благодаря которому он и становится Буддой (Пробужденным), а для христианства как догматической религии откровения трансперсональный опыт важен лишь опосредованно, в качестве харизмы богочеловека, Сына Божия, божественность которого (причем божественность уникальная) становится актуальной для верующего лишь через сюжеты мифологического характера. Более того, именно благодаря этим сюжетам и возможно осмысление жизни Иисуса как теофании, богоявления, воплощения Логоса во времени и истории. При этом, правда, достаточно ясен и трансперсональный внутренний смысл вторичной христианской мифологии.

Но это лишь иллюстрация к вышеприведенному тезису, и не более. Пока же обратимся к первичной мифологии (собственно мифологии).

Первичная мифология также весьма неоднородна, поэтому однозначно говорить о ее связи с религией неправомерно. Некоторые ее

типы связаны с религией теснее, некоторые -- слабее, причем разные группы мифов связаны с разными уровнями и пластами религии и из них только незначительная часть -- с ее психологическим ядром, но именно эта группа мифов и будет нас интересовать прежде всего.

Следует отметить, что все мифы имеют одну общую сущностную характеристику: все они порождены особым типом мышления, который В. Н. Топоров называет мифопоэтическим, а другие исследователи -- мифологическим*. В нашу задачу не входит сейчас описание параметров этого типа мышления, резко отличающегося от современного логико-дискурсивного мышления. С его особенностями читатель может ознакомиться в работах авторитетов в этой области (назовем только Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, Е. М. Мелетинского и А. Ф. Лосева)**.

* Сама концепция мифологического мышления достаточно стара и излагается уже в трудах А. А. Потебни (см.: Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976). В настоящее время оригинальная концепция мифологического мышления разработана Е. П. Островской (см.: Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 10 -- 12, 89-106).

** Например, Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930; Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1980; Топоров В. Н. Первобытные представления о мире // Очерки естественнонаучных знаний в древности. М., 1982; Иванов Вяч. Вс. Образы природной среды в знаковых системах культуры и искусства // Художественное творчество: Вопросы комплексного изучения. Л., 1986; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976; Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф // Труды по языкознанию. М., 1982. См. также следующую интересную работу: Смирнов М. Ю. Мифология и религия: некоторые аспекты их соотношения // Вестник Санкт-Петербургского университета. Вып. 3. № 20. 1992. С. 8 -- 19.

Рассматривая мифологическое мышление как тип, предшествующий логико-дискурсивному, мы, однако, отнюдь не склонны считать его как низшее или примитивное. Более того, мы позволим себе высказать предположение о трансперсональных корнях этого типа мышления, поскольку для архаического человека трансперсональная сфера психики была, видимо, гораздо более доступна, чем для современного "исторического" человека.

С. Гроф так описывает параметры целостного, холотропического сознания в отличие от хилотропического (по существу, функционирующего в логико-дискурсивном модусе и нашедшего свое наиболее полное выражение в принципах ньютона-картезианской парадигмы): "...вещественность и непрерывность материи является иллюзией, порожденной частной оркестровкой событий в сознании; время и пространство в высшей степени произвольны; одно и то же

пространство может быть занято многими объектами; прошлое и будущее можно эмпирически перенести в настоящий момент (ср. для примера выход в архаическом ритуале в мифологическое правремя, время оно, в котором пребывает вершитель ритуала, находясь для внешнего наблюдателя в определенном промежутке физического времени. -- Е. Т.); можно иметь опыт пребывания в нескольких местах одновременно (например, шаман одновременно камлает в юрте и совершает полет в метапространства. -- Е. Т.); можно переживать несколько временных систем сразу; можно быть частью и одновременно целым; что-то может быть одновременно истинным и неистинным; форма и пустота взаимозаменяемы и т. п."*. Разве это не созвучно описанию парадигм мифологического мышления? Если это так, то миф и религия обнаруживают родство и связь на самом глубинном, сущностном уровне как две формы "опыта запредельного".

* Гроф С. За пределами мозга. С. 371.

Вместе с тем нельзя хронологически резко разводить мифологическое и логико-дискурсивное мышление. Первое присуще и нам (миф, по точному определению неоплатоника Саллюстия не есть то, что было когда-то, а есть то, что есть всегда), а второе не было чуждо и архаическому человеку. По этому поводу весьма определенно и исчерпывающе высказываются Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский. Они утверждают, что чистая, абсолютно последовательная модель мифологического мышления принципиально не может быть наблюдаема. Более того, "в равной мере допустимо и другое объяснение, согласно которому гетерогенность является исконным свойством человеческого сознания, для механизма которого существенно необходимо наличие хотя бы двух не до конца взаимопереводимых систем... Итак, именно гетерогенный характер нашего мышления позволяет нам в конструировании мифологического сознания опереться на наш внутренний опыт. В некотором смысле понимание мифологии равносильно припоминанию"*.

* Лотман М. Ю., Успенский Б. А. Миф -- имя -- культура // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. С. 291 -- 293.

Отметим, что в целом теснее связь мифологии с теми религиями, доктринальные основоположения которых (понимая под последним любую совокупность идей и представлений, ставших или не ставших предметом рефлексии, составляющих идеологический костяк той или иной религии) порождены тем же самым типом мышления, который породил и мифы. Другими словами, тесно связаны с мифологией религии, в которых базовый психологический опыт формулировался, описывался или осмысливался в мифологических категориях и способами

мифопоэтического мышления. Естественно, что это прежде всего древнейшие религии (религии античности, классического Древнего Востока -- Египта, Месопотамии, Передней Азии, ведийская религия и ранние формы брахманизма и т. п.). Если же та или иная древняя религия не исчезала в эпоху господства мифологического мышления, а переживала его, вступая в эпоху доминирования логического дискурса, то функции включенных в нее или связанных с ней мифов трансформировались, а сами мифы под влиянием новой рефлексии утрачивали свою непосредственность.

Итак, первичные мифы разнообразны. Понятно, что наименьшую связь с религией, по крайней мере с ее сущностным и определяющим психологическим аспектом, имели интерпретирующие или объясняющие мифы (мифы космографического и социогенного характера), а также мифы о культурных героях (которые, конечно, могли сакрализовываться) и иные историзированные мифы. Другое дело, что используемые в них мифологемы (образно-смысловые единицы мифа) и даже сюжеты, обладая природой или культурно-исторических универсалий, или даже универсальных архетипов, могли иметь и психологическое содержание как обобщенные образы коллективного бессознательного. В таком случае они могли включаться в достаточно глубинные религиозные структуры. Теоретически нельзя исключить и процесс наделения религиями психоархетипическими чертами тех или иных персонажей мифов или те или иные мифологемы и сюжеты. Но подобное было возможно, по-видимому, в достаточно поздние периоды, в связи с символизацией мифа.

Всем специалистам, как-либо касавшимся проблем мифологии, хорошо известен давний спор о том, что первично -- миф или ритуал. Одни ученые считают, что первичен миф, тогда как ритуал является лишь производным от него; другие же полагают, что первичен именно ритуал, тогда как миф появляется позднее, лишь для интерпретации содержания ритуала. Эмпирический материал между тем подтверждает и ту и другую концепцию, а кроме того, существуют мифы, не имеющие ритуального аспекта, и ритуалы, не выраженные в форме мифа (например, древнекитайские ритуалы).

Со своей стороны мы очень осторожно попытаемся высказать предположение, что вопрос этот вообще не может быть решен в плане первичности того или другого аспекта. Нам представляется, что и миф, и ритуал (по крайней мере, в ряде случаев) являются коррелятами, производными от чего-то третьего. И этим третьим и определяющим (собственно, первичным) будет некое глубинное переживание перинатального или трансперсонального характера, выраженное через архетипические образы в нарративе мифа и реально или символически воспроизводимое средствами ритуала.

Ниже на примере древних мистерий (особенно связанных с катарсическим переживанием смерти-возрождения) мы постараемся

детально показать тесную связь мифа, ритуала и исходного (базового) психического переживания. При этом нам представляется достаточно ясным, что некоторые культы приобрели универсальную значимость (по крайней мере, в пределах одной культурно-исторической сферы, например средиземноморской) не благодаря своей теологической глубине (ее, как правило, не было вовсе) и не благодаря авторитету лежащего в основе культа мифа (как правило, достаточно ничтожного для универсального почитания того или иного божества), а именно благодаря ритуалу, иллюстрирующему (иллюстрирующемуся) миф (мифом) и направленному на достижение катарсического глубинного переживания, исходно трансцендентного и мифу, и ритуалу и делающего возможным и прагматически осмысленным и то и другое. Это наблюдается и в мистериях Исиды и Осириса (Сераписа), и в культах Аттиса и Адониса, и в Элевсинских и вакхических мистериях, и в тауроболиях Великой Матери.

Особо следует оговорить случай магического ритуала, например связанного с плодородием. Ритуалы такого типа зачастую включают в себя церемониальное совокупление на возделываемом поле. Это типичная магия, базирующаяся на симпатическом принципе. Здесь еще, в принципе, нет ничего религиозного, подобное стимулируется подобным. Следующим этапом трансформации ритуала в элемент религии может быть появление мифа, интерпретирующего и обосновывающего ритуал неким правременным деянием богов. Далее миф в силу своей принципиальной архетипичности (в юнговском смысле) начинает приобретать психологическое измерение и пониматься как образ тех или иных событий внутренней жизни (не противопоставлявшейся мифологическим сознанием внешней жизни -- они вполне изоморфны и изономны, то есть управляются теми же нормами и принципами). Затем миф уже может рассматриваться как образ глубинного переживания и приобретать собственно религиозный смысл. Этому способствует и архетипический параллелизм образов перинатального типа (образов, кодирующих переживание процесса рождения), коитального типа (полового акта) и земледельческой символики (ср. раннебрахманический образ земли как йони, хориона, а сажаемых семян как спермы, но земля также и мать, материнское, рождающее лоно). В целом же не исключено присутствие глубинного переживания (в магическом, а не религиозном контексте) с самого начала. И вообще, создается впечатление, будто то, что мы воспринимаем лишь как ритуал, обряд, было для архаического человека формой мощного глубинного переживания.

Таким образом, наиболее непосредственно с религией (причем с базовыми ее аспектами) оказываются связаны мифы, коррелирующие с ритуалом, направленным на воспроизведение базового психического переживания, наделенного катарсическими характеристиками. На втором месте по близости к религии находятся мифы, связанные с культом

(прежде всего с персонажами пантеона), и последнее место занимают мифы интерпретирующего (например, явления природы) характера. В целом связь религии с мифологией в ходе исторического процесса последовательно убывает по мере перехода доминирующего положения от мифологического к логико-дискурсивному мышлению. Так, например, вавилонские жрецы не стремились, да и не могли стремиться к рациональной интерпретации своих религиозных мифов, тогда как христианские отцы церкви старались разрабатывать догматические принципы своей религии, основанные на признании фундаментальной значимости чуда боговоплощения и т. д., в соответствии с рациональными принципами греческой философии при использовании диалектики понятий "сущность", "энергия", "природа", "лицо" и т. п.

Религия и космологические представления

Этот вопрос в силу ряда причин исключительно труден. Во-первых, сразу же отметим, что, говоря о космологических представлениях, мы не имеем в виду космогонические воззрения и системы архаических и древних религий. Такие системы имеют вполне определенные и очень четко выраженные перинатальные и трансперсональные истоки, поскольку в них присутствует иногда вполне эксплицитно выраженная параллель между космопорождением и зачатием, беременностью и процессом родов. Подобные образы присущи и представлениям, связанным с культом богини Великой Матери, и с религиями, в которых материнское порождающее начало космоса не персонифицировано. Из религий последнего типа особенно показателен даосизм, богатая и эксплицитно выраженная перинатальная символика которого (четко соотносимая и с трансперсональным уровнем психического переживания) будет подробно рассмотрена нами в соответствующем разделе.

Под космологическими представлениями мы будем иметь в виду претендующие на определенную позитивность или научность картины мира, его строения и природы, а также космографию, мирописание как элементы, так или иначе присутствующие в различных религиозных учениях (что позволяет говорить о библейской картине мира, буддийских представлениях о мире и т. д.). Другими словами, речь пойдет о тех явлениях, которыми в настоящее время занимаются география и астрономия, а в прошлом находившихся в сфере внимания религии. Поэтому данная проблема тесно переплетается с вопросом о соотношении религии и науки, по крайней мере, с некоторыми аспектами этого вопроса.

Несмотря на кажущуюся невинность рассматриваемой проблемы, именно она являлась причиной поистине трагических коллизий, из которых всем памятно сопротивление церкви коперниканскому перевороту и инквизиционные мтарства Галилея.

Между тем именно Галилею принадлежит фраза, приводившаяся нами выше, которая, на наш взгляд, чрезвычайно точно описывает отношения космологии и религии. Приведем ее еще раз: "Религия учит тому, как взойти на Небо, а не тому, как небо вращается".

Данное высказывание в высшей степени удачно указывает на то, что связь религии (в центре которой -- психическое переживание, религиозный опыт, преломляющийся в сотериологической перспективе) и космологии (и науки вообще) не является сущностной.

Это хорошо понимали средневековые богословы, разработавшие теорию двух книг или двух истин -- книги природы, читаемой при помощи разума (и, добавим от себя, эксперимента), и книги откровения, читаемой при помощи веры.

И тем не менее на излете Ренессанса церковь делает именно вопросы, относящиеся к книге природы, центральными для определения правоверия. Почему? Здесь не место рассматривать конкретную историко-культурную и религиозную ситуацию в Европе рубежа Нового времени. Наша задача -- посмотреть, какие факторы обусловили не только присутствие в религиозных учениях космологических представлений (то есть представлений об устройстве космоса вне

соотношения с сотериологической прагматикой, вне связи с проблемой души), но и подчас исключительное значение, которые они начинали играть в религиозных учениях, несмотря на свою принципиальную инородность, гетерогенность. Разумеется, этот вопрос (как и все, рассматриваемые во введении) чрезвычайно сложен и вполне может быть предметом специального исследования. Мы же стремимся не к его окончательному решению, а, скорее, к определению того направления, в котором его можно решать в системе психологического подхода к религии.

Как уже отмечалось выше, мировоззрение архаического человека имело чрезвычайно синкретический характер и в нем религия, наука, философия, искусство и другие области культуры были не онтологичны, то есть не имели бытия как таковые. Проще говоря, в едином архаическом мировосприятии не произошло выделения этих сфер культуры ни актуально, как факта, ни тем более в самосознании носителей архаической традиции. Религия была тесно переплетена с магией и другими формами протонауки, магия -- с искусством, и все это выражалось в модусе мифологического мышления. Поэтому когда мы пытаемся применительно к архаике провести четкие грани между религией и другими формами культуры, мы должны помнить, что это возможно лишь в процессе абстрагирования, что эти межи и грани проводятся лишь для нас и для удобства нашего понимания, что реально их не существовало. Говоря об архаических религиях, приходится говорить и о магии, космологии, мифе и многом ином, выделившемся позднее в особую область духовной жизни и культуры. Да и сами

архаические космологии были созданы по законам того же мифологического мышления и вполне коррелировали с другими аспектами духовной жизни и были изоморфны им. Потому библейское повествование о сотворении мира меньше всего напоминает по самому своему характеру космогонические системы новоевропейской науки (например, кантовскую естественную историю неба). Применительно к этому периоду еще нельзя говорить о знаниях, поскольку существовало единое и вполне однородное знание, а следовательно, никакого конфликта или дуализма типа "религия -- наука", "религия -- искусство", "религия -- мифология" не могло и существовать, их даже нельзя и помыслить. Говоря об архаической религиозности, мы просто выделяем из этого духовного синкрета те его элементы, которые мы определили как базовые именно для религии, хотя религии как таковой (сопоставляемой с философией, наукой, искусством или противопоставляемой им) тогда просто не было, и мы имеем антиномию, парадокс: а) религия существует столько же, сколько существует человечество, и говорить о ее происхождении бессмысленно, и б) религия была не всегда, она появилась после расчленения исходного духовного синкрета на различные сферы культуры и формы интеллектуальной и духовной деятельности. Таким образом, исходная связь религиозного и космологического элементов была вполне естественной и неизбежной.

После начала спецификации сфер культуры и духовной жизни религия и космология оказались естественно разделенными: первая учила о том, как обрести Небо духовное, вторая -- о том, как устроено небо физическое. Однако определенная связь между ними сохранилась, точнее, в религиях сохранились элементы древних космологии или целые архаические системы космологии, которые прежде соотносились с религиозным элементом. О связи религии и космологии можно сказать следующее.

1. Вторичность космологического элемента в религии отнюдь не означает вторичности той доктрины, которая является основанием для присутствия этого элемента в той или иной религии. Поясним это на примере. Учение о божественном творении (креационизм) относится к сфере религиозной доктрины (догматики), которая была выше охарактеризована нами как одно из первичных (сущностных) качеств религии. Детальное же описание этого акта будет относиться к сфере космогонии, а описание (по необходимости мифологизированное) созданного мира, его физического устройства и т. д. -- к сфере космологии. Поэтому само учение об истоке космоса (творении, эманации, разворачивании некоего первоначала) и характере акта, произведшего космос, достаточно естественно вписывается в религиозную доктрину и теологию как форма, признанной религиозной традицией рефлексии на доктрину, тогда как описание структуры порожденного универсума уже будет отстоять гораздо дальше от сущностного ядра религии и ее прагматики, а в условиях

сосуществования религиозной и научной традиций как относительно автономных форм культуры космологизированность религии (в указанном выше узком смысле) будет означать вторжение религии в сферу компетенции науки и конфликт между ними не имеющий, впрочем, никакого отношения к несовместимости науки и религии, религиозной веры и разума и т. п.

2. Космологический элемент играет разную роль в различных конфессиях. Она минимальна в религиях чистого опыта, откровенно сориентированных на достижение высших форм трансперсональных переживаний посредством разработанной психотехники. Здесь особенно характерен пример буддизма, в котором космология является производной от психологии, мир рассматривается как психокосм, то есть лишь в соотношении с психикой воспринимающего его живого существа, причем высшие уровни этого психокосма соответствуют различным состояниям сознания в чистом виде, без коррелирующих с ним "местопребываний". Буддийская же космогония и космография, во-первых, явно вторичны по сравнению с буддийской психологией и, во-вторых, с очевидностью заимствованы из архаической добуддийской мифологии. При этом имеет место суперпозиция мифологического и логико-дискурсивного мышления: в текстах психологический аспект учения подается в логическом модусе, а космология в значительной степени -- в мифологическом.

О совершенно отчетливо выраженной вторичности и, если так можно выразиться, необязательности космологии в буддизме свидетельствуют слова современного буддийского авторитета Далай-ламы XIV, сказавшего, что если быть буддистом означает верить в гору Сумеру и четыре материка вокруг нее, то он не буддист.

Такой же подход, хотя и в более смягченном виде, характерен и для других религий Индии, в которых не только космология, но, по существу, и онтология оказывались вторичными по отношению к психологии.

Несколько иная картина соотношения религии и космологии присутствует в библейских религиях откровения, в частности в христианстве. Взгляд на Библию как на богодухновенный и откровенный текст заставил христианских богословов (по крайней мере, часть из них, поскольку были достаточно влиятельны и сторонники символического истолкования Ветхого Завета) воспринимать библейские (ветхозаветные) мифы буквально, рассматривая мифологическую информацию в качестве некоторого позитивного и в некотором смысле научного знания.

Здесь следует отметить, что именно в рамках христианской цивилизации, и только в них, имел место глобальный конфликт религии и науки (отдельные коллизии аналогичного характера в мусульманском мире типа убийства Улукбека не идут с ним ни в какое сравнение). Тому существует несколько причин.

Во-первых, только в рамках христианской цивилизации (ее западноевропейского варианта) выделились в чистом виде секулярный культурный комплекс и наука в современном смысле этого слова (причин] этого уникального явления требуют самостоятельного исследования), А следовательно, возникла и возможность противостояния религии науки.

Во-вторых, в христианстве всегда присутствовал жесткий культурологический дуализм, объясняемый его гетерогенными истоками. Это было исходное противоречие между интеллектуализмом эллинских Афин; и откровением иудейского Иерусалима. Христианские богословы начиная с эпохи патристики (приблизительно с IV в.) чувствовали насущную потребность рационального подкрепления откровения, точнее -- демонстрации непротиворечивости, гармонии откровения и разума, что на деле привело к попыткам интерпретации библейских (в том числе и новозаветных) текстов с позиций единственной существовавшей в греко-римской ойкумене философской и научной традиции, а именно греческой. Греческая философия (вначале стоицизм, а позднее платонизм и неоплатонизм) стала и орудием догматического оформления христианской доктрины, превратившись в "вечную философию" христианства. Поэтому вполне понятны аргументы Вл. Соловьева, призывавшего переосмыслить откровение с учетом тех успехов и достижений в развитии философской мысли, которые имели место в постантичную эпоху. Его фундаменталистские оппоненты, однако, возражали против этого, замечая, что человеческая мудрость достигла своего предела у древних греков и ее возможности оказались исчерпаны. Высшим относительно этой мудрости было только само христианское откровение, делающее излишней философию. Следовательно, вся постантичная философия -- просто суемудрие и суесловие, а отнюдь не подлинная мудрость.

Так христианство вместе с догматами, принятыми Вселенскими соборами, канонизировало и придало сакральный статус региональной и исторически сложившейся форме философии, философии греческой. Если св. Павел, противопоставляя христиан иудеям и эллинам, говорил, что иудеи жаждут чуда, эллины ищут мудрости, а мы (христиане) проповедуем Христа распятого, и подчеркивал экзистенциально-праксилогическое измерение христианства, то св. Августин, провозгласив принцип "верить, чтобы понимать", по существу, ввел в христианство эллинские поиски мудрости.

Однако вместе с греческой философией была канонизирована и греческая наука в качестве "науки как таковой", а следовательно, и античные представления о строении космоса в той их части, в которой они не противоречили позитивно истолковываемому библейскому мифу и библейской картине мира, с целями, аналогичными целям абсорбции эллинской философии. Поэтому не имевшая, собственно, никакого отношения ни к христианству, ни к Библии космология язычника

Птолемя (II в.) оказалась фактически канонизированной церковью.

Но если принцип развития или прогресса в философии достаточно дискусионен и, вероятно, можно и сейчас быть платоником, то в сфере естественнонаучного знания факт поступательного развития неоспорим. И настал час, когда данные науки пришли в противоречие с античной картиной мира, канонизированной церковью. Вероятность конфликта стала чрезвычайно высокой, и он разразился.

В-третьих, следует обратить внимание на конкретно-исторические и культурологические аспекты становления христианской цивилизации. После крушения Западной Римской империи в сменившем ее хаосе и временной деградации эпохи "темных веков" (VI -- X вв.) только церковь оставалась элементом и фактором стабильности, а также хранительницей культурной и научной информации. Этот факт способствовал укреплению взгляда на информацию как на монополию церкви, с одной стороны, а с другой -- побудил саму церковь смотреть на себя как на монополиста в сфере духовной жизни, включая науку и искусство. Это был ее домен, сфера ее суверенитета. А тем более это относилось к сфере мировоззрения, в том числе и к тем его аспектам, которые затрагивались космологическими концепциями. Поэтому вызов, брошенный коперниканцами монополии церкви, вызвал ее болезненную реакцию, что резко усугубило конфликт. Но в то же время прозвучало и упоминавшееся уже слово Галилея, как бы указывавшее религии ее подлинную миссию и вновь актуализировавшее

тот сущностный аспект христианства, о котором говорил апостол Павел. В высшей степени показательно, что слово было произнесено подлинным родоначальником науки Нового времени, знавшим, что такое наука, и через сопоставление с ней познавшим и что такое религия. И это делает все инквизиционные преследования всего лишь "дерзостями немощными демонов".

3. Космологические представления как бы существуют в религиях в двух формах. В первом случае это картины мифологического видения мира, архетипические по своей природе и повествующие не столько о строении мира, сколько о строении психического, о "структуре души", хотя для самого носителя такого рода сознания этой антитезы не существовало вовсе -- и то и другое было вполне изоморфным проявлением единой парадигмы, единого паттерна, различными формами единой эпифании сакрального (священноявления), по выражению М. Элиаде.

Здесь модус глубинного переживания был модусом, формой восприятия того, что мы называем внешним миром, а посему существовала вполне определенная корреляция между религиозным опытом и космологическим образом.

Вторая форма присутствия космологии в религии -- это наличие космологических представлений, рассматриваемых уже как информация,

как некое "позитивное" знание, сообщаемое в откровении и потому сакральное по своему источнику, хотя и глубоко десакрализованное по сути. Здесь исходная связь утрачена, связь космологии с религиозным опытом как фундаментом религии становится внешней и необязательной, а космология такого рода уже может оцениваться по шкале "научная -- не научная", что явно бессмысленно в первом случае. Приверженность той или иной конфессии такому роду космологии, ассоциирование с ними сущностных измерений своего учения -- предпосылка к драматическому столкновению с научным знанием.

Выделившись из лона архаического синкретического единства, религия долго несет его в себе в "снятом виде", претендуя порой на роль некоего универсального знания, не в смысле знания сакрального, а в смысле обладания ею сакральным знанием любого рода. Религия начинает претендовать не только на знание о душе, но и на информацию, составляющую область становящихся форм эмпирического знания, чему (как в случае с христианством) могут способствовать исторические обстоятельства.

И здесь опять весьма характерны примеры христианства и буддизма как двух типов отношения к эмпирическим знаниям в их связи с религиозной топикой. Если католицизм до последнего боролся с научным знанием, идущим вразрез с ассимилированной им птолемеевской картиной мира, то буддизм просто считает информацию "научного" (объективно-космологического) типа иррелевантной религиозной проблематике.

Здесь очень показательна притча о стреле, рассказанная Буддой, когда ученики стали допытывать его вопросами об устройстве мира, его конечности или бесконечности, вечности и невечности и т. п. Представьте себе, сказал Будда, что человеку в глаз попала стрела и пришел врач, чтобы извлечь ее. Но раненый сказал, что не позволит ему сделать это, пока не услышит от врача, какова его специальность, где он учился, кто его учителя, какие науки он изучал и т. д. и т. п. Понятно, что раненый скорее умрет, чем узнает все это. Также и я, заключил притчу Будда, учу пути избавления от стрелы страданий, освобождению от ужасов сансарического существования, а вы со своими вопросами уподобляетесь тому неразумному раненому. Другой формой выражения того же отношения к проблемам, иррелевантным Учению, Дхарме, служило благородное молчание Будды в ответ на различные вопросы метафизического и космологического характера. Вместе с тем буддийская доктрина одним из качеств будды (а им, по крайней мере с точки зрения Махаяны, мог, в принципе, стать любой человек по причине изначальной наделенности природой будды) считала всеведение (сарваджнята) в качестве принципиальной возможности обладать полным и исчерпывающим знанием как относительно уровня абсолютной истины, так и относительно всех аспектов феноменального, сансарического

мира.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что исходно связь религии и космологии коренится в синкретичности архаического мировосприятия, космологические представления которого коррелировали с глубинными переживаниями, образовавшими основу религии в качестве выражений или эпифаний архетипических пластов индивидуального и коллективного бессознательного. Пока космология сохраняла свой архетипический характер, ее связь с религией оставалась внутренне обоснованной. Однако по мере депсихологизации космологии (которая религиоведчески может рассматриваться как десакрализация) и появления восприятия ее в качестве некоторой информации, позитивного знания эта связь становилась внешней и несущественной, а продолжение восприятия ее в качестве сакральной оказалось источником конфликта религии и естественнонаучного знания.

В связи с этим, кстати, представляются достаточно наивными попытки части современных теологов прочесть и истолковать Книгу Бытия с позиций современного научного знания. Здесь библейский миф по-прежнему воспринимается как позитивная информация, но это приводит не к отторжению современного научного знания как противоречащего библейской информации, а к попытке реинтерпретировать последнюю в духе первой. По существу, это лишь достаточно неуклюжие потуги восстановить экзегетические принципы св. Климента Александрийского и его школы. Между тем если бы означенные

теологи смотрели на миф как на миф, быть может, им удалось бы найти в нем и более глубокий смысл, и более глубокое видение реальности -- не то, что было, а то, что есть всегда.

На этом мы завершаем наш по необходимости беглый обзор проблем, касающихся связи религии и ее вторичных (акцидентальных) свойств.

Теперь обратимся к свойствам первичным и сущностным, к которым мы относим культ, ритуал и теологию как форму рационализации религиозной доктрины. Что касается самой доктрины (догматики) как фундаментальнейшего свойства религии, то мы рассмотрим ее связь с сущностным психологическим ядром религии в контексте проблемы "трансперсональное переживание и культурно обусловленные формы его осмысления (интерпретации) и описания".

Религия -- ритуал -- культ

Прежде всего необходимо определить понятия, которыми мы будем оперировать в этом разделе, и в первый черед дать рабочее определение самому понятию "религия". Оговоримся, что данное определение имеет смысл лишь в рамках предлагаемой нами парадигмы и

не исключает других возможных определений религии, разработанных в других парадигмах (например, в рамках социологии религии) и для других целей.

Здесь и всюду в этой работе под религией мы будем понимать комплекс представлений, верований, доктрин, элементов культа, ритуала и иных форм практики, базирующийся на трансперсональном переживании* того или иного типа и предполагающий установку на воспроизведение этого базового переживания.

* Здесь слово "трансперсональный" обозначает любые глубинные переживания, включая перинатально-архетипические.

Против этого определения можно высказать два основных возражения. Во-первых, можно заявить, что не все религии базируются на трансперсональном опыте и на религиозном опыте вообще. На это возражение мы ответим очень просто: такие формы идеопраксиологических комплексов мы просто не считаем религиями, даже если в них наблюдаются некоторые признаки или свойства религии (культ, ритуал и т. д.) или если подобные комплексы в своих обществах выполняют функции религии в социологическом смысле. Это относится, например, к конфуцианству, которое никоим образом не является религией и его определение как этико-политического учения, принятое рядом синологов, признается нами вполне корректным. Конфуцианство осуществило радикальную трансляцию архаики древнего ритуализма и магизма на язык этики и этизированной социальной мысли, сохранив древние формы, но влив в эти старые мехи совершенно новое вино, причем отнюдь не настоенное на духе (spiritus) религиозности.

Во-вторых, можно также утверждать, что отнюдь не все религии ориентированы на воспроизведение базового глубинного переживания. Например, религии откровения (догматические религии) избегают переразвития психотехнического элемента, оставляя его уделом членов элитарных монашеских сообществ, причем корректность, истинность (ортодоксальность) их опыта постоянно сверяется с позицией догматических авторитетов.

Это возражение основывалось бы на недоразумении, поскольку мы отнюдь не утверждали, что все религии предполагают установку на достижение тех или иных трансперсональных уровней всеми своими последователями здесь и теперь. Более того, мы даже не утверждали, что это воспроизведение базового религиозного опыта мыслится во всех традициях как результат некоей психотехнической процедуры (что характерно только для религий чистого опыта).

Поясним сказанное на примере христианства. Базовым для этой религии является опыт основателя христианства, выразившийся прежде всего в переживании личностного и сущностного единства с Богом, рационализированном позднее в догмате о богочеловечестве Христа. С

точки зрения церкви Христос является уникальной личностью, поскольку он был богочеловеком по своей природе. И в то же время та же церковь утверждает, что все верующие могут обрести (в ином мире, "будущем веке", после Страшного Суда) богочеловечество по благодати, через искупительную жертву Христа, что приведет к появлению богочеловечества. На этой же идее базируются и многочисленные средневековые практики подражания Христу (*imitatio Christi*), наиболее известным обоснованием которых является одноименный трактат Фомы Кемпийского.

Другими словами, христианство не предполагает, что богочеловеческое состояние может быть реализовано здесь и теперь (по крайней мере, всеми верующими) и тем более исключительно при помощи психотехники (аскетики). Однако в принципе в будущем мире богочеловечество должно стать реальностью для спасшихся. А это богочеловечество и есть по существу воспроизведение опыта и состояния Иисуса Христа (хотя и не в силу природы, а под воздействием благодати). На это указывают и многие евангельские тексты, явно противоречащие мнению о принципиальной невозможности опыта Иисуса. "Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный" -- только один из примеров, но очень показательный, поскольку имеет форму императива. Аналогична ситуация и в исламе, где психотехника как таковая, а следовательно, и трансперсональный опыт в качестве актуального переживания является делом мистиков-суфиев. Однако и более экзотерический ислам также предполагает опосредованное воспроизведение базового опыта пророка Мухаммада: разве образы рая, ада и Бога на престоле сил не были действительными видениями (психическими переживаниями) пророка? Приведенный пример поверхностен, но тем более показателен. Разумеется, мусульманин не может стать, подобно Мухаммаду, пророком (Мухаммад -- последний пророк, "печать пророков"), но тем не менее чаяния и устремления мусульманина в конечном итоге определяются содержанием религиозного опыта Мухаммада и надеждой на возможность повторного переживания по крайней мере некоторых аспектов этого опыта (райское блаженство).

И несколько слов о сопоставлении предлагаемого нами психологического подхода к религии с традиционным социологическим.

Пожалуй, классическим для социологической парадигмы является функциональное определение религии, принадлежащее М. Веберу, который рассматривает религию как рационализацию (систематизацию) человеческих отношений к божественному (сакральному).

Это знаменитое определение, несмотря на всю его значимость для социологии религии, представляется малоудовлетворительным для религиоведа. Помимо того, что оно использует термины, не охватывающие всего спектра содержания религии, всего объема ее понятия, такие, как "божественное" или "сакральное", оно имеет смысл

лишь при двух условиях. Во-первых, мы должны понимать под религией лишь ее упорядочивающую, рационализирующую сакральное сторону (догматы, теологические системы и т. д.), а во-вторых, согласиться с чисто идеологической установкой, провозглашающей в человеческой экзистенции примат рационально-рассудочного и, как следствие, рассматривающей процесс десакрализации бытия и секуляризации культуры как единственно возможный, ценностно оправданный и необратимый, а это, в свою очередь, предполагает идею однонаправленного линейного прогресса, идею, милую сердцу XIX в. и трагически пережитую, оплаканную и отвергнутую веком XX. И сейчас, может быть, более чем когда бы то ни было ранее, мы понимаем всю бедность культур и ущербность цивилизаций, базирующихся лишь на голой рациональности целей и средств. Человеческий дух не исчерпывается монитаристской доктриной, и экзистенция не сводится к рассудочной жизни по принципу "ты мне, я тебе". Больше мы не станем критиковать односторонность социологического подхода к религии, а позволим себе привести две цитаты из М. Элиаде, религиоведа и мыслителя, пожалуй представляющего собой тип наиболее ярко выраженного антагониста веберовского (и социологического вообще) подхода.

1) "Для религиоведа историческая обусловленность мифа и ритуала не объясняет самого существования мифа и ритуала. Познать священное можно только через его исторические проявления. Но эти проявления не ответят на вопросы: что священно? что значит религиозный опыт? Религиоведу исторические документы не только сообщают факты, но открывают важную истину о человеке и его отношении к священному"*.

* Eliade M. *The Quest, History and Meaning in Religion*. Chicago, 1969. P. 52 -- 53. Цит. по: Элиаде М. *Космос и история*. М., 1987. С. 257 -- 258.

2) "Экономические, социальные, национальные, культурные и все прочие влияния на идеологию (в том смысле, какой придает этому термину Карл Манхейм) не могли бы лишить ее объективной ценности, как и лихорадка и опьянение, вызвавшие у поэта новый творческий порыв, не умаляют достоинств его произведений. Все эти "социальные, экономические и т. п. "влияния" представляли бы возможность наблюдать духовный мир под новым углом зрения. Но само собой разумеется, что социология познания (изучение социологической обусловленности идеологий) сумела бы избежать релятивизма, лишь утверждая автономность духа -- чего, если мы правильно поняли, Карл Манхейм утверждать не решился"*.

* Элиаде М. *Космос и история*. С. 141 -- 142.

К этому одновременно и глубоко, и красноречивому тексту М. Элиаде добавим лишь, что социологический подход в религиоведении очень полезен для изучения конкретных форм проявления религиозности или типов ее инобытия, самоотчуждения, но никак не сути религии как таковой. Кроме того, в нем всегда присутствует опасность редуccionизма -- сведения содержания поэмы к лихорадке, стимулировавшей ее написание. Конечно, достаточно полезно изучить характер лихорадки и симптоматику ее воздействия на творческий процесс поэта. Не надо только думать, что поняв все это, мы поймем и поэму. Религия -- это прежде всего переживание присутствия экзистенциально подлинного, которое может называться сакральным, божественным и т. д. И если цель религиоведения -- понять суть религии, то мы и должны стремиться к постижению природы и характера такого переживания, такого внутреннего опыта, а именно на это и направлен психологический подход к религии*.

* Иногда религию определяют и как веру в бессмертие. Это глубоко неверно, поскольку существовали религии, отрицавшие бессмертие в какой-либо форме (древнейшая библейская религия до периода вавилонского пленения, некоторые архаические верования, в определенной степени религия античности: Ахилл жалуется Одиссею, что лучше быть рабом на земле, чем царем в царстве мертвых, и др.). Также неправильно связывать религию непременно с представлением о "слепой вере". Даже в христианстве существуют разные концепции веры (от псевдотертуллиановского "верю, потому что нелепо" до августиновского "верить, чтобы понимать"). Но если в христианстве все же преобладает концепция веры-доверия, то в буддизме, например, доминирует идея веры-уверенности (шраддха), базирующаяся не только на суждении религиозного авторитета, но и на данных опыта и логического вывода. Кроме того, вера вообще является составным элементом процесса познания: например, ученый, приступающий к эксперименту, уже априори верит в определенный результат, иначе он вообще бы не проводил его.

Перейдем теперь к определению двух других понятий, вынесенных нами в заголовок этого подраздела.

Под ритуалом мы будем понимать совокупность определенных актов, имеющих сакральный смысл и направленных или на воспроизведение того или иного глубинного переживания, или на его символическую репрезентацию. Ритуал, утративший связь с глубинным переживанием даже в форме символической репрезентации, будет называться нами обрядом. Совокупность ритуально-обрядовых норм и практик в рамках одной конфессии будет называться нами литургией.

Все сказанное выше справедливо только относительно

религиозного ритуала. Разумеется, имеются и многие другие типы ритуалов (государственные, воинские и т. п.), но они никак не связаны с религией и поэтому нами никак затрагиваться не будут.

Под культом мы будем понимать почитание тех или иных объектов (исторических и мифологических персонажей, их изображений, различных живых существ, предметов, элементов ландшафта и т. д.), которые рассматриваются в той или иной религиозной традиции как сакральные и в той или иной степени связанные с религиозной прагматикой конфессии.

Мы не будем использовать слово "культ" в следующих случаях:

а) тогда, когда это слово употребляется в расширительном смысле или как синоним религии вообще, что просто неправильно, либо как синоним всего культово-ритуального ее аспекта; в таких случаях обычно указывают на родство слов "культ" и "культура" (оба эти слова восходят к латинскому корню, обозначающему возделывание земли, ее обработку, "структуризацию", "окультуривание"). Подобное сближение иногда приводило к глубоким философским выводам -- например, у о. П. Флоренского; б) тогда, когда слово "культ" употребляется для выражения идеи высокой ценностной значимости того или иного явления: культ телесной красоты в античности, культ семьи в традиционном Китае и т. д.; также нелишне отметить, что в таких сочетаниях, как "культ личности", слово "культ" употребляется метафорически, а не терминологически.

И ритуал, и культ тесно связаны с религией, хотя возможны и не религиозные ритуалы и культы.

Говоря о связи ритуала не столько с религией как таковой (поскольку ритуалы религиозного характера органически входят в структуру религии), сколько с психологическим ядром религии, следует отметить несколько обстоятельств.

1. Не во всех религиях ритуал играет одинаковую роль. В некоторых конфессиях роль ритуала чрезвычайно велика (христианство, особенно католицизм и православие, даосизм, махаянский буддизм), в других -- минимальна (джайнизм, тхеравадинский буддизм, некоторые направления протестантизма и ислама). Поэтому невозможно однозначно оценить место ритуально-литургического элемента в религиозной жизни.

2. Ритуалы весьма разнообразны и полифункциональны. Наиболее непосредственно связаны с психологическим ядром религии ритуалы, целью которых является достижение совершающим их человеком определенных трансперсональных состояний сознания. Этот тип ритуала наделен, таким образом, психотехнической функцией, и поэтому ритуалы такого рода мы будем называть психотехническими. Самым чистым примером психотехнического ритуала являются ритуалы тантрического буддизма, представляющие собой, по существу, форму созерцания, объективированного во времени и пространстве через совершение ритуальных действий. В целом все формы практики тантрического

буддизма на уровнях крия, чарья и отчасти йога тантр и являются такими ритуализованными созерцаниями. К этому же типу относятся и многие даосские ритуалы (например, принадлежащие к литургической традиции Небесных наставников), также включающие в себя методы созерцания, визуализации божеств и парафизиологических структур тела-микрокосма и т. д.

Второй тип связи ритуала с психологическим ядром религии представлен теми литургическими традициями, которые тоже объективно способствуют переживанию тех или иных глубинных состояний, однако делают это опосредованно; в этих традициях отсутствует осознание адептом психотехнического характера ритуала и его воздействие на верующих объясняется воздействием на них сакральных сил -- божественной благодати, милости богов и т. п. К ритуалам этого типа относятся ближневосточные и эллинистические мистерии, а также христианские таинства (прежде всего крещение и евхаристия как мистериальное действо, моделирующее, воспроизводящее литургическими средствами искупительное жертвоприношение Иисуса Христа; в условиях резкой секуляризации христианской цивилизации мистериальный характер христианской литургии постепенно утрачивается, заменяется обрядовым, что особенно хорошо видно на примере протестантизма как наиболее яркого представителя христианства секулярной эпохи). Далее мы будем называть такой тип ритуала мистериальным.

Третий тип ритуала наиболее далек от психологического ядра религии. Ритуалы данной группы практически лишены психотехнической функции и не стимулируют глубинных переживаний. Тем не менее они могут иметь определенную связь с религиозным опытом, оказывая в ряде случаев эмоциональное воздействие на верующих и сказываясь на их ценностных ориентациях, повышая уровень их религиозности. Но глубже эмоционального уровня их воздействие не проникает. Этот тип в наиболее чистом виде представлен протестантскими ритуалами, а также не мистериальными ритуалами других христианских конфессий, хотя примеры ритуалов такого рода можно найти во всех религиях. Этот тип ритуала мы будем называть обрядовым.

И наконец, уже за пределами ритуально-литургической сферы находятся обряды, практически никак не связанные с психологическим ядром религии и потому внеположные области религиозности как таковой. Главный признак обряда -- формализм в его совершении, связанный с верой в необходимость лишь точного и чисто механического воспроизведения технических моментов обряда, что роднит его не с религией, а с магией. Совершаются обряды обычно с сугубо утилитарными целями.

Следует оговориться, что психологический момент играет чрезвычайно важную роль в функционировании ритуальной сферы. Любой, даже самый серьезный психотехнический или мистериальный ритуал может превратиться в обряд, если таково будет отношение к нему

совершающего его человека (профанизация сакрального). Это зачастую имеет место в народных (популярных) формах религии, в которых доминирует именно магическое, а не религиозное отношение к ритуалу. По существу обряд есть средство достижения утилитарной цели через формальное воспроизведение обрядовых актов, малейшая ошибка в выполнении которых ведет к утрате действенности обряда. Обрядовое истолкование литургии (обрядоверие) осуждается духовенством самых различных конфессий, а его нарастание свидетельствует о глубоком кризисе религиозности (об этом достаточно красноречиво свидетельствуют, например, многие страницы истории русского раскола XVII в.). Крайние формы обрядоверия, связанные с заикленностью на совершении внешних обрядовых действий, уже, возможно, пограничны с областью навязчивых состояний и могут интерпретироваться в рамках теоретической модели З. Фрейда.

В целом же ритуальная сфера является одним из важнейших источников религиозного опыта, и ее роль в религиозной жизни трудно преувеличить, учитывая и глубокую древность этого элемента, коренящегося в синкретической духовности архаической эпохи.

Область культа настолько близка к ритуалу, что порой их трудно разграничить. Как правило, ритуалы группируются вокруг того или иного культа, являясь как бы религиозно-практическим его выражением. Поэтому классификация культов чрезвычайно близка классификации ритуалов.

1. Психотехнические культы. Это культы, весьма далекие от тех форм религиозности, которые обычно обозначаются данным словом. В качестве примера можно привести культы тантрических божеств в буддизме, которые обычно известны под тибетским названием "йидам". Тантрические божества, по существу, представляют собой искусственно сконструированную форму архетипа, кодирующую высшие состояния сознания, реализуемые адептом в ходе йогической психотехнической процедуры, имеющей образ йидама своим фокусом. Такие процедуры и будут представлять собой ритуальное выражение данного культа. Сама тантрическая традиция при этом отнюдь не предполагает онтологичности йидамов как неких божественных личностей, и в таком смысле их нет, однако в качестве символических репрезентантов пробужденного (просветленного) сознания они есть -- в высшем смысле, в котором они тождественны буддам. Данное обстоятельство, конечно, не мешает образам йидамов быть объектами почитания и поклонения в народном буддизме, окружающем их даже своей вторичной мифологией. Таким образом, объекты психотехнических культов непосредственно выступают в качестве созерцательных символов и своего рода образной опоры психотехнического процесса.

2. Мистериальные культы. К ним относятся культы божеств, являющихся центральными персонажами мистериальных ритуалов. Более того, зачастую сам культ такого божества приобретает значимость и

широкое распространение именно благодаря высокому авторитету и эффективности его ритуалов и мистерий (Дионис, Орфей у орфиков, Деметра и Прозерпина, Исида и Осирис/Серапис, Аттис, Адонис и др.). В народных верованиях те же самые божества могут почитаться в ритуалах обрядового типа.

3. Универсальные культы. Это специфический тип культа, не соотносящийся однозначно с определенным типом ритуалов. Сюда входят культы, выражающие суть центральной доктрины той или иной конфессии и кодирующие все базовые идеи данной конфессии: культ единого Бога в монотеистических религиях, культ основоположника той или иной религии и т. п. Универсальные культы могут выражаться в ритуалах всех типов. Например, для монаха-исихаста культ Иисуса Христа выражается в духовном (психотехническом) делании -- иисусовой молитве, направленной на созерцание нетварных энергий Бога (Фаворский свет) и обретение обожения (теозис). Тот же монах, участвующий в литургической жизни церкви, или догматически образованный клирик, или мирянин почитают Иисуса Христа в ритуалах мистериального типа (например, таинство евхаристии). И наконец, носитель народного религиозного сознания может почитать Иисуса Христа совершением ритуалов обрядового типа, делая этот культ аспектом так называемой бытовой религиозности.

Здесь же следует отметить интересный аспект семиотичности (знаковости) культа и ритуала. Эта знаковость является многоуровневой, и для разного типа верующих один и тот же ритуал (или культ) может означать нечто совершенно различное в зависимости от того семиотического уровня, на котором этот ритуал воспринимается и истолковывается. Так для кочевника-монгола тантрический ритуал может восприниматься как магическое действие стяжания сил и подчинения воле ламы гневных божеств для мирского благополучия верующих, последователь классической Махаяны увидит в нем одно из проявлений упайи -- искусных методов, применяемых бодхисаттвой для спасения живых существ, а для йогина-тантрика этот ритуал представляет собой форму йогической созерцательной практики, направленной на трансформацию сознания для обретения просветления.

То же характерно и для семиотики культа. Тантрическое божество (йидам) будет восприниматься на профаническом уровне как грозный и ужасный бог, уничтожающий врагов Учения и сокрушающий силы зла, а на йогическом уровне -- как созерцательный психотехнический символ. При этом внешние ритуальные действия, совершаемые носителями двух указанных типов религиозного сознания, внешне будут совершенно одинаковыми.

Различна может быть и ритуальная интенсивность выражения культов (или даже одного и того же культа в разных традициях).

Например, в махаянском буддизме Будда почитается как одно из земных выражений (нирманакая) вечной и абсолютной истины

(дхармакая), что находит свое продолжение в культе Вечного Будды (обычно под именем Вайрочана), тогда как в южной тхеравадинской традиции ритуалы, выражающие культ Будды, имеют почти светский характер -- это просто дань памяти великого человека, первоучителя, открывшего путь к освобождению, или средство (как в случае совершения подношений изображению Будды) для культивации добродетели даяния (дана-парамита). Аналогичным образом ритуалы конфуцианства могут быть направлены на обретение искренности (чэн), важнейшего для этого учения нравственного качества. Сходный пример можно привести и с культом Христа как богочеловека в православии и католицизме и как человека -- учителя нравственности и некоторых модернистских направлениях протестантизма. Сильно варьирует и культ пророка Мухаммада: это посланник Бога и печать пророков, но тем не менее только человек в ортодоксальном суннизме и проявление одного из высших метафизических принципов в некоторых направлениях суфизма и неимамитского шиизма (исмаилизм и др.).

4. Обрядовые культы. Культы, выражаемые в ритуалах обрядового типа. Они характерны практически для всех религий, особенно на народном (популярном) уровне. Это может быть культ священных животных, сакральных предметов, святых избранников и угодников и т. п.

Если в архаических верованиях подобного рода культы служили выражением благоговейного чувства эпифании священного, то в более развитых религиях они утратили свой глубинный смысл, превратились в форму проявления бытовой религиозности, ориентирующейся на обслуживание бытовых потребностей верующих. К этому же типу может быть отнесен и любой иной тип культов (культ сакрализованных героев, исторических деятелей и т. п.), утративших и прямую, и косвенную связь с глубинным религиозным опытом и в предельном случае затрагивающих лишь эмоциональную сферу верующего.

5. Нерелигиозные культы, присутствующие в религиях. Прежде всего это "культы", связанные с различными типами магии и ошибочно принимаемые за религиозные. Они могут контаминироваться с религиозными представлениями, особенно на уровне народных верований, во многом сохраняющих природу архаического синкретизма. Например, это различные формы фетишизма, чрезвычайно характерные для африканских магических представлений. От собственно магии фетишизм отличается только тем, что в нем, видимо, имеет место определенная сакрализация средства совершения магического действия. Но это отнюдь не превращает фетишистские культы в религиозные. В качестве реликта фетишистские представления могут сохраняться и в развитых религиозных учениях, особенно на их низовом уровне.

Например, в раннее средневековье культ мощей в Западной Европе при своей чрезвычайной распространенности принял отчетливо фетишистские формы, что побудило церковь даже бороться с такими

проявлениями почитания реликвий.

Приведенные обоснования данной классификации ритуалов и культов показывают ошибочность существовавшего в отечественной религиоведческой литературе представления, согласно которому научная аргументация разграничения таких понятий, как "ритуал", "таинство", "обряд", невозможна, поскольку они являются синонимами и приобретают терминологическую значимость только в рамках религиозного или даже конфессионального сознания. Мы, напротив, постарались показать правомерность различного словоупотребления, указав на сущностное и функциональное разнообразие религиозных ритуалов и литургических традиций. Надеемся, что эта проблема в дальнейшем привлечет пристальное внимание исследователей.

Религия и теология

Слово "теология" (его русский вариант -- "богословие") употребляется нами за неимением лучшего термина. Богословие в собственном смысле -- достояние таких религий, как христианство и ислам (и, вероятно, иудаизм), поскольку, во-первых, это теистические религии, в которых любая рефлексия на доктрину должна была с неизбежностью принять форму рассуждений о природе Бога, а во-вторых, эта форма теоретической рефлексии достаточно четко (хотя и не всегда) отделялась от философии, даже от религиозной. В христианской Европе это стало совершенно очевидным с эпохи Нового времени, особенно после того, как И. Кант развенчал претензии теологии (впрочем, как и метафизической философии) на статус науки. В исламе изначально существовало различие между богословскими школами (калам) и философией (фалсафа), причем отношения между ними отнюдь не всегда были безоблачными.

Напротив, в индо-буддийском мире собственно богословия, или теологии, не существовало вовсе (это равным образом относится и к нетеистическим религиям). По существу, богословие и философия полностью совпадали; при этом нельзя сказать, что в Индии или Тибете существовали только богословие или только философия. Скорее, там имело место нечто весьма специфическое, отличное и от того, и от другого (в том смысле, в каком мы привыкли говорить о философии и теологии применительно к средиземноморским культурам). Удобнее всего, пожалуй, называть это явление религиозной философией, хотя в разных школах и направлениях элементы философии и теологии сосуществовали в разных пропорциях*.

* Мы полностью разделяем теорию структурного полиморфизма религиозно-философских учений Востока, разработанную В. И. Рудым и Е. П. Островской. Из последних работ см. их разделы в книге "Буддийский взгляд на мир" (СПб., 1994), особенно с. 5 -- 7.

Так, в рамках брахманизма удельный вес теологии был весьма незначительным в ньяс или санхье и очень ощутимым в веданте (особенно в "персоналистских" ее вариантах), а в поздних вишнуистских и шиваистских сиддхантах он безусловно возрастает. Буддийская мысль была еще менее "теологизирована", нежели индуистская (хотя сам термин "теология" применительно к нетеистическому и даже антитеистическому буддизму выглядит очень топорно), и роль философского дискурса здесь была выше. Пожалуй, "теологические" моменты в большей степени характерны для поздних текстов, связанных с культурами бодхисаттв, будд иных миров и с доктринальными концепциями типа теории татхагатагарбхи (лона, утробы или зародыша будды). В брахманской традиции религиозно-философская (она же теологическая) школа обозначалась словом "даршана" (точка зрения), а в буддийской -- словом "вада" (учение, теория).

Для Китая и всего Дальневосточного региона ситуация выглядит еще сложнее и, вероятно, совершенно не может быть описана в терминах философии и теологии. Поэтому под теологией применительно к этому региону мы будем понимать религиозную мысль вообще, хотя ничего похожего на богословие в европейском смысле там просто не существовало. Все, что мы могли бы отнести к философии или теологии, попадало в Китае в две группы текстов по традиционной рубрикации: группу цзин (классики), если речь шла о комментаторской традиции базовых (канонических) текстов конфуцианства, и группу цзы (мудрецы), если речь шла о сочинениях авторов других направлений мысли.

Весь этот экскурс понадобился нам для того, чтобы предупредить читателя об условности употребления нами слов "теология" и "богословие", что совершенно необходимо сделать во избежание возможных недоразумений и недопонимания.

В целом же под теологией мы будем понимать любую форму теоретической рефлексии на религиозную доктрину (догматику). Под религиозной доктриной, в свою очередь, мы будем понимать набор базовых идеологем, мировоззренческих определений и сотериологических воззрений, образующих фундамент того или иного религиозного учения. В христианстве религиозная доктрина, например, будет совпадать в узком смысле с Символом веры, а в широком -- со всей совокупностью догматов, в том числе и не вошедших в Символ (как, например, халкидонский догмат о двух природах Христа или догмат о его двух волях, принятый VI Вселенским собором). Религиозная доктрина является более или менее непосредственной рационализацией того глубинного опыта, который лежит в основе религии, своего рода выводом из этого опыта. Но о проблеме "религиозный опыт -- доктрина" мы будем специально говорить в другом месте. Теология же представляет собой рефлексии на доктрину, попытку ее

систематического и рационального осмысления. Поэтому в отличие от философа теолог резко ограничен рамками доктрины своей конфессии, выходя за которые он превращается в еретика. Остальное зависит от ширины этих рамок.

В религиях чистого опыта доктрина обычно была весьма непосредственно связана с базовым трансперсональным (психотехническим) опытом и естественно вытекала из него. Например, все базовые доктрины буддизма ("четыре Благородные истины", доктрина несуществования индивидуального "я" и т. д.), согласно традиции, были пережиты Буддой в его просветлении (пробуждении) и сформулированы им в Бенаресской проповеди. В брахманско-индуистской доктрине содержание трансперсонального опыта опосредуется содержанием текстов откровения (Ведами), хотя и играет весьма существенную роль, не говоря уже о том, что сами ведические утверждения (прежде всего доктрина единства атмана и Брахмана, Я и Абсолюта в упанишадах) имеют отчетливые трансперсональные истоки.

Иная ситуация наблюдается в христианстве, догматика которого (к тому же весьма жесткая) складывается через несколько столетий после времени Иисуса (первые элементы догматического творчества относятся к III в., но его пик -- IV и особенно V в.). Никакой непосредственной связи с религиозным опытом Иисуса, соответственно, она иметь не могла, да и евангелия не содержали какой-либо оформленной доктринальной системы. Наличие же епископальной церкви как мощного социального института обуславливало ригидность и строгость догматической системы, чего не могло быть ни в буддизме, ни в индуизме с их плюрализмом направлений и отсутствием сколько-нибудь выраженной централизованной церковной организации.

В исламе ситуация была сходной с христианской, хотя существовали и важные отличия.

Во-первых, время жизни Мухаммада и эпоха оформления коранического текста и формирования богословских школ не отстояли значительно друг от друга, да и сам Мухаммад достаточно четко сформулировал основы исламской доктрины (единобожие и пророчество Мухаммада, пятничная молитва, пост, милостыня и паломничество к святым местам). Во-вторых, в исламе не существовало ни церкви как особого социального института, ни дуализма "церковное -- светское". Отсюда большая свобода в интерпретации доктрины и теологическом творчестве. Вопрос "как верить?" невозможен в исламе. Если человек признал принцип единобожия, то он был полностью вправе составлять свое понятие о Боге и, в зависимости от своих склонностей, рассматривать Бога как величественного старца, восседающего на престоле, или в качестве безличного и бескачественного Абсолюта (для христианства подобная свобода немыслима). Поэтому и понятие ереси в исламе было весьма размыто, а по мнению ряда специалистов, и вообще отсутствовало; ересью могла считаться только попытка ревизовать

основы доктрины, но не своеобразная интерпретация этой доктрины.

Весьма отличным в результате был и способ связи базового религиозного опыта и теологии.

В религиях чистого опыта эта связь достаточно непосредственна и очевидна, ибо религиозно-философские школы буддизма, индуизма, джайнизма и др. не только были формами теоретической рефлексии на доктрину, прямо базировавшуюся на трансперсональном опыте, но и сами питались из того же источника, ибо по преимуществу психологическая тематика этих школ побуждала их рассматривать психотехнику в качестве поставщика сырого материала для осмысления и теоретизирования. И здесь богословие в значительной степени выступало как психология или метапсихология, а вопрос онтологии психического, с одной стороны, и психологических параметров истинносущего, с другой, был одним из важнейших и фундаментальнейших.

В догматических религиях теологическая мысль рефлексировала уже по поводу доктринальных положений, весьма далеких и по времени своего формирования (а в случае с христианством и по социокультурной и культурно-исторической среде), и по своему содержанию от базового религиозного опыта основателя, который сам становился объектом догматической интерпретации. В случае с христианством особую роль также играли чрезвычайно сложные, культурные процессы интерпретации обращенного к иудеям учения в контексте топики и проблематики эллинистической культуры и греко-римской мысли. Все это делало связь теологии и базового опыта весьма зыбкой и эфемерной.

Особым случаем является так называемая мистическая теология, в значительной степени базировавшаяся на трансперсональных переживаниях того или иного подвижника. Наиболее ярким примером этого рода теологии в западнохристианской традиции является богословие Мейстера Экхарта (XIII -- XIV вв.) и его учеников и последователей. Но поскольку здесь определяющим для богословствования был личный религиозный опыт, а не догматические установления церкви, последняя весьма подозрительно относилась к нему, а в случае с Мейстером Экхартом и прямо (после некоторого колебания) объявила его учение еретическим. Восточнохристианская традиция в большей степени апеллировала к личному религиозному опыту аскетов и анахоретов (ср. особую роль в ней апофатического богословия), но интерпретировала его с четких догматических позиций (особенно интересен пример исихастского догмата -- XIV в.).

Ислам также хорошо знает мистическое богословие, которым, собственно, и было умозрение суфиев, отличное как от собственно богословия (калам), так и от рациональной философии восточных перипатетиков типа Ибн-Рушда (Аверроэса). После краткого периода подозрительности ортодоксия в полной мере признала ценность суфийского опыта и умозрения, что произошло во многом благодаря

трудам великого теолога XI в. Ал-Газали.

В иудейской традиции роль мистического богословия в значительной степени играла теоретическая каббала, также отличавшаяся от талмудической экзегезы и от рациональной теологии, возникшей в средние века по образцу исламской школы философов (в иудаизме этот тип мысли представлен Маймонидом). Каббала рассматривалась как высшее эзотерическое и сокровенное знание и тайная премудрость.

Но все предлагаемые нами выводы будут неполными, если мы не обратимся к рассмотрению проблемы трансперсонального религиозного опыта и культуры.

Доктрина, религиозный опыт и культура

У. Джеймс назвал свою знаменитую книгу, по существу положившую начало научному изучению проблемы религиозного опыта, "Многообразие религиозного опыта". Мы бы тем не менее взяли на себя смелость выдвинуть тезис о единообразии религиозного опыта. Разумеется, можно выделить разные слои и уровни этого опыта: эмоциональный, связанный с переживанием содержания религии на уровне чувств, перинатально-архетипический и трансперсональный, в свою очередь имеющий множество уровней, от проявлений коллективной памяти до наиболее глубинных переживаний онтологического единства сущего или безатрибутной Пустоты-Абсолюта. Но все эти типы переживаний, по нашему мнению, будут практически тождественными в различных религиозных традициях и культурах, а все многообразие будет относиться лишь к уровню выражения этого опыта и его описания. Таким образом, мы предлагаем выделить в религиозном опыте как бы два уровня: уровень переживания, тождественный во всех традициях одного типа и слоя, и уровень выражения и описания, который будет различаться в различных традициях, поскольку адепт всегда будет передавать свой опыт в категориях и терминах своей доктрины, в свою очередь существующей в рамках определенной культуры, являющейся детерминантой доктринального выражения базового переживания.

Приведем простейший пример. В. В. Розанов, описывая религиозную экстатическую практику сектантов-христововеров (хлыстов) и ее доктринальное оформление, говорит, что сектанты называют своих лидеров (т. е. лиц, реализовавших религиозную прагматику учения секты) "христами" и "богородицами" просто потому, что не знают других слов, хотя гораздо точнее было бы назвать их "богами" и "богинями"*.

* См.: Розанов В. В. Апокалиптические секты: хлысты и скопцы. СПб., 1911.

Точно так же и адепт той или иной "высокой" психотехнической традиции, приводящей к глубинным трансперсональным переживаниям, будет описывать и интерпретировать их в привычной для него знаковой системе. Так, переживания онтологического единства будет интерпретировано адвайта-ведантистом как переживание тождества индивидуального (атман) и универсального (Брахман) "я", буддистом -- как реализация дхармового тела Будды, в котором исчезают все оппозиции и всяческая дихотомия, созерцателем-неоплатоником -- как погружение души в ум и ума в Единое, христианином -- как возвышение души до ее причастности божественному первоединству ("причастность божественному естеству", по выражению из послания ап. Петра) и т. д.

Интересно, что в индийской религиозной традиции с ее особым вниманием к психотехнике и трансперсональному переживанию это обстоятельство достаточно хорошо осознавалось. Во-первых, это проявилось в склонности к негативному описанию глубинного переживания: то, что переживается, принципиально невыразимо и неопределяемо -- "не то, не то". Эта же тенденция к негативному описанию высшего опыта есть и у христианских созерцателей, особенно восточных, но в индийской традиции она выражена сильнее и недвусмысленнее. Сам метод описания высших состояний в индийских религиях остроумно назван Д. Зильберманом "семантической деструкцией языка" -- когда описание при помощи принятых в культуре символов сменяется негативным описанием и даже указанием на условность и негативного описания (в мире глухих, замечает Д. Зильберман, Шанкара никогда бы не сказал, что язык Брахмана -- безмолвие)*.

* См.: Зильберман Д. Б. Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка // Вопросы философии. 1972. № 5.

Во-вторых, в индийской традиции (в том числе и в последние сто лет) находились люди, прямо утверждавшие тождественность опыта и разнообразие его описаний, -- наиболее безыскусное и потому весьма показательное суждение на этот счет принадлежит Рамакришне, приходившему к идентичным переживаниям, следуя различным традициям (включая христианство и ислам). А Дж. Кришнамурти прямо отвергал любой обусловленный культурой и эпохой язык описания духовности как источник привязанности, несвободы и идолопоклонства. В результате ему удалось исключительно глубоко передать дух индийской религиозности, не употребляя при этом ни одного санскритского слова и говоря на самом обыденном языке. В христианско-маронитско-суфийской традиции этого же эффекта добился Джебран.

Вполне правомерно здесь поставить вопрос о том, в какой степени культуры деформируют переживание в процессе его описания. Прежде всего следует отметить, что любое, даже самое простое

переживание адекватно не описывается ("мысль изреченная есть ложь"*, как сказал поэт), поскольку язык (по крайней мере, "естественный" язык), видимо, вообще плохо приспособлен для описания внутреннего мира или, говоря научным языком, -- психических процессов.

* Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева "Silentium".

Поэтому любое описание любого, даже самого "общедоступного" психического состояния или переживания деформирует его, оставаясь принципиально ущербным. Попробуйте, например, совершенно адекватно описать гнев, радость, сочувствие, страх, влюбленность и т. д. Даже метафоризм поэтической речи не столько помогает описать и понять, сколько сопе-режить (магическая суггестивность поэзии). Кстати, на такое сопереживание направлены и многие психотехнические методы. Например, дзэнские коаны или мондо имеют своей целью вызвать у подготовленного должным образом человека трансперсональное переживание (сатори - "пробуждение"; кэнсё -- "видение природы-сущности" и т. д.). Однако форма коана обусловлена культурой и эпохой: то, что парадоксально и суггестивно для японца XVII в., может показаться нам просто бессмысленным или, наоборот, банальным. Нужно быть глубоко верующим амидаистом, чтобы вначале ужаснуться кощунству фразы "Зуб щелкнул блоху, а уста прошептали "наму Амида буцу"", а потом пережить чувство освобожденности от авторитарного давления традиции и прочувствовать свою собственную природу как природу будды. Поэтому коаны для европейцев, вероятно, должны быть совсем иными, нежели для китайцев и японцев.

Тем более принципиально неопределяемо переживание, выходящее за пределы предметности, субъект-объектных отношений и вообще всяческой дихотомии. Любые формы его описания (которое в принципе невозможно в силу его трансцендентности обыденному опыту или, если угодно, опыту в кантовском смысле, для описания которого только и предназначен язык) будут условными и имеющими ценность только в рамках определенной культурной традиции.

Таким образом, религии, ориентированные на психотехническую практику и трансперсональные переживания (религии чистого опыта), не только в меньшей степени мифологизируют и догматически реин-терпретируют базовые переживания, нежели догматические религии откровения, но и наделены самосознанием универсальности, неопределяемости и несообщаемости_ знаковыми средствами данного опыта, к которому эти средства могут только подтолкнуть при их определенном применении, как это имеет место в дзэн или в праджня-парамитских сутрах. Выше мы говорили об особой чуткости к этому обстоятельству индийской религиозной традиции, однако она отнюдь не является исключением. Достаточно вспомнить знаменитую притчу великого суфия XIII в. Джалал ад-дина Руми о турке, персе, арабе и греке, решивших

купить виноград, но называвших его каждый на своем языке. В результате четыре друга, не найдя взаимопонимания, подрались, не зная, что говорят об одном и том же. "Слова незнающих несут войну, мои же -- единство, мир и тишину", -- завершает притчу автор. Под кажущейся простотой и дидактичностью текста скрыта глубокая мысль о тождестве денотата (объекта высказывания) при различии сигнификата (знакового выражения смыслового объема понятия, прилагаемого к денотату) -- мысль, которая постоянно обсуждается в утонченнейших теориях индийской лингвофилософии.

Проблема соотношения религиозного переживания и его выражения на языке той или иной традиции и той или иной культуры чрезвычайно сложна и вполне заслуживает исследования во многих солидных монографиях. Все сказанное здесь -- лишь некие тезисы, развить и обосновать которые можно только в ходе многих исследований конкретного материала в рамках сравнительного религиоведения.

В заключение несколько затянувшегося введения мы считаем необходимым чрезвычайно бегло коснуться еще одного вопроса, а именно вопроса о соотношении религии и морали. Первоначально мы не собирались касаться его вообще как весьма далекого от темы настоящего исследования, но позднее изменили решение, поскольку среди самых широких слоев наших потенциальных читателей существует мнение, чуть ли не общепризнанное, о чрезвычайной близости религии и морали и даже о тождественности того и другого. С нашей точки

зрения, эта уверенность есть результат заблуждения, о чем мы и считаем нужным сказать несколько слов.

Конечно, в высокоразвитых религиях этика играет весьма важную, хотя и не одинаковую роль. Но так было отнюдь не везде и не всегда. Все архаические и древнейшие религии практически были лишены этического элемента, и сакральность в них была связана с нравственностью. Даже в такой религии, как даосизм, этическое учение достаточно примитивно и неразработано, особенно если сравнить его с конфуцианской моралью, хотя конфуцианство как раз религией и не является.

То, что этическая доктрина не составляет сути религии, прекрасно понимают и христианские богословы, несмотря на чрезвычайно

высокую этицированность христианства. Это, в частности, проявилось и в резкой критике православной церковью толстовства, пытавшегося интерпретировать христианство как чисто этическое учение, как доктрину добродетельной жизни. То же относится и к критике толстовства русскими религиозными мыслителями серебряного века. Достаточно вспомнить образ Князя в "Трех разговорах" Вл. Соловьева и замечание Д. С. Мережковского о неуникальности христианской этики (учение о всеобщей любви было всюду -- от Конфуция до Бодхисаттвы,

а о бессмертии души лучше всех возвестил Сократ -- "Не мир, но меч"). Не нравственное учение, утверждает Мережковский, определяет ценность христианства, а сама личность воскресшего Господа.

Вышесказанного уже достаточно, чтобы определить нравственную доктрину лишь как одно из качеств или свойств религии, причем свойств производных и акцидентальных, а не сущностных. Тем не менее мы позволим себе сказать еще несколько слов о месте этики в мировых религиях.

Буддизм, как и другие религии Индии, рассматривает нравственное совершенствование, к которому предъявляются чрезвычайно высокие стандарты (достаточно вспомнить об ахимсе как принципе абсолютного непричинения зла живым существам), не как цель, а лишь как необходимое подготовительное средство для подавления или умирения клеш, аффектов, препятствующих достижению освобождения. В структуре буддийского пути ступень нравственности (шила) следует сразу же за ступенью мудрости (праджня), но предшествует заключительному этапу -- этапу психотехники (самадхи), непосредственно приводящему к обретению нирваны. Сама высшая реальность как в буддизме, так и в брахманизме отнюдь не рассматривается в этических категориях: добро и зло -- относительные понятия профанического уровня. И проблема зла трактуется в индийских религиях сугубо психологически: зло есть то, что создает карму и привязывает живое существо к сансаре, колесу чередующихся рождений-смертей, неизменно связанных со страданием. Источник зла -- клеши, аффективные состояния психики, базирующиеся на неведении (авидья) природы реальности.

Для даосизма проблема зла предельно проста и обусловлена его натуралистическим характером: все природное -- благо (все естественное хорошо), зло заключается в отпадении от гармонического мира природы, понимаемом как отступление от Дао -- мирового первопринципа. Но природа лишена и нравственного содержания ("Небо и Земля не гуманны"), она не описывается в этических категориях. Следовательно, добро и зло -- просто пара взаимообусловленных противоположностей, порожденных рефлексией отпавшего от природного универсума человека и лишенных онтологического статуса.

В христианстве, напротив, Бог зачастую рассматривается в этических категориях как высшее благо и источник нравственности и морального закона. Такая трактовка проблемы этики в сочетании с креационизмом создает большую теологическую трудность и проблему теодицеи. Впрочем, всегда находились богословы, трактовавшие зло или как необходимый фон, оттеняющий сияние добра (св. Августин), или как следствие неадекватности нашего познания (формулировка Спинозы, хотя идея не чужда и ряду средневековых теологов).

Существенно иначе проблема этичности Бога решалась в рамках апофатического богословия: к Богу не применимы никакие определения

эмпирического происхождения; Бог всегда "не это". Потому нельзя сказать и что он благ (да и Библия учит, что Адам и Ева совершили грехопадение через распознавание добра и зла, ранее чуждое им и относящееся, таким образом, уже к тварному, и даже падшему, состоянию; Бог же выше любых противоположностей). Кроме того, раз Бог -- источник блага, значит, он выше блага, так же, как он выше сущности и даже бытия.

Сходные проблемы в интерпретации теологии морали вставали также и перед иудаизмом и исламом, но пример христианства особенно показателен. Однако в любом случае, не одна из мировых религий не может быть сведена к этике и нравственной доктрине. Этическая интерпретация христианства -- сомнительный для религиозного сознания дар либеральной теологии позитивного и прогрессистского XIX в. ("Но как избыть его печали? Он мягко стлал, да жестко спать"*).

* Цитата из поэмы А. А. Блока "Возмездие".

Теперь несколько слов об основном корпусе настоящего исследования.

Он состоит из трех частей. Первая посвящена архаическим и древним религиям, вторая -- религиям чистого опыта как наиболее ясно являющим психологическую сущность религии (это даосизм, индуизм и буддизм), а третья -- догматическим религиям библейской традиции (иудаизм, христианство, ислам).

Сразу же хотим предупредить читателя, а заодно и воспрепятствовать обвинениям с его стороны, что мы совсем не собираемся ни освещать историю религий, ни претендовать на полное и исчерпывающее описание не только всех, но даже и основных конфессий. Такое описание (а тем более в новой психологической парадигме) -- дело будущего и вряд ли посилено одному человеку. Мы лишь на конкретном религиоведческом материале опробуем тот подход и те методологические принципы, которые были сформулированы в этом введении, а потому наш анализ религий мира будет выборочным и неполным. Прежде всего мы затронем именно трансперсональные и психотехнические аспекты рассматриваемых нами религий и культов. Из архаических верований мы остановимся в первую очередь на шаманизме, из религий древнего мира -- на мистериальных культах и их ритуалах, а из религий Востока ограничимся даосизмом, брахманизмом (индуизмом) и буддизмом в указанных выше аспектах. Что касается библейских религий, то нас главным образом будет интересовать вопрос о своеобразии соотношения их доктрин с трансперсонально-психологической основой, а также место трансперсонального и психотехнического аспектов в их традициях. Насколько эти задачи будут выполнены -- судить читателю.

ЧАСТЬ I.

РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ, МИСТЕРИАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ ДРЕВНОСТИ

ГЛАВА 1. ШАМАНИЗМ ТИПЫ АРХАИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

После нашего методологического введения мы приступаем к анализу и рассмотрению конкретного религиоведческого материала в предложенной ранее перспективе. Как мы уже говорили, это отнюдь не будет очерком истории религии, тем более что не совсем понятно, в каком смысле об истории религии можно говорить вообще. В свое время Маркс сказал, что религия не имеет своей истории, подразумевая вторичный, производный характер религии от социально-экономических (базисных) факторов, превратным отношением которых она, по Марксу, является. Мы склонны согласиться с Марксовым заявлением, хотя и по совершенно иным причинам и на других основаниях. Если в фундаменте религий лежат сходные или даже тождественные трансперсональные переживания, то единство религиозного опыта, о котором говорилось выше, -- тогда о какой истории может идти речь? И не случайно М. Элиаде осторожно назвал свой фундаментальный труд, подведший итог всей его научной жизни, не "Историей религий", а "Историей религиозных идей..."*

* Третий и последний известный нам том этого фундаментального труда имеет название: *A History of Religious Ideas from Mochammad to the Age of Reform* (Chicago, 1986).

Действительно, в сущностном отношении в религиях менялась только степень глубинности переживаний, лежащих в их основе, и потому примером исторического процесса здесь может быть разве что переход от эмоциональных переживаний к перинатально-архетипическим и от этих последних -- к различным трансперсональным. В целом же сущность религий всегда оставалась самотождественной, менялись лишь явления этой сущности, точнее -- культурно-исторически обусловленные формы выражения этой сущности -- доктрины и теологические системы, культы и ритуалы, мифы и образы, как если бы один и тот же человек попеременно появлялся то в одном, то в другом туалете, то в маске одного фасона, то другого. Да и сама история не есть ли лишь форма видения социально-культурной реальности "историческим" человеком,

взлелеянным иудео-христианской традицией, его, так сказать, априорной формой социокультурного созерцания? История Индии существует для европейца, а не для индийца, да и древний китаец был бы удивлен историзмом европейской культуры, ибо как бы ни была богата династийными и иными хроникальными и хронологическими сочинениями китайская культура, циклическая модель времени космоса и времени социума делала невозможной историю в европейском понимании, то есть историю в собственном смысле этого слова. Впрочем, все эти вопросы слишком сложны, чтобы кощунственно пытаться решить их походя, поэтому вернемся в лоно религиоведения.

Первый вопрос, встающий, когда речь заходит о ранних формах религии, -- это вопрос о происхождении религии, который мы сразу же назовем ложным или, мягче, -- некорректным. Почему? Выше мы уже сформулировали некую апорию или антиномию религиоведения: "Религия не возникала никогда. Религия возникла в исторически обозримое время". Теперь разъясним ее. Все религиоведы знают, что уже нельзя найти ни одного народа и ни одного племени, сколь бы примитивным оно ни было, не имеющего представлений, относимых к религиозным. Тем не менее мы, воспитываясь на марксистской парадигме, привыкли говорить о происхождении религии, что делало ее исторически преходящей формой общественного сознания: как религия некогда возникла, так она некогда и исчезнет. Достаточно любопытен, однако, факт, что этот подход в целом задан ментальностью иудео-христианской традиции: религия (то ли связь с божественным, то ли благоговение перед ним, в зависимости от того, к какому латинскому корню мы будем возводить это слово*) возникла в результате грехопадения, поскольку до него существовало непосредственное общение с Богом, и религия исчезнет в грядущем зоне царства Божия, когда это общение восстановится. "Апокалипсис" св. Иоанна Богослова специально подчеркивает, что в Новом Иерусалиме, Граде Божием, храма не будет, ибо Бог будет все во всем*2. Кстати, здесь, в свою очередь, просматривается очень древний мифологический сюжет о изначальной всеобщей связи мира людей и духов или божеств, утраченной позднее и сохранившейся только у избранных, прежде всего -- у шаманов. Идея происхождения и отмирания религии безусловно требовала иудео-христианского историзма в рамках разомкнутого временного цикла -- линейного времени. Впрочем, о происхождении религии впервые заговорили не марксисты, а французские просветители (кажется, эту линию можно и еще удревнить, доведя до средневековых повествований о Трех Обманщиках*3).

* Слово "религия" возводится обычно к латинскому religio -- "связь", "единение" или "благочестие", "благоговение".

*2 "Храма же я не видел в нем; ибо Господь Бог Вседержитель -- храм его, и Агнец" (Откр. 21 : 22).

*3 Произведения средневекового антиклерикализма, возникшие,

видимо, в школярской (студенческой) среде и являющиеся источником теории сознательного обмана как корня религии. Три обманщика -- Моисей, Иисус и Мухаммад.

Для подтверждения этой, в общем-то сугубо умозрительной теории религии, вытекавшей из просветительской или марксистской концепции, обращались и к эмпирическому материалу, а именно к данным археологии. А эти данные свидетельствовали, что у древнейших людей (питекантропов, синантропов, неандертальцев, хотя у последних вроде бы под вопросом) никаких религиозных верований не было, точнее, раскопки не давали материала о наличии подобных верований. Понятно, что это не аргумент: мало ли, собственно, какие ритуально-культовые формы у наших древнейших предков (или почти предков) могли быть. Они еще не умели рисовать быков для магических (но не религиозных!) целей, не делали статуэток примитивных "Венер" и могли не верить в посмертное существование, для обеспечения которого в могилу надо положить каменный нож, лук и стрелы. Но даже если никаких верований у них действительно не было, это отнюдь не является, увы, аргументом в пользу теории исторического происхождения религии, ибо, строго говоря, все эти перволюди не были людьми, точнее, не принадлежали к тому же биологическому виду *homo sapiens*, что и мы, грешные. Ведь не удивляемся же мы тому, что религии нет у человекообразных обезьян. Религия появляется вместе с *homo sapiens* и всегда существует с ним; науке неизвестны ни религия без *homo sapiens* ("человека разумного", как известно), ни *homo sapiens* без религии. И действительно, уже у кроманьонца, который, по существу, и был первым *homo sapiens*, религиозные представления наличествовали: существовали и магические быки, и брюхатые "Венеры", и погребальные ритуалы. Не следует ли из этого, что религиозный опыт и религиозное чувство имманентны самой природе человека?

Но с другой стороны, все эти верования (и не только кроманьонца, но и многих племен и народов, известных этнологам, а не одним археологам) еще не образовали религии как таковой, соотносимой с искусством, мифологией, наукой и отличаемой от них. Подобно тому, как эта синкретическая пракультура не произвела в себе вычленения искусства, науки, литературы, философии и т. д., она не отделила от них и религию. Точнее, религиозные элементы были слиты с иными элементами духовной культуры в единое и нечленимое целое, образуя того самого Хампти-Дампти, который потом разбился и таковым и остался, несмотря на все попытки собрать его заново. Поэтому наряду с утверждением, что религия никогда не возникала, равно справедливым будет и утверждение, согласно которому религия все-таки возникла, но не у кроманьонца, а одновременно с дифференциацией пракультуры на науку, искусство, философию и благодаря этой дифференциации. И если все-таки датировать "происхождение" религии, то мы, пожалуй,

склонились бы (по крайней мере, для большей части древних цивилизаций) все к тому же ясперсовскому "осевому времени", то есть к середине I тыс. до н. э., причем для древнейших цивилизаций (египетской, шумеро-аккадской) эту датировку следовало бы, возможно, удревить, хотя имевшая в них место дифференциация носила, по-видимому, весьма ограниченный и относительный характер, а мифологическое мышление (цементирующий фактор исходного единства и синкретизма) господствовало в полной мере. Таким образом, говорить о происхождении религии все-таки можно, но в совершенно особом смысле.

К ранним формам религии обычно относят магию, анимизм, аниматизм, фетишизм, тотемизм и шаманизм, причем, как правило, эти формы не встречаются в чистом виде, а образуют сложные комплексы, взаимодействуя друг с другом.

О магии и фетишизме мы уже специально говорили во введении, отрицая их религиозный характер, и к этому вопросу возвращаться больше не будем. Теперь же кратко охарактеризуем остальные формы примитивной религиозности перед тем, как подробнее остановиться на шаманизме.

Анимизм (в устоявшейся терминологии anima -- душа как жизненное, животное начало или animus -- разумное начало) -- это род религиозных представлений, признающих наличие некоей разумной или чувствующей психической субстанции не только в человеке, но и в любом живом существе, а также зачастую и в неодушевленных, по нашим понятиям, предметах -- камнях, деревьях, водоемах и т. п. К анимизму близок аниматизм, то есть представление о тотальной, всеобщей одушевленности как жизненности: все живо, мертвой материи не существует. Аниматизм отнюдь не остался достоянием только примитивной религиозности; в древних цивилизациях он стал объектом теоретической, философской рефлексии и под названием "гилозоизм" (от греч. hylō -- материя, zōē -- жизнь) вошел в историю философии, существуя в таком виде и в настоящее время, в частности в научных и паранаучных теориях, рассматривающих нашу планету как организм или живое целое. Анимистические и аниматические представления присутствуют во многих развитых религиях, а национальная религия японцев -- синтоизм ("путь богов") в значительной степени базируется на них.

Тотемизм большинство религиоведов склонны рассматривать в качестве одной из наиболее ранних форм религии как в силу его значительной примитивности, так и потому, что он составляет основу религиозных представлений аборигенов Австралии, считающихся весьма примитивным народом. Но само слово "тотем" -- североамериканско-индейского происхождения. В религиоведении и культурологии тотемизм очень знаменит благодаря двум чрезвычайно несходным сочинениям -- работе З. Фрейда "Тотем и табу" (1912 г.) и

исследованию Э. Дюркгейма и М. Мосса "О некоторых начальных формах классификации: к изучению коллективных представлений" (1903 г.), явившемуся классическим образцом социологического подхода в религиоведении.

Обычно под тотемизмом понимаются представления, предполагающие наличие коллективного родства между группой (например, племенной) людей и определенным видом животных или растений (иногда -- неодушевленных предметов; встречаются и такие поразительные тотемы как "улыбка мальчика"). Тотем (например, тотемное животное) рассматривается как предок данной группы и объект поклонения. Как правило, тотем воспрещается убивать и употреблять в пищу, хотя отдельные ритуалы, напротив, предполагают убиение тотема и его культовое поедание, укрепляющее родственные узы через вторичное приобщение к тотему.

Социологическая школа, считающая, что религиозные идеи (особенно в ранних обществах) непосредственно задаются организацией общества (разделение его на группы или классы проецируется в область идей), склонна рассматривать тотемизм как проекцию архаической структуры общества, разделенного на отдельные группы, которые возводятся к различным тотемным предкам (тотемные группы). Однако, как справедливо показал М. Элиаде, наличие параллелизма между структурами общества и вселенной на самом деле говорит лишь о наличии единого принципа структурирования, имманентного мифологическому (архаическому) мышлению, а отнюдь не социальную обусловленность к этому структурированию*.

* Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 200.

Кроме того, науке известны и факты наличия у одних и тех же народов помимо тотемных и других, более "рационалистических" форм классификаций. Но в любом случае тотем все же выступает маркером классификационных рядов, посредством которых архаический человек упорядочивает содержание своего опыта. Этот архаический классификационизм также не умер бесследно вместе с примитивными обществами, но проявил себя в истории мировой цивилизации в весьма тонченных формах. По существу, тот классификационизм и нумерологизм, который, по мнению авторитетных синологов, составляет методологическую основу всей классической китайской философии*, несомненно, имеет ту же природу, что и тотемистические упорядочивающие структуры. Так, например, первоэлементы (у син) китайской космологии маркируют или кодируют весьма длинные классификационные ряды, гармонически упорядочивая универсум китайской культуры.

* Об этом см.: Кобзев А. И. Учение о символах и числах в

китайской классической философии. М., 1993.

Тотемизм также включает в себя весьма любопытные ритуалы, предполагающие, в частности (помимо уже упоминавшегося ритуального вкушения мяса тотема), отождествление участников с тотемными животными или растениями.

Говоря о психологическом основании ранних форм религии, мы можем только гадать о том, какого рода переживания лежали в их основе, поскольку они не стали там осмысленным фактом индивидуального опыта, продолжая существовать на уровне коллективных представлений или проявлений коллективного бессознательного.

Тем не менее факты, накопленные трансперсональной психологией, позволяют сделать некоторые предположения. Ряд трансперсональных переживаний (например, чувство слиянности со всей жизнью во вселенной, видение духовных "сущностей" людей и иных существ и т. п.) могут объяснить появление аниматических и анимистических представлений. Элементы того, что С. Гроф называет филогенетической и кармической памятью, в частности проявляющей себя в отождествлении с различными животными, вполне могут психологически объяснить ряд сущностных черт тотемизма. Сюда же можно отнести и такой странный вид переживаний, как переживание "сознания" неодушевленных субстанций -- металлов, минералов и т. п. (эти переживания, видимо, имеют отношение и к корням аниматического мирозерцания). И на конец, коллективно-расовая (племенная) память вполне может являться основанием как для культа предков, так и для некоторых форм тотемизма.

В этой связи достаточно интересны рассуждения некоторых конфуцианцев о природе культа предков. Как известно, Конфуций, сохранив и возвеличив архаический культ предков, наполнил его принципиально этическим содержанием. Мы не знаем, верил ли сам Конфуций в бессмертие духов предков или нет. Он и его ученики воздерживались от суждений по этому поводу. "Не знаем, что такое жизнь, откуда же нам знать, что такое смерть", -- говорили они. Во всяком случае, посмертная участь предков явно относилась к области того, о чем Учитель не говорил (цзы бу юэ). Вместе с тем почитание предков предписывалось любому из его последователей. Зачем? Во-первых, для нравственного совершенствования и развития весьма ценившихся китайской этикой семейно-клановых добродетелей типа сыновней почтительности (сяо). Но не только. Согласно конфуцианским представлениям, сын получает от отца (и потомки от предков вообще) ци (жизненную силу) особого рода. Совершение ритуала почитания предков с предельной силой искренности (чэн), с чувством их реального присутствия на ритуале (жу цзай) как бы стимулировало, питало (ян) эту жизненную силу, что способствовало как нравственному, так и физическому процветанию благочестивого потомка.

А концепции такого рода уже достаточно близки обоснованию существования тех или иных культов через трансперсональные переживания.

Можно предположить, что у архаического человека в силу значительно большей открытости областей бессознательного, не придавленного еще толстым слоем цивилизационных норм, навыков и стереотипов и не испытывавшего еще такого давления со стороны сознания, его проявления, в том числе и в виде трансперсональных переживаний, были значительно более частыми, интенсивными и достаточно обыденными. По своей психической организации архаический "дикарь" был не грубее, а значительно тоньше и чувствительнее, чем современный "цивилизованный" человек.

Далее эти переживания выражались уже в формах мифологического мышления и категориях примитивной культуры, и там, где человек утонченной религиозно-философской традиции увидел бы свидетельство единения своего духа с духом всего сущего, обретение единотелесности с универсумом или память о предыдущих жизнях, о предсуществовании души, "дикарь" видел населенность всего злыми и добрыми духами, тотемистическое родство человека и животного и влияние воли своих покойных предков. И кто знает, не являются ли "культурные" интерпретации по сравнению с истинным положением дел столь же дикими, сколь дики по сравнению с ними тотемистические истолкования первобытного человека?

ШАМАНИЗМ КАК СИСТЕМА ПСИХОТЕХНИКИ

Чем отличается шаманизм от других ранних форм религии и почему именно ему мы решили уделить особое внимание?

О шаманизме написано гигантское количество статей и монографий, и тем не менее до сих пор недостаточно ясны даже сами критерии отнесения того или иного религиозного феномена к шаманизму*, не говоря уже о том, что некоторые этнологи склонны отделять шаманизм как концептуальную модель от шаманства как определенного типа религиозной практики. В настоящей работе мы будем следовать критерию, предложенному М. Элиаде в его знаменитой книге, и будем под шаманизмом понимать архаическую технику экстаза, то есть примитивную психотехнику. Именно ее наличие и выделяет шаманизм из прочих ранних форм религии. Более того, именно потому, что трансперсональный момент впервые довольно чисто представлен в шаманизме и шаманизм же оказывается первой из форм религии, которая располагает достаточно сформировавшейся психотехникой, мы склонны в определенной мере смотреть на него как на самый ранний пример религии в собственном смысле этого слова, как на антропологический и экзистенциальный феномен религиозного характера, в котором собственный признак религии представлен отчетливо и непосредственно.

* В этнографической литературе долгое время велась полемика о терминах "шаманизм" и "шаманство". Здесь мы в любом случае будем использовать только слово "шаманизм".

Действительно, за исключением психотехники в шаманизме нет ничего уникального, ибо все космополитические и космографические идеи и представления, используемые или утилизируемые шаманизмом (тройственное деление мира, образ мировой оси и т. п.), существовали и до него и помимо него. И глубоко прав М. Элиаде, считающий особенностью шаманизма именно то, что он сделал эти представления содержанием индивидуального религиозного опыта, а точнее, смоделировал, его форму по образцу общепринятых космологических представлений, используя их и для описания своего сугубо личного опыта глубинных переживаний. Прочитываем самого М. Элиаде: "В архаических культурах сообщение между Небом и Землей используется для жертвоприношений небесным богам, а не для того, чтобы предпринимать конкретное и индивидуальное восхождение, которое остается уделом шаманов. Только они умеют подниматься на Небо через "центральное отверстие"*; только они преобразуют космологическую концепцию в конкретный мистический опыт.

* Центральное отверстие юрты отождествлялось мифологическим сознанием с "осью мира" (*axis mundi*) и Полярной звездой как главным проходом в небесные миры.

Это важный момент: он показывает ту разницу, которая существует, например, между религиозной жизнью североазиатского народа и религиозным опытом его шаманов -- этот последний есть опыт индивидуальный и экстатический. Иными словами, то, что для остальной общины остается космологической идеограммой, для шаманов (и других героев и т. д.) становится мистическим маршрутом. Первым Центр Мира позволяет направлять к небесным богам своим просьбы и приношения, тогда как вторым он дает возможность улететь в прямом смысле слова. Реальное сообщение между тремя космическими зонами возможно лишь для этих последних. <...> Не сами шаманы -- одни -- создали космологию, мифологию и теологию своих племен; они лишь ввели их в свой внутренний мир, опробовали и использовали в качестве маршрута для своих экстатических путешествий". В ходе развития шаманизма его психотехнический элемент еще более усиливается, и те типы шаманизма, которые, по существу, являются переходными от ранних форм религии к религиям чистого опыта, стремятся к усилению роли психотехнического элемента, ведущего к трансперсональным переживаниям ("транс" в терминологии Элиаде). Элиаде предлагает следующее объяснение этого

явления: "Например, не обязано ли отклонение шаманского транса от "нормы" тому факту, что шаман пытается опробовать на конкретном опыте символику и мифологию, которые по самой своей природе не подлежат эксперименту, не поддаются "конкретной" "проверке опытом"; одним словом, не стремление ли достичь любой ценой и неважно каким способом вознесения во плоти, мистического и в то же время реального путешествия на небо, -- не оно ли привело к ошибочным трансам, которые мы наблюдали; не является ли, наконец, такое поведение неизбежным следствием отчаянного желаяния "пережить", а иначе говоря, "опробовать на опыте" то, что в нынешнем человеческом состоянии возможно лишь в плане "духа"?"**.

* Элиаде М. Космос и история. С. 151 -- 152; Eliade M. Shamanism: Archaic Techniques of Extasy // Bollingen Series. Vol. 76. Princeton, 1974. P. 265 -- 266.

** Элиаде М. Космос и история. С. 198; Eliade M. Shamanism. P. 494.

В этой цитате только один пункт вызывает наше несогласие с Элиаде -- по нашему мнению, люди во все века, от шаманов до индийских йогов и от орфиков и гностиков до "сайентологии", занимались экспериментами с психикой, стремясь поверить опытом доктринальные положения и догматические схемы, которые, в свою очередь, непосредственно или опосредованно также восходили к опыту и переживанию. Порой эти эксперименты приводили к созданию такого психотехнического чуда, как индийская йога, подлинная наука духовного делания, а порой -- к появлению сомнительного "культа". В случае с шаманизмом (оставляя без ответа вопрос о том, не была ли и исходная космология основана на стихийном и неосознанном психотехническом опыте) избыточное присутствие в нем психотехнического фактора приводило к деформации исходной модели, к упадку шаманизма как четко определенного культурно-исторического явления и его перерастанию (по крайней мере, в некоторых регионах) в религию чистого опыта. Шаманизм был шаманизмом, пока психотехнический и космологический (архаический по своему характеру) аспекты его находились в гармонии и согласии. Но как только переразвитие психотехники привело к осознанию недостаточности старых мифа и космологии ни как формы описания нового опыта, ни как его концептуальной опоры, шаманизм вступил в кризис, приведший в отдельных случаях к появлению религий высшего порядка (характерный пример -- даосизм).

Важно отметить еще одно существенное отличие психотехники шаманизма от психотехнических методов в религиях чистого опыта. В первом случае психотехника (в классическом варианте) направлена на вполне утилитарные цели: шаман вступает в сферу трансперсонального

опыта или во время инициации, или выступая как психопомп (проводник душ умерших на тот свет), или с целью излечения больного и т. п., тогда как в религиях чистого опыта психотехника есть средство постижения истины, освобождения, спасения или самореализации (ср.: "И познаете истину, и истина сделает вас свободными"*).

* Ин. 8:32.

Это отличие очень точно подметил японский ученый Идзуцу Тосихико в своей статье "Мифопоэтическое "эго" в шаманизме и даосизме"*: для шамана существует разрыв между его могуществом, обретенным в трансе, и его состоянием в обыденной жизни, тогда как для даоса и то, и другое едино и неразделимо.

* Izutsu Toshihiko. Mythopoetic "Ego" in Shamanism and Taoism // Sophia Perennis. The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy. 1976. Vol. 2. N. 2.

Потому поэт-шаман Цюй Юань (III в. до н. э.) кончает жизнь самоубийством в водах реки Мило, а лирический герой оды "Дальнее странствие" ("Юань ю") наслаждается созерцанием истока всего сущего, венчающим его "волшебный полет". Не ставя своей целью всестороннее описание шаманизма (явления, как и другие формы религии, поистине универсального, имеющего место и в сибирской тайге, и в тундре, и в Индонезии, и в обеих Америках, и в Океании, и в других местах), мы ограничимся общей информацией (иллюстрируя ее одним-двумя примерами) о следующих аспектах шаманизма: "шаманская болезнь", инициационные ритуалы, переживания и камлание как основная форма шаманской психотехники, включающая в себя "волшебный полет" в небесный мир или нисхождение в подземный. После этого мы предложим возможную психологическую интерпретацию рассматриваемых явлений. Примеры в основном взяты нами из монографии М. Элиаде как своего рода компендиума материалов по шаманизму.

"ШАМАНСКАЯ БОЛЕЗНЬ"

В шаманизме самых разных народов мы встречаемся с уникальным явлением, получившим название "шаманская болезнь" и представляющим собой как бы свидетельства шаманского призвания будущего адепта. Хотя "шаманская болезнь" и весьма распространена в самых разных регионах, однако ее нельзя считать непременно атрибутом шаманизма. Мы встречаемся с ней только там, где существует представление об избранничестве шамана и где будущий шаман оказывается бессильным перед волей духов, которая никак не согласовывается с личным волеизъявлением избранника (это весьма характерно для сибирского

шаманизма). В тех же традициях, где будущий шаман или избирается еще в детском возрасте практикующим шаманом, или же шаманское служение становится результатом сознательного и добровольного выбора человека (как у эскимосов), "шаманская болезнь" неизвестна. Очень часто мы встречаемся с этим видом психофизической патологии в родах потомственных шаманов, даже если потомки шаманского рода полностью порывают с традицией. Известны случаи, когда молодые люди из шаманских семей, воспитывавшиеся в условиях советского общества, в атеистических и материалистических убеждениях, тем не менее страдали от "шаманской болезни" и избавлялись от нее, только начав практиковать шаманскую психотехнику и, по существу, j становясь шаманами.

В чем заключается "шаманская болезнь"? Это целый комплекс патологических состояний, которые испытывают будущие шаманы в молодости (часто в пубертатный период) и являющиеся в глазах шаманов свидетельством избранности человека духами для шаманского служения. Очень часто человек пытается сопротивляться этим состояниям, не желая становиться шаманом, однако патологические симптомы нарастают, становясь мучительными и непереносимыми. И только обратившись за помощью к шаману и пройдя через шаманскую инициацию (посвящение), человек целиком и полностью избавляется от болезненных ощущений. "Шаманская болезнь" обычно проявляется в приступах сонливости, головной боли, ночных кошмарах, слуховых, зрительных галлюцинациях и иных формах патологических состояний. Больной начинает слышать голоса духов, зовущих его, видит странные и пугающие видения. После шаманской инициации и начала шаманской деятельности все эти симптомы навсегда проходят, что объясняется шаманистами как результат следования человека своему призванию и согласие с волей могущественных духов и предков-шаманов.

Феномен "шаманской болезни" заставлял многих исследователей (Ольмаркс, Ниорадзе, В. Г. Богораз-Тан, Д. Ф. Аберль и др.) видеть корни шаманизма в психопатологии, а именно в так называемой арктической истерии. Это точка зрения была полностью развенчана М. Элиаде*.

* См.: Eliade M. Shamanism. P. 23 -- 32.

Во-первых, арктическая истерия (весьма распространенная в северных широтах болезнь, связанная с 'недостатком света, холодом, дефицитом витаминов и т. д.) не может быть источником и причиной шаманизма хотя бы потому, что шаманизм (и "шаманская болезнь") распространен по всему миру, а отнюдь не только в арктических и субарктических регионах. Весьма развитые шаманские традиции существуют в тропиках (например, в Индонезии), где никаких причин

для повальной психопатологии нет.

Во-вторых, переживания невротика и истерика сами по себе лишены религиозного содержания и религиозной ценности и могут сопоставляться с религиозными трансперсональными состояниями лишь по каким-то чисто внешним параметрам. Более того, сами нативные носители шаманской традиции прекрасно отличают шаманскую харизму от психопатологии: например, среди суданских племен весьма распространена эпилепсия, однако эпилептики никогда не становятся шаманами.

В-третьих, шаман отнюдь не просто больной человек, а исцелившийся больной, полностью контролирующей свое состояние и управляющий им. Отличие шаманского транса от патологических состояний заключается и в том, что это управляемые состояния, достигаемые посредством особой, разработанной в данной традиции психотехнической процедуры.

В-четвертых, шаманы представляют собой интеллектуальную элиту своих народов. Их интеллектуальный уровень и волевые качества в целом значительно выше, чем у их среднего соплеменника. Именно шаманы выступали, как правило, хранителями национальной культуры и традиций, фольклора и эпоса. Поэтому авторитет шамана чрезвычайно высок в своей среде, последнее доказывается и тем, что в ранний период коллективизации в СССР шаманов очень часто избирали председателями колхозов.

Здесь следует добавить, что шаманская деятельность представляла собой именно служение. "Это тяжелая работа" -- как выразился в беседе с этнологами один сибирский шаман. Причем это бескорыстное служение. Средства на жизнь шаман обычно добывал другим трудом, не имевшим никакого отношения к религии (охотой, рыболовством и т. п.).

Таким образом, психопатологическая концепция шаманизма безусловно может считаться совершенно не соответствующей действительности. Пока же мы просим читателя обратить особое внимание на следующее: шаман проходит через болезнь и исцеляется сам, более того, пройдя через болезнь, он выходит из нее обновленным и с более высокими интеллектуально-психологическими характеристиками, чем до нее. Методом исцеления и самораскрытия личности и индивидуальных способностей шамана является посвящение (инициация).

ШАМАНСКИЕ ИНИЦИАЦИИ

Существует множество различных типов шаманских инициации, но

все они неизменно включают в себя элементы переживания смерти, расчленения, очищения и воскресения. В инициации как бы умирает "ветхий человек" и воскресает обновленная и укрепленная личность "нового человека", "сверхчеловека" архаического общества.

Вот человек, страдающий от головных болей, сонливости, слуховых галлюцинаций и т. п., приходит к шаману и просит научить его шаманскому служению. За этой просьбой следует посвящение, во время которого иницируемый получает свой первый и важнейший психотехнический опыт. Он переживает умирание и смерть; он представляет, как его тело расчленяют на части, извлекают внутренние органы и развешивают их на крюках. Потом их варят и выделяют заново. По существу, это видение сродни библейскому пророческому обновлению, прекрасно прочувствованному и описанному Пушкиным:

И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И уголь, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.
Как труп в пустыне я лежал,
И Бога глас ко мне воззвал:
"Восстань, пророк, и виждь, и внемли.
Исполнишь волею Моей
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей!"

Здесь, как и в шаманской инициации, мы видим божественного избранника, которому высший дух (серафим) отверзает очи духовного видения, уши духовного слышания, заменяет "празднословный и лукавый язык" "жалом мудрых змеи" и, наконец, заменяет "сердце трепетное" на "уголь, пылающий огнем", после чего человек, прошедший через смерть, приходит к новой, высшей жизни и приступает к выполнению своей пророческой миссии. Как все мы знаем из школьных учебников, Пушкин имел в виду под пророком поэта, но и это сближение далеко не случайно и глубоко укоренено в традиции. Достаточно вспомнить об арабах доисламского периода, совершенно однозначно сближавших пророков и поэтов и видевших в поэтическом даре проявление божественной харизмы, обуянности божеством.

В то время как тело шамана лежит расчлененным или варится в котле, приобретая новые сакральные качества, отделенную от тела душу шамана возносит на вершину мирового древа гигантская птица с железными перьями и длинным хвостом, птица-прародительница шаманов; она помещает душу в яйцо, лежащее в ее гигантском гнезде, и высиживает, пока дух шамана не приобретет сакральной зрелости. Потом душа шамана вылупляется из яйца и входит в обновленное и воссоединенное тело. Посвящаемый воскресает уже не профан'ом, а

шаманом, готовым к своему служению. Инициация завершена.

Оговоримся, что описанный нами сюжет является некоторым вольным обобщением инициационных переживаний посвящаемых разных шаманских традиций (в основе лежат посвячительные практики якутов). М. Элиаде описывает технику ритуала инициации и сопровождающие его переживания в шаманских традициях якутов, самоедов (ненцев), тунгусов, бурят, австралийцев, южноамериканских индейцев, индонезийцев, эскимосов и других народов, но везде мы встречаемся с переживанием расчленения тела, смерти и воскресения, сопровождаемого чувством исцеления и обновления.

Ниже мы подробнее рассмотрим характер посвящения у эскимосов как один из наиболее сложных, интересных и характерных (особенностью момента избранничества здесь является то, что кандидата в шаманы или находит практикующий шаман, как у эскимосов-аммасаликов, или он самостоятельно высказывает желание стать шаманом, как у эскимосов-иглуликов).

У эскимосов-аммасаликов шаман (ангакон) сам выбирает себе учеников среди мальчиков шести -- восьми лет. Каждый шаман обычно обучает пять или шесть учеников. Обучение проходит в глубокой тайне. Оно предполагает уединение у старой могилы или у озера, где ученик должен тереть друг о друга два камня и ждать особого знамения. Шаман объясняет ученику, что потом перед ним появится медведь, который сдерет с него всю плоть, так что останется один скелет, после чего последний обретет новую плоть, и затем последует воскресение.

Лабрадорские эскимосы считают, что в виде медведя появляется сам Великий Дух -- Тонгарсоак. В западной Гренландии посвящаемый остается "умершим" (в бессознательном состоянии) в течение трех дней после появления духа.

Пережив смерть и воскресение, новый шаман проходит ритуал наделения силами и получает власть над духами-помощниками. После этого он обычно идет к другому учителю (так как каждый шаман считается специалистом только в одной конкретной технике) и собирает целый сонм духов-помощников.

У эскимосов-иглуликов ритуал инициации еще интереснее. Желая стать шаманом приходит к выбранному учителю и просит его наставлений. Если тот не видит препятствий, то соглашается. Тогда ученик и вся его семья каются перед шаманом в грехах (нарушение табу и пр.), после чего наступает краткий период наставлений (иногда пять дней), за которым следует период усиленной тренировки в уединении. Затем приходит пора собственно инициации.

Старый шаман выделяет душу ученика из его глаз, мозга, внутренних органов и т. д., чтобы духи могли знать, что в нем является лучшим. После этого новый шаман приобретает способность отделять душу от тела (что-то вроде отделения астрального тела западного оккультизма) и совершать длительные "духовные" путешествия

в воздушном пространстве и глубинах морей.

Затем благодаря усилиям учителя посвящаемый переживает озарение или просветление (ангакоkv или кауманекv), заключающееся в видении таинственного света, который шаман внезапно ощущает в теле и голове. Этот свет подобен сияющему огню, благодаря которому шаман может видеть в темноте (и в буквальном, и в переносном смысле) даже с закрытыми глазами. Ему также становятся присущи ясновидение и предвидение.

Посвящаемый обретает видение света после долгих часов ожидания в своем жилище, во время которого он, вероятно, занимается созерцанием и вызыванием духов.

К. Расмуссен, на которого ссылается М. Элиаде, так описывает этот опыт в своей книге "Интеллектуальная культура эскимосов-иглуликов": "Он подобен тому, как если бы дом, в котором он сидит, внезапно бы взлетел вверх; шаман видит далеко перед собой -- сквозь горы, как если бы земля была одной гигантской равниной, а его взор мог бы проникнуть до ее края. Ничто более не скрыто от него; он не только может видеть вещи, находящиеся далеко от него, но он также может видеть души, украденные души, которые заперты в далеких, странных землях или взяты в верхний или нижний мир, в Страну мертвых"*.

* Rasmussen K. Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Copenhagen, 1930. P. 112; Eliade M. Shamanism. P. 61.

Здесь присутствуют мотивы восхождения и полета, особенно характерные для шаманизма, в частности присущие и сибирскому шаманизму. Но особенно интересен момент видения света, фотизма, чрезвычайно характерный для многих развитых форм религии (от раннего брахманизма до буддийской йоги и христианской мистики). Пример эскимосского шамана свидетельствует, что подобный опыт был доступен для архаического человека со времен незапамятной древности*.

* Ibidem. P. 61-62.

Весьма любопытной особенностью эскимосского шаманизма является техника созерцания собственного скелета, входящая в индивидуальный психотехнический опыт иницируемого. Длительное и упорное созерцание себя как скелета сопровождается своеобразной аскезой и предполагает способность к высокой степени сосредоточенности и визуализации. Шаман постепенно как бы снимает с себя кожу, мышцы, убирает внутренние органы и т. д. до тех пор, пока от его тела не останется один скелет. Во время этой созерцательной процедуры шаман называет каждую часть своего тела, каждую его косточку, используя особый священный шаманский язык. Так,

избавившись от преходящего и гибнущего, от плоти и крови и сведя свое тело к его субстанциальной основе, как бы приобщившись к вечности, шаман посвящает себя служению, отождествляясь с той первоосновой, которая будет существовать столько же, сколько солнце и ветер. По существу, именно этот момент созерцания себя как скелета и тождественен посвящению, за которым следует получение поддержки от духов-помощников.

В отличие от сибирского шаманизма, где видения смерти, расчленения тела и пр. предполагают совершение этих актов (убийства, расчленения) другими лицами (предками шамана, духами и т. п.), здесь переживание себя как скелета воспринимается следствием собственных усилий в аскетизме и психотехнической созерцательной практике. Но и в сибирском, и в эскимосском случае сведение себя к скелету означает выход (в терминологии Элиаде) за пределы профанного в область сакрального.

Здесь кость представляет собой символ самого первоисточника жизни, субстанциальной основы существования, вечной и незыблемой реальности, не подлежащей тленному и изменчивому миру плоти и крови. Свести себя к скелету -- это как бы вновь, говорит Элиаде, войти в утробу первозданной жизни и пережить полное обновление, таинственное возрождение.

Отметим, что подобного рода психотехнические приемы есть и в высокоразвитых религиях, например в буддизме и христианстве. Но здесь их цель существенно иная -- видение тщеты и мгновенности мирского и профанического, всеобщности непостоянства и неизбежности смерти. Однако поскольку переживание этого "памятования о смерти" также ведет к трансцендированию профанического уровня, можно говорить все же о принципиальном функционально-целевом тождестве двух подходов*.

* Eliade M. Shamanism. P. 63 -- 64

Особенно интересен пример даосизма, сохранившего изначальную архаическую семантику скелета и костяка. "Дао дэ цзин" противопоставляет внешней и поверхностной красивости преходящего мира (цвета, звуки и влечение к ним) постоянность и сущностность живота и костяка, пищи и скелета. И то, и другое равным образом символизируют субстанциональность и предельную реальность невыразимого и "непроходимого" Пути -- вечного Дао. Это объясняется уже неоднократно отмечавшейся нами неразорванной связью даосизма с архаическим типом мышления и базовыми формами архаической культуры.

Резюмируя сказанное, отметим еще раз, что всякий инициационный ритуал является ритуалом мистериального типа и предполагает непосредственное переживание посвящаемым смерти, расчленения тела, воскресения и преображенного возрождения, не

только кладущего конец "шаманской болезни" в случае наличия таковой, но и превращающего нового шамана в сильную личность архаического общества.

ШАМАНСКОЕ КАМЛЕНИЕ. ПУТЕШЕСТВИЯ В ИНЫЕ МИРЫ

За ритуалом инициации следует ознакомление шамана с его духами-помощниками, наделяющими его силами, и надевание церемониального облачения (шаманского костюма) со сложной космологической и психотехнической символикой, которой мы здесь не будем касаться в связи с удаленностью данной темы от нашей проблематики*. Поэтому перейдем к краткому рассмотрению сущности шаманской психотехники -- камланию (от тюркского слова кам -- "шаман").

* См.: Штернберг Л. Я. Первобытная религия. Л., 1936.

Сам инициационный цикл завершается особой церемонией "тестирования" шамана, которую иногда называют посвящением, что неправильно, поскольку реальное посвящение имело место гораздо раньше (мы охарактеризовали его выше). После этого посвящения шаман проходит достаточно долгий период обучения, во время которого овладевает психотехническими приемами, знакомится с мифологией, космологией, эпическими сказаниями своего народа и т. п. Тогда же совершается и упомянутое выше наделение силами и облачение в ритуальные одежды. В заключение данного подготовительного периода и имеет место церемония утверждения шамана в своем статусе, своеобразное "тестирование" его сил и способностей, которое можно считать своего рода "конфирмацией" шамана.

Иногда это событие предполагает многодневный публичный праздник, иногда шаман совершает свое первое камлание в уединении, в присутствии только своего учителя.

В отдельных случаях такое подтверждение достоинства шамана включает в себя различные испытания, как это бывает у тунгусо-маньчжурских народов. Маньчжурский шаман, например, должен без какого-либо вреда для себя пройти по горячим углям, демонстрируя нечувствительность к жару. Проводится и противоположное испытание: в разгар зимних морозов во льду делают девять отверстий (по типу прорубей) и шаман (видимо, обнаженный) должен влезть в одну прорубь и вылезти из второй, влезть в третью и так далее, вплоть до девятой. Цель испытания -- проверить, обладает ли шаман способностью производить внутренний жар, нечто вроде психического тепла (туммо), обретаемого в процессе чунда-йоги адептами тибетской буддийской школы кагью-па (каджуд-па), так называемыми репа (рес-па). Вообще, следует отметить, что шаманская психотехника предполагает достижение

шаманом высокой степени контроля над своими психосоматическими функциями. Известно (и это засвидетельствовано таким авторитетнейшим ученым, как С. М. Широкогоров), что во время камлания шаманы совершают прыжки экстраординарной высоты (это объясняется шаманистами легкостью тела камлающего шамана, приобретающего способность к левитации, причем ритуальное облачение шамана может весить до 30 кг; между тем люди, на которых шаман вскакивал во время камлания, утверждали, что не чувствовали его тяжести), демонстрируют сверхчеловеческую силу, неуязвимость (шаман протыкает себя ножами или мечами, не чувствуя боли и не обнаруживая никаких признаков кровотечения), ходят, не получая ожогов, по горящим углям и т. п.

Теперь следует сказать о статусе и функциях шаманов в архаических обществах. Как правило, шаманы занимали очень высокое социальное положение (исключение здесь -- чукчи), а у бурят-шаманистов шаманы были даже первыми политическими лидерами. Следует отличать шамана от жреца -- жертвоприношения и молитвы божествам не являются прерогативой шамана. Даже если ритуал камлания предполагает жертвоприношение, его иногда совершает не шаман, а другой священнослужитель. Также шаман не участвует в совершении ритуалов жизненного цикла (рождение, бракосочетание, беременность, смерть), за исключением тех случаев, когда человек в это время нуждается в защите. Главные функции шамана -- функции целителя, знахаря и психопомпа -- проводника душ умерших в потусторонний мир. В отдельных случаях шаман использует свои способности для "меньших целей" -- предсказание погоды, поиск посредством ясновидения потерянных вещей и т. п. Гадания и предсказания также являются важной функцией шамана.

В некоторых традициях существует разделение шаманов на "белых" и "черных" (например, ай оюна и абасси оюна у якутов или сагани бо и караин бо у бурят), хотя это разделение часто имеет чисто условный характер; например ай оюна ("белые" шаманы) очень часто не шаманы вообще, а жрецы-священнослужители. Считается, что "белые" шаманы совершают восхождение в небесные миры и почитают небесных богов или высшего бога, а "черные" шаманы связаны с подземными, хтоническими, духами и совершают нисхождение в нижний мир. Однако, как правило, "волшебные (экстатические) путешествия" и в верхний, и в нижний мир совершает один и тот же шаман.

После этих кратких замечаний можно приступить к характеристике самого ритуала (сеанса) камлания. Камлание представляет собой ритуальное вхождение шамана в психотехнический транс (совершаемый обычно публично) для достижения тех или иных целей. Обычно это или исцеление больного, для чего необходимо найти и вернуть похищенную злыми духами душу (иногда предстоит определить -- какую, так как для шаманизма характерно представление о множественности душ, последнее существует и в некоторых более

развитых традициях -- например, китайская концепция животных, по, и разумных, хунь, душ), или проводы души (одной из душ) умершего в потусторонний мир. Иногда камлание совершается и по "малым" поводам (нахождение пропавших домашних животных и т. п.). Но в любом случае оно предполагает вхождение шамана в особое состояние сознания (транс, экстаз), подразумевающее или волшебный полет духа шамана вместе с духами-помощниками в верхний либо нижний миры, или (в "малых" случаях) проявление экстрасенсорных способностей шамана, а следовательно, и различные трансперсональные переживания.

Большую роль в камлании играют так называемые духи-помощники шамана, причем иногда проводится различие между избирающим шамана духом и малыми духами, по его приказу содействующими шаману в его делах. Л. Я. Штернберг, например, приводит рассказ шамана о явлении ему женского духа, призвавшего его к шаманскому служению. У гольдов (бассейн Амура) существует представление о том, что избирающий дух (аями) вступает в брак со своим избранником, сопровождающийся эротическими видениями и переживаниями. Затем аямы посылает духов-помощников, чтобы они служили шаману. Иногда избирающий дух имеет тот же пол, что и шаман, что приводит к ритуальному трансвестизму: шаман меняет свой пол (иногда внешне -- меняя одежду и украшения, а иногда и более существенно: меняются даже голос и конституция шамана, что свидетельствует о глубокой гормональной перестройке организма; часто шаманы после этого вступают в гомосексуальный брак с другим мужчиной). Подобного рода явления известны среди чукчей, камчадалов, азиатских эскимосов и коряков, а также в Индонезии (манат бали народа морских даяков), Южной Америке (патагонцы, арауканцы) и отчасти в Северной Америке (у индейских племен арахо, чейенне, уте и др.).

Мы рассмотрим структуру камлания на примере тунгусо-маньчжурского шаманизма, блестяще описанного нашим соотечественником С. М. Широкогоровым, белым офицером, а потом известным этнологом, опубликовавшим свои работы в основном на английском языке.

Пример тунгусо-маньчжуров весьма удобен, поскольку у маньчжуров в период их владычества в Китае (династия Цин, 1644 -- 1911 гг.) шаманизм приобрел наиболее зрелый и институализованный вид (в Пекине даже существовал шаманистский храм с шаманами в золотых шелковых и парчовых ритуальных облачениях, что побудило о. Иакинфа Бичурина рассматривать шаманизм как одну из мировых религий), а некоторые шаманские предания и литургические нормы были зафиксированы письменно. Но с другой стороны, именно тунгусо-маньчжурский шаманизм по тем же причинам оказался под сильнейшим воздействием тибето-монгольского буддизма и религий Китая, что иногда затрудняет вычленение исходных чисто шаманских элементов.

Камлание шамана у тунгусо-маньчжурских народов обычно включает в себя три этапа: предварительное жертвоприношение (обычно лося, но в отдельных случаях -- козла или ягненка), собственно камлание, или экстатическое путешествие, шамана и благодарственное обращение к духам-помощникам.

Камлания, предполагающие нисхождение в нижний мир, совершаются для: 1) жертвоприношения предкам; 2) поиска души пациента и ее возвращения; 3) сопровождения души умершего. Этот тип камлания считается очень опасным и его совершают только отдельные, сильные шаманы (его техническое название -- оргиски, т. е. "по направлению к орги" -- западной или нижней области).

Перед камланием шаман готовит нужные ему ритуальные предметы -- изображение лодки, фигурки духов-помощников и т. п., а также шаманский бубен. После жертвоприношения лося происходит созывание духов-помощников. Затем шаман курит, пьет стакан водки и начинает шаманскую пляску, постепенно вводя себя в экстатическое состояние, завершающееся потерей сознания и каталепсией. В лицо шаману брызгают три раза жертвенной кровью и приводят его в чувства. Шаман начинает говорить не своим, высоким голосом и отвечать на вопросы присутствующих. Считается, что это отвечает вселившийся в тело шамана дух, тогда как сам шаман находится в подземном мире (что свидетельствует о своеобразном феномене раздвоения личности). Через некоторое время шаман "возвращается" в свое тело, и его встречают восторженные крики присутствующих. Эта часть камлания занимает около двух часов.

Третья часть камлания начинается после 2 -- 3-часового перерыва и заключается в выражении шаманом благодарности духам.

Интересно, что если во время камлания в тело шамана вселяется зооморфный дух (например, в одном случае, описанном Широкогоровым, -- волк), то шаман ведет себя соответствующим образом, отождествляясь с этим животным (на этапе раздвоения личности).

Шаманское путешествие в мир мертвых описано в знаменитом маньчжурском тексте "Повесть о шаманке Нисань"* . Ее содержание следующее: в эпоху правления в Китае династии Мин (1368 -- 1644 гг.) на охоте в горах погибает молодой человек из богатой семьи. Шаманка Нисань вызывается вернуть его к жизни и отправляется за его душой в мир мертвых. Она встречает множество душ, в том числе душу своего умершего мужа, и после бесчисленных испытаний и опасностей в сумраке нижнего мира находит душу молодого человека и возвращается с ней на землю; он оживает. Этот текст интересен не только описанием экстатического опыта шамана, но и как свидетельство шаманских истоков "темы Орфея", весьма значимой для мистериальных культов древнего мира.

* Об этом см.: Нишань самани битхэ (Предание о нишаньской

шаманке) / Изд. текста, пер. и предисл. М. П. Волковой. М., 1961. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая сер. Т. 7); Книга о шаманке Нисань / Факс, рукописи, изд. текста, транслит., пер. на рус. яз., примеч., предисл. К. С. Яхонтова. СПб., 1992.

Аналогичным является и камлание, совершаемое для восхождения на небо. В качестве вспомогательных средств шаман использует 27 (9ХЗ) молодых деревьев, отождествляемых с опорами мироздания по сторонам света и мировой осью (отверстие в центральной части юрты, кстати, часто отождествляется с Полярной звездой, через нее проходит мировая ось, по которой шаман может попасть в небесный мир). Еще один аналогичный ритуальный предмет -- лестница. После жертвоприношения шаман приводит себя в экстатическое состояние пением, ударами в бубен и пляской. В момент потери им сознания начинается полет его души в небесный мир. Такие камлания совершаются и в дневное, и в ночное время. Широкогоров считает, что камлание ради полета на небо заимствовано тунгусским народом от бурят.

Психотехнический транс играет огромную роль в тунгусском шаманизме; основные методы его достижения -- пляска и пение. Детали камлания близки к деталям сеансов других сибирских народов: слышны издаваемые шаманом "голоса духов", шаман приобретает легкость и пациент не чувствует его веса, когда шаман в своем почти двухпудовом облачении вскакивает на него, во время транса шаман ощущает сильный жар. Он приобретает нечувствительность к огню, режущим предметам и т. д. В целом мы видим здесь как архаический субстрат, так и сино-буддийские влияния (например, шаман призывает не только своих "этнических" духов, но также и китайские, и буддийские божества)*.

* Shirokogoroff S. M. *Psychomental Complex of the Tungus*. London, 1936. P. 304 -- 365; Eliade M. *Shamanism*. P. 236-245.

Приведенное описание тунгусо-маньчжурской практики камлания в целом, полагаем, достаточно для знакомства с практикой шаманизма и структурой шаманского психотехнического ритуала. Предложим лишь еще один пример шаманского камлания, на этот раз обратившись к чукотскому материалу, поскольку чукчи являются палеоазиатским народом, традиция которого в значительно меньшей степени подвергалась влияниям высокоразвитых цивилизаций и религий. О чукотском шаманизме мы имеем богатый материал благодаря трудам еще одного российского ученого -- В. Г. Богораза (Богораз-Тана).

Следует отметить, что к началу XX в., то есть ко времени наблюдений В. Г. Богораза, чукотский шаманизм находился в состоянии упадка. Упадок традиции отмечали у себя и другие народы Сибири. Впрочем, в ряде случаев речь может идти не о реальной деградации традиции, а о влиянии на общественное сознание мифологемы золотого

века, предполагавшей постепенное ухудшение условий жизни и обращения с высшими силами по мере удаления от него.

Тем не менее в случае с чукотским шаманизмом упадок был очевидным. Он проявлялся в том, что шаманы постепенно утрачивали психотехнические навыки, заменяя реальное трансперсональное переживание его имитацией, воспроизведением лишь внешней стороны транса без реального психотехнического опыта, а "волшебное путешествие" шамана подменялось сном, в котором шаман считал возможным увидеть пророческое видение или выполнить свою миссию целителя и психопомпа. Шаманские камлания, в свою очередь, превращались в спектакли, наполненные различными "сценическими эффектами" и демонстрацией паранормальных способностей шамана, а иногда и просто трюками на манер чревовещания.

Шаманов на Чукотке было очень много, до одной трети населения. Проще всего и семейный шаманизм, заключающийся в том, что каждая семья, имевшая свой шаманский бубен, передававшийся по наследству, в особые праздничные дни имитировала сеансы камлания. Речь идет только об имитации внешних моментов поведения шамана (прыжки вверх, подражание священному языку шаманов -- издавание нечленораздельных звуков и т. д.). Иногда при таких коллективных акциях имели место пророчества, но к ним никто серьезно не относился. Главное формальное отличие этих семейных камланий от подлинно шаманского состоит в том, что семейное камлание (в котором принимают участие даже дети) проводится при свете под наружным навесом чума, тогда как шаманское -- в спальном помещении и в полной темноте.

Основные параметры психотехники чукотского шаманизма тем не менее поддаются реконструкции. Шаманское призвание, как правило, проявляется у чукчей или в виде "шаманской болезни", или означает священную эпифанию -- появлением в критический момент божественного животного (волка, моржа), спасающего будущего шамана. Как правило, у шаманов не бывает персональных учителей, хотя они ссылаются на наставления, получаемые ими от духов во время психотехнического транса. Чукотский фольклор постоянно описывает "волшебные путешествия" шамана в небесные (через Полярную звезду) и иные миры в поисках душ больных и т. п., хотя в начале XX в. камлание сводилось в основном к призыву духов, различным трюкам и имитации транса.

Шаманский бубен часто называется лодкой, а психотехнический транс -- "потоплением" шамана, что указывает на подводные странствия чукотского (как и эскимосского) шамана. Тем не менее описываются также полеты шамана в верхний мир и нисхождения в нижний.

Во времена В. Г. Богораза камлание происходило следующим образом: шаман раздевался по пояс, курил трубку и начинал бить в бубен и петь мелодию (у каждого шамана она была своя). Затем в чуме

раздавались "голоса духов", слышимые из самых разных направлений. Казалось, что они или исходят из-под земли, или приходят сверху. В это время очевидцы наблюдали различные паранормальные явления -- левитацию предметов, камнепад и т. п. (от оценки реальности таких явлений мы воздерживаемся). Духи умерших беседовали со зрителями голосом шамана.

При переизбытке парапсихологических явлений настоящий транс был весьма редким, и только иногда шаман падал на пол без сознания, а его жена накрывала его лицо куском ткани, зажигала свет и начинала петь. Считалось, что в это время душа шамана советуется с духами. Приблизительно через 15 минут шаман приходил в себя и высказывал свое мнение по заданному ему вопросу. Но часто транс заменялся сном, поскольку чукчи приравнивают сон шамана к трансу (не близко ли это типологически тантрической йоге сновидений или, по крайней мере, не коренится ли последняя в шаманской психотехнической деятельности в состоянии сна?).

Шаманы также применяют метод лечения высасыванием, во время которого шаман демонстрирует насекомое, колючку и т. п. как причину болезни. Весьма любопытны шаманские операции, напоминающие знаменитые методы филиппинских целителей. В. Г. Богораз сам присутствовал при одной такой операции. Мальчик 14 лет лежал обнаженным на земле, а его мать, известная шаманка, руками как бы раскрыла его живот, причем В. Г. Богораз видел кровь и обнажившиеся внутренние органы. Шаманка погрузила свои руки глубоко в рану. Все это время шаманка вела себя так, будто она находилась под воздействием сильного жара, и постоянно пила воду. Через несколько мгновений она вынула руки, рана закрылась, и Богораз не увидел никаких от нее следов. Другой шаман после долгой пляски вскрыл ножом свой собственный живот*.

* См.: Bogoras V. J. The Chukchee // American Museum of Natural History. Memoirs. Vol. 11 (Jesup North Pacific Expedition. Vol. 7). New York, 1904. P. 445.

Подобного рода явления или трюки характерны для всей Северной Азии и связаны с достижением власти над огнем. Такие шаманы могут также глотать раскаленные угли и касаться раскаленного добела железа. Большинство подобных способностей (трюков) демонстрировалось в начале века для всеобщего обозрения среди бела дня. В. Г. Богораз описывает и такой номер: шаманка чем-то трет небольшой камень, и его кусочки падают в ее бубен. Под конец в бубне появляется целый холмик из этих кусочков, но камень в руках шаманки не уменьшается и не меняет своей формы*. На Чукотке устраивались даже целые соревнования шаманов-"волшебников". Описаниями подобных состязаний полон чукотский фольклор.

* Bogoras V. J. The Chukchee. P. 444.

Чукотский шаманизм имеет еще один интересный аспект. Существует целый класс шаманов, изменивших пол. Их называют мягкими мужчинами или мужчинами, похожими на женщин. Как утверждают, по повелению келет (духов) они поменяли свой мужской пол на женский. Они носят женскую одежду, ведут себя, как женщины, и порой даже выходят замуж за других мужчин. Однако обычно приказу келет подчиняются только отчасти: шаман носит женскую одежду, но продолжает жить со своей женой и имеет детей. Иногда шаман, получивший подобный приказ, предпочитает трансвестизму самоубийство, хотя гомосексуализм всегда был известен чукчам*. О распространенности подобного рода транссексуальности в шаманизме разных этносов уже говорилось выше.

* Ibid. P. 448. См. также: Богораз В. Г. Чукчи. Т. 1-2. Л., 1936; Eliade M Shamanism. P. 252-269.

На этом мы закончим краткое описание шаманской психотехнической практики и после нескольких слов о месте шаманизма в истории религиозных учений перейдем к попытке интерпретации феномена шаманизма в свете психологического подхода.

ТРАНСПЕРСОНАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ШАМАНСКОЙ ПСИХОТЕХНИКИ

Как уже отмечалось выше, шаманизм был первой формой религии, в которой ее глубинная сущность впервые непосредственно проявила себя в психотехнической практике и трансперсональном переживании. Многие паттерны и парадигмы шаманского опыта сохранились в той или иной форме в более поздних религиозных традициях. Инициационный опыт смерти-воскресения нашел свое развитие в мистериях растерзанного и воскресшего бога-спасителя средиземноморской древности. Структурные элементы камланий и других форм шаманской практики ("психическое тепло", психотехническая работа во сне и т. п.) явно просматриваются в даосизме (здесь также весьма любопытно преломляется и транссексуальный мотив шаманизма), индуистском и буддийском тантризме. Причем речь отнюдь не идет о пережитках или реликтах шаманизма в этих традициях. Во-первых, шаманизм как бы задал некоторую парадигму (или парадигматические рамки) определенным типам религиозного опыта, который, видимо, только и может разворачиваться в этой парадигме, и поэтому шаманистское в ряде случаев оказывается религиозно-универсальным, но впервые проявившимся в шаманизме. Во-вторых, часто шаманистские мотивы и формы практики имеют характер

деривата, то есть сознательно используемого и переосмысленного элемента религиозной практики (подробнее мы поговорим об этом в связи с тантрийской йогой). Например, ритуал чод, практикуемый в тибетском буддизме (он заключается в предложении своего тела в пищу духам и демонам и переживании его пожирания ими), совершенно отчетливо смоделирован по образцу шаманского инициационного переживания смерти-воскресения, однако помещен в иной концептуальный контекст, обогащающий и его трансперсонально-психотехническое содержание: его цель -- преодоление иллюзии атмана ("я" или "эго") и дуализма сансары и нирваны*.

* Описание ритуала чод см.: Давид-Неэль А. Мистики и маги Тибета. М., 1991 С. 92 -- 106. К сожалению, опубликованный перевод грешит многими ошибками, особенно в написании тибетских и китайских слов и имен. Значительно лучше перевод другой книги того же автора: Дэви-Неел А. Посвящения и посвященные в Тибете. СПб., 1994. Подробнее буддийские доктрины несуществования атмана и неддуализма сансары и нирваны будут рассмотрены ниже (ч. II, гл. 3)

Историческая судьба шаманизма сложилась неодинаково у разных народов, но в настоящее время большинство шаманистских традиций находятся в состоянии глубокого упадка, вызванного вытеснением шаманизма более развитыми религиями, особенно мировыми, политикой западных колониальных держав XVIII -- первой половины XX в., разрушавших социальные структуры и архаические культуры подвластных народов, и другими факторами. Особенно трагична судьба малых народов Сибири, абсолютно непродуманной экономической и культурной политикой советского режима лишенных всех традиционных устоев, традиционного образа жизни и культуры. Обескультуренные народы, не усвоившие (да и не имевшие возможности усвоить) норм русской и европейской культур, оказались на грани духовной гибели и физического вырождения. Помочь им возродиться -- исторический долг более удачливых и многочисленных народов России. А для этого необходимо и осознание ими культурной ценности шаманизма как великого религиозного феномена.

Как мы помним, шаманизм чаще всего начинается с "шаманской болезни", преодолеваемой в ходе инициации, базирующейся на переживании смерти-возрождения, после чего шаман не только исцеляется, но и приобретает силы, способности и авторитет, становясь признанным духовным лидером своего народа. Структура этого шаманского опыта прекрасно интерпретируется в парадигме трансперсональной психологии. Мы не будем подробно излагать соответствующий материал и отсылаем читателя к уже упоминавшейся книге С. Грофа "За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии" (особенно к главе гл. 4, раздел

"Психотический опыт: болезнь или трансперсональный кризис", с. 318 -- 340), здесь же ограничимся отдельными замечаниями.

Согласимся, что "шаманская болезнь", в принципе, может рассматриваться как своего рода психическое расстройство, однако это отнюдь не означает того, что шаманы -- психически больные люди. Прибегая к знаменитой гегелевской диалектической триаде, используемой здесь, конечно, чисто метафорически, можно сказать, что "шаманская болезнь" (психотический кризис) есть тезис, инициационная мистерия смерти-возрождения -- антитезис (отрицание), а состояние посвященного шамана -- синтез (отрицание отрицания), в котором тезис (психотическое состояние) присутствует в снятом виде, а личность шамана обогащена процессом его снятия. Дело в том, что трансперсональная психология рассматривает серьезные психотические состояния (типа шизофрении) не как болезнь, а как своего рода трансперсональный кризис. Уже К. Г. Юнг видел причину психического расстройства в подавлении сферы бессознательного с ее архетипами, интуициями и устремлениями. Конфликт между бессознательным и сознанием и находит свое разрешение в виде болезни.

Трансперсональные психологи обратили внимание на несколько обстоятельств. Прежде всего, психические расстройства у больных легче проходят или, по крайней мере, легче наступает устойчивая ремиссия в том случае, если болезнь протекает ярко и ее симптомы проявляются отчетливо. Более того, попытки приглушить симптоматику транквилизаторами, скорее, загоняют болезнь внутрь, а не лечат ее, и применение плацебо (неактивные препараты, "пустышки") оказывалось даже более эффективным. Но еще интереснее то, что определенная стимуляция психического расстройства посредством применения психоделиков и другими способами приводила к максимально положительным результатам, а иногда и к полному выздоровлению, что говорит о болезни как о своего рода кризисе, при котором терапевт должен создавать условия для стимуляции его разрешения, а не тормозить его развитие транквилизаторами. Далее, было обнаружено, что люди по-разному чувствительны к всевозможным воздействиям из сферы трансперсонального или бессознательного. У одних глубинные переживания начинаются только после приема большой дозы ЛСД, тогда как другие буквально постоянно бомбардируются впечатлениями из области бессознательного. В том случае, если подобная чувствительная личность перестает контролировать процесс взаимодействия модусов сознательного и бессознательного (или неспособна на такой контроль) и начинает к тому же смешивать явления внутреннего мира и согласованной реальности, то взаимодействие двух областей становится конфликтным, что и выражается в психическом расстройстве типа шизофрении, по существу являющемся трансперсональным кризисом, коренящимся в дисгармонии двух модусов или интенций психики: хилотропического, ориентированного на парадигмы обыденного сознания

и общепринятых в данной культуре норм и представлений, и холотропического, ориентированного на целостность и единство трансперсонального видения. При этом трансперсональные переживания, входящие в конфликт с сознательной сферой, могут иметь самую разную природу. Как правило, это воспоминания об опыте рождения (перинатальные впечатления), прежде всего -- незаконченное переживание БПМ II (см. выше, введение) в случае подавленной депрессии, БПМ III в случае возбужденной депрессии и незавершенный переход от БПМ III к БПМ IV в случае маниакального психоза. Заикленность на этих (а возможно, и на иных) переживаниях и невозможность разрешающе пережить их не позволяют выйти из патологического состояния. Между тем это разрешение в силу самого характера базового опыта естественно приобретает характер страданий (ср. расчленение тела шамана в ритуале посвящения), смерти и возрождения-воскресения. Интересно и важно то, что ряд психиатров (помимо называвшихся нами трансперсоналистов это К. Дабровски, автор опубликованной в 1964 г. в США книги "Положительная дезинтеграция"*) считают, что психические пациенты могут выходить из кризисных состояний с более высоким уровнем цельности и собранности, чем до начала болезни.

* Dabrowski K. Positive Desintegration Boston, 1964.

Отмечается, что такой положительный исход наиболее вероятен, когда содержание психотического переживания включает элементы смерти-возрождения или разрушения и воссоздания мира.

Все вышесказанное позволяет достаточно просто и непротиворечиво интерпретировать феномен шаманизма.

Субъектом "шаманской болезни" становится чувствительный к воздействию трансперсонально-бессознательной сферы человек, у которого проникновение образов бессознательного в сознательное оказывается наиболее интенсивным в пубертатный период, что вполне естественно (интересно, что в Китае именно отроки -- тун считались естественными медиумами и прорицателями). Вторжение образов как перинатального, так и архетипического аспектов бессознательного приводит к трансперсональному кризису -- "шаманской болезни" -- парапсихотическому состоянию. Сопровождающие его депрессия, сонливость и т. д. свидетельствуют о связи этого состояния с травмирующим опытом БПМ II. Содержание глубинных пластов психики является будущему шаману в образах, опосредованных его культурной традицией, -- голосах и явлениях духов, божеств и т. п., маркирующих те или иные слои и пространства психического опыта.

Переживания посвящения оказываются своего рода глубинной психотерапевтической процедурой, в ходе которой трансперсональный кризис разрешается через завершенность перинатального переживания,

кульминирующего в рождении (возрождении), а сфера трансперсонального находит свободный доступ на уровень самосознания шамана, гармонически сочетаясь с ним и оказываясь в границах способности шамана к самоконтролю, что благоприятствует высокой степени реализации потенций его личности и интегрированное_ психики. Это достигается именно через опыт страданий (расчленения), смерти, обновления и воскресения-возрождения.

Несколько слов следует сказать о сексуальном аспекте шаманского призвания, прежде всего о частном, но достаточно любопытном случае шаманского религиозного трансвестизма. Его можно понять через интерпретацию феномена гомосексуализма в глубинной психологии.

В процессе психоделической терапии "страх кастрации" и образ "зубастого влагалища", о которых много говорили З. Фрейд и его последователи, раскрываются как страх перед женскими гениталиями, основанный на- памяти родовой травмы (бессознательный страх попадания в роль рождающегося). Но существует и еще один элемент, основанный, по мнению С. Графа, на отождествлении себя с рождающей матерью. Речь здесь идет о специфическом сочетании ощущений БПМ III, ощущений биологического объекта в своем теле, а также смеси удовольствия и боли, сочетании сексуального возбуждения и анального давления*.

* Граф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993. С. 242-243.

В целом же сексуальные (либидозные) моменты шаманизма, такие, как брак с божеством-аями (прообраз сексуальных отношений между тантрическим йогином и его наставницами в тайных искусствах -- божественными девами-дакини), объясняются, вероятно, высокой степенью наполненности шамана перинатальной энергией, требующей выхода и сакрализованной в шаманизме в формах данной конкретной архаической культуры. В дальнейшем мы увидим, какую важную роль сакрализованное либидо играет в разных религиозных традициях как в форме его принятия и сублимации, так и в форме отвержения и аннигиляции.

Что касается видений и переживаний шамана в камлании, то они достаточно хорошо известны глубинной психологии. Здесь следует упомянуть такие экстрасенсорные переживания, имеющие место на сеансах трансперсональных психологов, как внетелесный опыт ("Некоторые лица переживали себя полностью непривязанными к своим физическим телам, паря над ними или наблюдая их из другой части комнаты. Иногда субъект может также утратить осознание физического окружения сеанса, и его сознание перемещается в разные области переживаний и субъективные реальности, казавшиеся целиком

независимыми от материальной реальности"*). Особенно интересно редко встречающееся переживание выхода в пространство некоей реальности, по описаниям напоминающее сферу пребывания душ умерших, известную по спиритической и оккультной литературе, а также сходное с "промежуточным существованием (антара бхава, бардо) буддийской традиции"*2. Последнее сопоставление окажется еще более интересным, если мы вспомним, что в индо-тибетской тантрической традиции существовал определенный тип психотехники (йоги), направленной на переживание практикующим этого "промежуточного состояния" между смертью и новым рождением, а само это состояние рассматривалось как определенный уровень развертывания индивидуального сознания, содержание которого обусловлено предыдущим опытом и верованиями умершего ("каждый после смерти видит то, во что он верит"*3).

* Он же. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. М_ 1994. С. 183.

*2 Там же. С. 184-187.

*3 См. рассуждения на эту тему в книге А. Давид-Неэль "Мистики и маги Тибета", с. 21 -- 32 (особенно с. 31 -- 32). С точки зрения буддизма "субъективизм" в переживаниях "промежуточного состояния" ничуть не мешает вполне объективному действию закона кармы, обуславливающего характер следующего рождения.

Не исключены шаманистские корни этой йоги промежуточного состояния, хотя цели шаманского и тантрического вхождения в него совершенно различны: шаман на этом уровне развертывания психики, воспринимаемом им в качестве объективной реальности, ищет похищенную душу больного или провожает душу умершего; а йогин стремится к обретению просветления, которое как уникальный шанс спастись, согласно этой традиции, получает на мгновение любой умерший, но не умеет, как правило, этим шансом воспользоваться. Однако в любом случае мы встречаемся здесь со своеобразным путешествием в различных слоях бессознательного.

Таким образом, шаманская психотехника ("техника экстаза", по М. Элиаде) включает в себя как перинатальные, так и трансперсональные переживания, иногда достаточно высокого уровня (например, созерцание света в эскимосском шаманизме), описываемые и осознаваемые шаманом в категориях его нативной культуры. Схожесть архаических культур обуславливает близость языка описаний шаманских переживаний в разных традициях по всему миру. Чем более усложняется культура и чем дальше заходит процесс дивергенции между культурами, тем сильнее начинают различаться и принятые в них языки описания психотехнического опыта, а следовательно, возрастает и степень различия между религиями. И если в примитивных обществах одного уровня мы наблюдаем различные варианты практически одной и той же

архаической перворелигии человечества, то в древнем мире, особенно в эпоху, последовавшую за "осевым временем", мы имеем дело уже с различными конфессиями, вероисповеданиями.

Интенсивность трансперсональных переживаний шамана вполне объяснима как его природной чувствительностью к воздействиям со стороны бессознательного, так и его способностью к контролю над этими воздействиями после инициации, дополненной направленной психотехнической подготовкой. Здесь встает вопрос о соотношении перинатальных и собственно трансперсональных переживаний. Подробнее этот вопрос будет рассмотрен нами ниже, в связи с взаимоналожением пренатальных "мистических" переживаний ("океанический" экстаз) в даосизме. Пока же со всей определенностью заявим, что мы принципиально отвергаем всякий редукционизм, а именно попытки односторонне свести трансперсональные переживания к пре- или перинатальным. На этом утверждении и завершим наш по необходимости краткий очерк такого богатого и интереснейшего феномена, как шаманизм.

ГЛАВА 2

МИСТЕРИЯ СМЕРТИ И ВОСКРЕСЕНИЯ: СТРАДАЮЩИЕ БОГИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА И АНТИЧНОГО МИРА

ВЕЛИКАЯ МАТЬ и ЕЕ ВОЗЛЮБЛЕННЫЙ (КАТАРСИС БЕСПОЛОГО ЭРОСА)

В этой главе мы обращаемся к исключительно интересной теме, связанной с психологической интерпретацией культов и ритуалов, давно и хорошо знакомых религиоведам.

* Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1983.

Это культы так называемых умирающих и воскресающих богов Древнего Востока (Адонис, Аттис, Осирис) и античности (Персефона-Кора, Дионис). Данные культы были всесторонне проанализированы Дж. Фрезером в его знаменитой "Золотой ветви"* и его точка зрения, по существу, стала общепринятой. Дж. Фрезер смотрел на культы этих богов как на земледельческие культы плодородия, в основе которых лежит сельскохозяйственный (растительный) цикл.

* Мережковский Д. С. Тайна Запада: Атлантида -- Европа // Кодры (Молдова литературная). 1991. № 1 -- 7. Нами в основном использовались № 4 -- 7.

Хотя концепция Фрезера серьезно не пересматривалась (тема считалась как бы закрытой им), тем не менее находились мыслители и ученые, высказывавшие серьезные сомнения в достаточности фрезеровской интерпретации и корректности его методологии. Первым по этому поводу высказался Д. С. Мережковский в своей публицистической работе "Тайна Запада: Атлантида -- Европа"*; к которой мы будем обращаться ниже. Вообще следует сказать, что Мережковский исключительно тонко чувствовал соль проблемы и, хотя его интерпретации отнюдь не всегда научны, его интуицией пренебрегать никак не следует. Собрав данные о бесконечных оскоплениях в названных культах и охарактеризовав их "скопческий" дух, Д. С. Мережковский весьма ядовито высказался по поводу понимания культов страдающих богов как культов плодородия: "Если вся религия страдающего Бога -- первоэпифансия всего человечества -- "земледельческий культ плодородья", и ничего больше, то... что, наконец, значит миф, сохраненный Дамасцием, о боге Эшмуне, ханаанском Адонисе, оскопившемся крито-эгейскою двуострою секирою, чтобы избегнуть любовных преследований богини Астроной -- Астарты Звездной -- той же Афродиты Небесной, Урании? Здесь мнимый "бог плодородья" превращается в настоящего бога скопцов, Аттиса. Можно ли представить себе что-нибудь, менее похожее на культ плодородья?"* Вопрос, поставленный Мережковским, более чем правомерен.

* Мережковский Д. С. Указ. соч. // Кодры. № 4. С. 70 -- 71.

Определенным скепсисом веет и от высказывания известнейшего ленинградского ученого-мифолога О. М. Фрейденберг (лекции 1939/40 учебного года). Она говорит следующее: "С религией дело обстоит еще хуже (по сравнению с фольклором. -- Е. Т.). Английская школа выводила любую религию из первобытной магии, и в этом отношении религии античных народов, или мексиканская религия, или культ богоматери ничем не отличались"* . Это замечание, подчеркивающее, кстати, и антиисторизм фрезерианства, несмотря на прямо противоположные декларации последнего, также вполне справедливо.

* Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 10 -- 11.

Говорить о мистериальных культах древности, не обращаясь к Фрезеру, невозможно. Любая попытка сказать здесь нечто новое с неизменностью будет предполагать самоопределение исследователя относительно фрезеровской концепции и ее переоценку. Не сможем пройти мимо и мы, одна из задач данной главы -- критическое переосмысление теории этого классика мирового религиоведения и

этнологии.

О ближневосточных культах страдающих богов мы знаем в основном из поздних эллинистических и из римских источников. С IV -- III вв. до н. э. эти культы широко распространяются по всему эллинистическому миру и вступают в отношения синкретизации с древнегреческой религией, а с императорского (принципат) периода -- и по всей Римской империи (исключение составляют культы Кибелы и Аттиса, почитавшихся в Риме еще со 2-й Пунической войны). Это обстоятельство, с одной стороны, облегчает задачу исследователя, поскольку предоставляет в его распоряжение развернутые и достаточно прозрачные источники, а с другой -- препятствует реконструкции исходного содержания мифа и связанного с ним ритуала (исключением здесь является культ Осириса и Исида -- благодаря обилию древнеегипетских материалов). Для реконструкции исходного культа достаточно полезно сопоставление эллинистических и римских источников с месопотамскими материалами, ибо многие ученые видят единый прототип переднеазиатских культов страдающих богов в месопотамском культе Таммуза (библейского Фаммуза) или Думу-зи (Думу-зи абсу).

Римский вариант культов и мистерий умирающих и воскресающих богов Востока досконально описал бельгийский ученый Ф. Кюмон в своей книге "Восточные религии в римском язычестве"* , материалами которой мы будем активно пользоваться.

* Cumont F. The Oriental Religions in Roman Paganism. New York, 1956.

Мы предлагаем следующий план дальнейшего исследования. Прежде всего мы рассмотрим мистериальные культы Древнего Востока на примере культа Аттиса как наиболее яркого и показательного. Мы изложим известные нам версии мифа, опишем связанный с ним ритуал, сопоставляя элементы мифа и ритуала Аттиса с аналогичными элементами культов других божеств Востока (Осириса, Адониса, Таммуза), и критически проанализируем концепцию Дж. Фрезера на предмет ее релевантности рассмотренному материалу, после чего предложим на суд читателя новую психологическую интерпретацию. Далее, аналогичным образом мы рассмотрим греческие мистериальные культы, связанные с богинями Деметрой и Персефоной (Элевсинские мистерии), богом Дионисом (Самофракийские таинства) и, отчасти, Орфеем. В заключение мы сделаем основные выводы и рассмотрим связь культов вышеупомянутых богов с генезисом и развитием христианства, как в его гностическом, так и в ортодоксальном варианте. На этом мы будем считать свою задачу выполненной.

Культ Аттиса тесно связан с культом Великой Матери (Magna Mater) -- богини Кибелы (называемой греками Реей), матери всех

богов, символа вечно женственного начала мира. Культ Аттиса -- фригийского, малоазийского происхождения (территория современной Турции). Он имел два центра -- город Пессинут с близ протекающей рекой Сангарией (Сангариос) и гору Ида, по названию которой Кибела именовалась Великой Матерью богов идейской (Magna Mater deum Idea). В 205 г. до н. э., когда Ганнибал угрожал Риму, пророчество сивиллиных книг возвестило, что Италия будет спасена, если в Рим прибудет Великая Мать из Ида (это неудивительно, поскольку сивиллины книги имеют малоазийское происхождение). Пергамский царь Аттал передал послам сената черный камень метеорного происхождения как символ Кибелы. После того как он был водружен на Палатине (апрельские ноны 204 г. до н. э.), а Ганнибал изгнан из Италии, культ Матери богов и ее возлюбленного Аттиса приобрел государственный статус в Римской республике. Из Фригии прибыли и жрецы этой божественной четы. Именно тогда римлянам и открылся истинный характер новоутвержденного культа с его экстатической оргийностью и членовредительством, управляемого оскотенными жрецами-галлами (иногда их неправильно называют корибантами по аналогии с культом, связанным с Самофракийскими мистериями). В результате сенат ограничил культовую деятельность галлов храмом на Палатине, категорически запретив какую-либо активность за стенами храма. И только раз в году богиня почиталась публично как спасительница Рима. Этот праздник назывался Мегаленсия и отмечался в соответствии с нормами римского отправления культа, без каких-либо восточных черт. Так продолжалось до начала империи, когда император Клавдий (I в. н. э.) снял все ограничения на отправления культа фригийских богов. Это объяснялось тем, что его предшественник Калигула официально утвердил культ Исиды и Сераписа, сразу приобретший огромную популярность и составивший конкуренцию культу Кибелы как древнему государственному культу Рима.

С этого времени популярность культа Кибелы и Аттиса неуклонно росла, римляне стали избираться для получения сана архигалла, а мистериальные праздники смерти и воскресения Аттиса начали официально отмечаться в Риме с еще большей пышностью, чем в Пессинуте. Так продолжалось в течение почти трехсот лет, хотя даже в конце IV в., в правление христианских императоров, поклонники Кибелы и Аттиса еще существовали в Риме, о чем свидетельствует св. Августин.

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению ритуалов почитания Аттиса, необходимо остановиться на связанных с ним мифологических сюжетах.

Мы имеем три варианта мифа об Аттисе. Два из них приводит Павсаний (причем один из этих двух повторяет император Юлиан Отступник в своей знаменитой философской поэме о Кибеле), а один рассказывает христианский автор Арнобий, ссылающийся, впрочем, на

жреца Тимофея из рода Евмолпидов, жившего в Египте при Птолемеи I на рубеже IV -- III вв. до н. э. Арнобий утверждает, что Аттисов миф Тимофей извлек из тайных книг и сокровеннейших мистерий древности. Но начнем с версий Павсания.

Вот как первая из них излагается императором Юлианом. Аттис младенцем был брошен матерью у вод Галла (приток Сангарии). Когда он вырос и возмужал, то стал красавцем, и его возлюбила Мать богов -- Кибела, заповедовав ему служить лишь ей и не любить другой женщины. Однако Аттис влюбился в нимфу Сангарию, божество реки, и сочелся с ней в пещере. Кибела навела на него исступление, во время которого Аттис оскотил себя, после чего был прощен Кибелой и возведен ею в небесную высь.

Вторая версия Павсания (VII 17, 9 -- 12) гласит, что Аттис был сыном фригийца Калая и родился неспособным к деторождению. Когда он вырос и переселился в Лидию, то стал славен благодаря совершению таинств Великой Матери. Зевс позавидовал этой славе и наслал на Аттиса вепря, который убил его (миф очень близок мифу об Адонисе).

Версия Арнобия -- Тимофея наиболее интересна. В горной местности Зевс находит Кибелу, свою мать, спящей и, влекомый к ней кровосмесительной похотью, пытается овладеть ею. Зевсу это не удается, и он изливает свое семя на горный камень. Этот камень зачинает ребенка и рождает андрогина Агдистис (Агдестис), существо мужеженской природы, подобно андрогинам Платона наделенное гигантской силой и безграничным вожделением к обоим полам. Бесчинства Агдистис вызывают беспокойство богов, и те посылают на землю Вакха Либеры (видимо, Диониса Лиэя, Освободителя, который сам мог отождествляться с Аттисом). Вакх Либер наполняет вином источник, к которому ходит на водопой Агдистис. Последний напивается вина и засыпает. Вакх обвязывает его гениталии петлей из тончайшего и острейшего волоса, а другой конец привязывает к его ноге. Агдистис просыпается и дергает ногой, оскотля сам себя. Таким образом, Агдистиса лишают мужского пола, и он остается только женщиной, второй (земной) Кибелой. Капли крови Агдистис питают землю, и из нее вырастает цветущее и благоухающее миндальное дерево. Нимфа Нана или Мама, дочь речного бога Сангария, проходила мимо, сорвала цветущую ветку и положила ее к себе за пазуху. От этого нимфа забеременела и родила младенца Аттиса, носителя обособившегося от Агдистис ее мужского пола. Нимфа бросает новорожденного Аттиса, и его вскармливает коза. Он стал юношей прекрасным, как бог. Его увидела земная Кибела, женщина-Агдистис, и влюбилась в него. Но родственники Аттиса сосватали его за царскую дочь из Пессинута и отправили юношу к ней. Во время брачного пира в чертоги врывается Кибела-Агдистис. Ужас обурекает всех гостей, и они впадают в исступление. Царь-отец оскотляется, невеста отрезает свои груди. Обезумевший Аттис бежит в лес и тоже оскотляется, с криком осуждения бросая отсеченные

гениталии к ногам Агдистис, после чего умирает, истекая кровью. Из крови Аттиса вырастают цветы и деревья. Терзаемая раскаянием Кибела-Агдистис умоляет Зевса (исконное фригийское имя его неизвестно -- может быть, Сабазий или Папа?) воскресить Аттиса и сделать его вечно юным и нетленным. Воскресший Аттис вместе с Агдистис возносятся на небеса*.

* См.: Мережковский Д. С. Указ. соч. // Кодры. № 4. С. 77-78; № 5. С. 35; Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1991. С. 123 -- 124 (ст. А. А. Тахо-Годи).

Прежде чем мы обратимся к мистериальным ритуалам Аттиса, следует указать на параллели, существующие между его мифом и мифами о других восточных страдающих богах. Для большей простоты сопоставления перескажем миф об Адонисе (от древнесемитского адон -- "господь", ср. библейское обозначение Бога -- Адонай), передаваемый Аполлодором (III 14, 4)* со ссылкой на Панисида.

* Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 71, 176. Любопытно, что по одной из версий Аполлодора царь Трои Приам был женат на дочери бога реки Сангарии (известной нам по мифу об Аттисе), которая и была матерью Гектора и Париса. См. там же, с. 67 (III 12, 5).

У царя ассирийцев Тианта была дочь Смирна (или Мирра). Она не почитала Афродиту (Астарту), и та внушила ей страсть к родному отцу, с которым она провела двенадцать ночей в полном мраке, и тот не догадывался, что делит ложе с собственной дочерью. Когда царь узнал об этом, то страшно разгневался и погнался за ней, чтобы убить ее мечом. Но Смирна взмолилась богам о пощаде, и боги превратили ее в дерево, называемое смирна.

Вот как описывает это превращение Овидий в своих "Метаморфозах" (X 490 и след.):

Голени скрыла земля, и, прорвавши ногти, кривые
Корни стали расти, чтобы ствол поддерживать длинный,
В древо кости идут, и мозг сердцевиной остался,
Кровь обращается в сок, а руки -- в пространные ветви,
В малые -- пальцы идут, и кожа твердеет корою...

Спустя десять месяцев кора треснула, и родился ребенок, названный Адонисом. Из-за его красоты Афродита еще младенцем тайно от богов положила его в ларец и доверила Персефоне. Но та, увидев Адониса, не захотела возвращать его Афродите. Суд богов во главе с Зевсом разделил год на три части: одну Адонис будет проводить у

себя, одну у Персефоны и оставшуюся -- у Афродиты. К последней части Адонис присоединил и свою собственную. Позднее Адонис был убит на охоте диким кабаном.

Вот как Овидий описывает плач Афродиты по убиенному Адонису ("Метаморфозы" X 720 и след.):

...когда ж увидала с Эфира
Труп бездыханный его, в своей же крови распростертый,
То соскочила, и тут же одежду и волосы стала
Рвать, и в грудь ударять безвинными в этом руками,
И ропща на судьбу, говорила...

Параллели с мифом об Аттисе (версия Арнобия -- Тимофея) вполне очевидны: это и тема кровосмешения, и рождение из дерева, и кровавая кончина. Хотя миф о сирийском боге ничего прямо не говорит об оскоплении, намек на это есть: вебрь ранит Адониса в бедро, что вполне можно понимать как эвфемистическое обозначение раны в области гениталий. Забавна и реплика вепря (в стихах Феокрита), объясняющего мотив своего поступка: "Ранил я его в бедро нечаянно... хотел поцеловать". Овидий же прямо говорит о ране в пах, а не в бедро.

Другими словами, структура мифов фригийского и сирийского божеств очень сходна, да и Павсаний почти отождествляет Аттиса и Адониса.

Что касается мифа об Осирисе, то тут любопытен один момент. После расчленения Сетом тела убитого им брата, Осириса, части тела благого бога были разбросаны по всей стране, но богиня Исида, сестра-супруга Осириса, обошла весь Египет и собрала тело бога заново. Лишь одну часть священного тела она не нашла. Этой частью тела был фаллос.

Но вернемся к Аттису. В поздний римский период, когда культ этого бога распространился по всей империи, появились тексты, возвеличивающие Пилеата (бога во фригийском колпаке) как "пантеоса" (Всебога, Бога Всевышнего), "пастыря мерцающих звезд"; его отождествляли не только с Адонисом или Осирисом, но и с Паном, и с Митрой; изображали Аттиса в короне из солнечных лучей, с лунным диском и другими многочисленными атрибутами. Это вызывает вполне справедливый вопрос, сформулированный Ф. Кюмоном*: в силу каких причин жалкий и несчастный персонаж любовной истории, каким выглядит Аттис в мифе, превратился в Господа Вседержителя и повелителя вселенной? На этот вопрос Ф. Кюмон отвечает вполне, на наш взгляд, точно, говоря о культе других восточных божеств -- Исиды и Сераписа (Осириса). Примитивная теология, элементарная мораль, даже не сопоставимая с этикой стоиков, платоников и перипатетиков, -- и вдруг такой успех, такая широчайшая популярность? И ответ таков: поскольку ни миф, ни теология, ни этика не объясняют успеха культа,

нужно искать его в чем-то ином, в том, что составляет самую сильную сторону этого культа. А таковой, говорит Кюмон, является ритуал**.

Поэтому оставим пока мифы и мифологемы и обратимся к мистериальному ритуалу Аттиса, сконцентрированному на одном моменте -- его кровавый смерти и воскресении.

* Cumont F. Op. cit. P. 71.

** Cumont F. Op. cit. P. 93.

Мистерии Аттиса очень подробно описаны Дж. Фрезером, поэтому за основу нашего изложения будут положены его данные с некоторыми дополнениями из книг Ф. Кюмона и других авторов*. Несмотря на то что ритуал Аттиса действительно производит жутковатое впечатление, достаточно забавно читать морализаторские комментарии Фрезера, который с позиций викторианского джентльмена критикует "дикость и варварство" ритуала, оценивая и осуждая его.

* Фрезер Д. Д. Указ. соч. С. 328 -- 331; Cumont F. Op. cit. P. 56 -- 59; Мережковский Д. С. Указ. соч. // Кодры. № 5. С. 41.

22 марта, в день весеннего равноденствия, в лесу срубали сосну (согласно одной из версий мифа, Аттис оскотился и умер под сосной). Дерево приносили в храм Кибелы и оказывали ему божеские почести. Затем его ствол, как труп, перебинтовывали шерстяными повязками ("плащаница") и обкладывали венками из фиалок (фиалка-цветок, выросший из крови Аттиса). К середине ствола привязывали статуэтку юного бога Аттиса. 23 марта трубили в трубы. Следующий день, имевший в римском календаре название *Dies Sanguinis* ("Кровавый день"), был центральным днем мистерии. Архигалл (первосвященник) вскрывал вены на руке, а жрецы более низкого ранга приводили себя в состояние экстаического исступления буйной музыкой кимвалов, барабанов, рогов и флейт, с трясущимися головами и развевающимися волосами кружились в пляске и наконец, утратив чувствительность к боли, начинали наносить себе раны глиняными черепками и ножами, забрызгивая алтарь и дерево*.

* Фрезер Д. Д. Указ. соч. С. 327.

Дж. Фрезер предполагает, что в этот же день оскотплялись и новопосвященные жрецы, бросая отрезанные гениталии в статую Кибелы. Затем отрезанные органы погребали в земле храма Кибелы. По окончании этих экстаических ритуалов статуэтку Аттиса отвязывали от дерева и хоронили в земле. Наступало молчание и всеобщая скорбь. И вдруг в самый тягостный момент скорбного безмолвия вспыхивал свет факелов, и жрец возглашал: "Жив Аттис, жив! Радуйся, Жених, Свет Новый,

радуйся!"

Могила Аттиса отверзалась, и бог восставал из мертвых, а жрец помазал уста скорбевших миррой (или елеем) и шептал им на ухо: "Мужайтесь, посвященные в таинство [мисты]! Бог спасен, и будет нам от бед спасение".

Следующий день, 25 марта (считавшийся в Риме собственно днем весеннего равноденствия), праздновался как день воскресения бога, и верующие предавались буйному веселью. В Риме этот праздник проходил как карнавал и назывался Праздником Радости. В этот день позволялось все. Римляне разгуливали по городу в масках, и любой человек мог присвоить себе самый высокий и священный сан.

Следующий день посвящали отдыху и покою. Завершались мистерии 27 марта шествием к речке Альмону. В тележку, запряженную волами, клали статую Кибелы с лицом, изваянным из шершавого темного камня. Знатные патриции, ступавшие босыми ногами, медленно влекли колесницу к реке, впадающей в Тибр под стенами Рима. Там одетый в пурпурные ризы первосвященник омывал статую, повозку и другие священные объекты проточной водой, на обратном пути повозку и волов увивали свежими весенними цветами. Участники ритуала переживали катарсис, духовное очищение и обновление, царило радостное и веселое настроение.

В ритуал смерти и воскресения Аттиса входила и священная трапеза, своего рода причастие, когда верующий вкушал пищу с тимпана, а питье -- с кимвала, главных музыкальных инструментов священного оркестра. Во время этого таинства жрец произносил: "С тимпана вкусил, с кимвала испил, приобщился Аттису".

Ниже мы опишем мистериальный ритуал тауроболии (быкоубиения), также связанный с культами Кибелы и Аттиса.

Отметим, что культы, предполагавшие ритуальное оскотление, имели широкое распространение в Передней Азии и обычно были характерны для культа великих богинь (Астарты-Афродиты, Артемиды Эфесской -- восточной многогрудой богини с греческим именем). Например, в Иераполисе (Сирия), центре культа Астарты, жрецы-евнухи приводили себя в иступленное состояние, после чего под бой барабанов и звуки флейт начинали наносить себе раны. Верующие поддавались этому экстатическому иступлению, скидывали одежды и принимались оскотлять себя специально приготовленными орудиями. После этого новый скопец богини бежал через весь город с отрезанными гениталиями в руке и наконец бросал их в один из домов, его жители

должны были дать скопцу украшения и женскую одежду, которые тот носил до конца жизни. Сожаление о содеянном и возмущение человеческой природы после того описал римский поэт Катулл в знаменитом стихотворении.

В Сирии эллинистического периода оскотлений было так много,

что царь Авиар даже повелел отрубать виновным руки, но это не оказало значительного воздействия на популярность ритуала.

Прежде чем перейти к интерпретации ритуала Аттиса, мы считаем нужным обратить внимание читателя на одно обстоятельство. В приведенных выше вариантах мифа об Аттисе практически нет акцента на его воскресении, и даже версия Арнобия -- Тимофея только упоминает о нем, тогда как мистерия подчеркивает именно момент страданий, смерти и воскресения бога. Более того, именно этот аспект лежит в основе самого культа Аттиса, что и обуславливало его популярность. Поэтому можно согласиться с Фрезером, считавшим, что "оба предания (мифа об Аттисе. -- Е. Т.) опирались на ритуальную практику, точнее, были изобретены для объяснения обычаев, соблюдаемых верующими"*.

* Фрезер Д. Д. Указ. соч. С. 327.

Это высказывание представляется нам абсолютно справедливым, с тем лишь добавлением, что ценность самой ритуальной практики обуславливалась ее психотехническим аспектом, ее психотехнической направленностью, целью которой было катарсическое переживание, реализуемое через опыт смерти-возрождения. Именно психотехническая эффективность мистерияльного ритуала и превратила незадачливого пастушка, любовника двух ревнивых сакральных особ, в Господа Вседержителя, пастыря звезд и царя надмирных пространств.

Но одного этого тезиса отнюдь не достаточно, чтобы объяснить структуру и архитектуру мистерии Аттиса, здесь необходимо обосновать и неправомерность классической фрезеровской "сельскохозяйственно-растительной" интерпретации, и некоторые мотивы, встречающиеся как в ритуале, так и в мифе (прежде всего самооскопление), и некоторые, имеющие место только в кодирующем ритуале мифе (мотив кровосмешения). Пока же для большей убедительности последующего анализа приведем в качестве параллели к ритуалу Аттиса сведения о мистерии смерти и воскресения его сирийского двойника Адониса.

Мистерии Адониса совершались по всему эллинистическому Востоку (в Сирии, Финикии, Египте), а также в Греции, причем с достаточно раннего времени, и в римской Италии. Детали проведения ритуала варьируются, но его суть везде остается неизменной. Это опять-таки мистерия смерти и воскресения бога, темы, так же как и в случае с Аттисом, отнюдь не подчеркиваемой в мифе. Иногда этому ритуалу предшествовало празднование брака Адониса и Афродиты (например, в Александрии, где изображения возлежащих на ложе богов, украшенные цветами и окруженные спелыми плодами, выставляли на всеобщее обозрение). Иногда первую церемонию не совершали и имела место только основная мистерия.

Например, в знаменитом финикийском храме Астарты в Библосе смерть Адониса регулярно оплакивали под пронзительные звуки флейт. Люди стонали и били себя в грудь, однако верили, что на следующий день бог воскреснет и вознесется на небеса. Часто церемония включала в себя ритуал, в ходе которого стонающие женщины бросали изображения умершего Адониса в море или в водоемы (интересно, что, согласно библейскому свидетельству (см. Иез. 8:14), ритуал оплакивания Таммуза также совершался женщинами), а на следующий день праздновалось воскрешение бога.

Любопытным моментом ритуалов Адониса было создание так называемых садов Адониса, то есть корзины или горшков, наполненных землей, в которых сажали пшеницу, ячмень, салат-латук, сладкий укроп и цветы. В течение восьми дней женщины ухаживали за ними, и растения быстро поднимались, но, не имея развитой корневой системы, так же быстро увядали, после чего их вместе со священными изображениями Адониса выносили и бросали в море или ручей*.

* Фрэзер Д. Д. Указ. соч. С. 321 -- 327. Очень интересное и глубокое осмысление мифа Таммуза в преломлении к истории библейского Иосифа, которого бросают в яму его братья (= смерть), потом продают в рабство в Египет (= странствие в царстве мертвых) и который все-таки воссоединяется с отцом своим Маковым и братьями (= воскресение), см. в романе Т. Манна "Иосиф и его братья". Совсем не случайно у ямы, где сидит Иосиф перед его продажей в рабство, появляется бог Анубис, египетский психопомп. Да и образ самого Иосифа сближается писателем с Таммузом -- Адонисом. Его пестрые одежды, "кетонет пассим", перешедшие к нему от матери, изображают сошествие во ад месопотамской Иштар; Иосиф сочувственно показывает младшему брату Вениамину ритуал оплакивания Таммуза и т. д. В этих уподоблениях сквозит намек на то, что Иосиф является и прообразом Христа.

Достаточно курьезно, что этот обычай Дж. Фрэзер использует в качестве одного из решающих аргументов в пользу своей теории культа Адониса (и других аналогичных богов) как растительно-аграрного культа.

Чтобы показать крайнюю натянутость этого аргумента, мы позволим себе привести обширную цитату из упоминавшегося выше сочинения Д. С. Мережковского. Он пишет: "Вся религия Адониса -- только "земледельческий культ плодородия", -- это нелепое кощунство остается незыблемым с V-го века до XX-го. Ну, конечно, Адонис -- хлебный знак, умирающий и воскресающий, но совсем не в том смысле, как думают "натуралисты", от бл. Иеронима до Фразера (орфография автора. -- Е. Т.), а в том, как учит ап. Павел: "что ты сеешь, не оживет, если не умрет... Так и при воскресении мертвых... Говорю вам

тайну" (разрядка автора. -- Е. Т.). Тайна эта и сделалась "тщетою", увы, не только в древних Адониях.

Если вся религия страдающего бога -- перворелигия всего человечества -- "земледельческий культ плодородия", и ничего больше, то зачем глиняные чаши и черепки с хлебными злаками выставляются на роще на самом припеке, у стен домов, и обильно поливаются водою, так чтобы зелень как можно скорее взошла и увяла? зачем среди них сажают латук, "яство умерших", скопческий злак, "отнимающий силу чародея"? зачем кладет Афродита мертвое тело Адониса на "латунное ложе"? зачем кидаются проросшие семена Адонисовых садилов не в плодородную землю, а в бесплодное море и в бездонные колодцы, устья преисподней? И что, наконец, значит миф, сохраненный Дамасцием, о боге Эшмуне, ханаанском Адонисе, оскотившемся криво-эгейскою двуострою секирою, чтобы избегнуть любовных преследований богини Астроной -- Астарты Звездной, той же Афродиты Небесной, Урании? Здесь мнимый "бог плодородия" превращается в настоящего бога скопцов, Аттиса. Можно ли представить что-нибудь, менее похожее на "культ плодородия"***.

* Мережковский Д. С. Указ. соч. // Кодры. № 4. С. 70 -- 71.

И действительно, Мережковский ставит здесь более чем обоснованные вопросы. Кое-что в его словах нуждается в объяснении: это прежде всего упоминание о блаженном Иерониме. Дело в том, что у Фрезера были предшественники в древности. Христианские авторы патристического периода, смущенные сходством языческих и пасхальных христианских ритуалов, очень рано начали писать о первых как о чисто сельскохозяйственных. Так, св. Иероним говорил, что Адонис умирает в хлебном семени, а воскресает в колосе. Полухристианин-полуязычник (но если и язычник, то уже поздней, христианской, закваски, как и Юлиан Отступник) историк IV в. Аммиан Марцеллин писал, что "жатву созревших плодов означает убиение Адониса". Таким образом, "свободомыслеющая" и "атеистическая" теория Фрезера была впервые создана христианскими авторами с целью противопоставления "ложных" воскресений языческих божеств "истинному" воскресению Христа. И не смущает религиоведов несоответствие: если судить по "садикам", то Адонис вроде бы бог весенней растительности, которую губит летний жар, а если по времени празднования (в Александрии) и по словам Аммиана Марцеллина -- то бог созревших и собираемых плодов. А может быть, он бог речных разливов или таяния снегов? Разве не окрашивается Оронт, река в Сирии, в кроваво-красный цвет крови убиенного бога в период таяния снегов на горных вершинах и смывания красной глины? А может быть, он бог цветов анемонов, выросших, по мифу, из капель его крови и даже современными арабами называемых ранами (нааман) милого, то есть самого Адониса? А как быть с

Аттисом? Почему он бог растительного, а не солнечного цикла? Ведь его мистерии имеют место в период весеннего равноденствия и явно коррелируют с идеей преодоления тьмы светом, превозможения зимы летом. А может быть, это все лунные боги? Ведь луна, а не что-либо иное, постоянно умирает и возрождается, на что обратили внимание уже архаичные племена. И как быть с темой оскпления, постоянно сопутствующей мистериям богов смерти и возрождения? Ну, почитание фаллоса, культ ктеиса -- это было бы вполне понятно в контексте культа плодородия. Но оскпления? Не странно ли, что богу плодородия и богине Великой Матери служат только жрецы-евнухи? Ну и, наконец, высокая эмоциональность мистерий. Неужто же культ плодородия может до такой степени воздействовать на чувства, что люди принимают настолько близко к сердцу "страдания" умирающего в земле зерна, что начинают стенать, плакать, рыдать, неистовствовать, а потом безудержно радоваться прорастанию колоса? Ну, положим, очень важно для них плодородие, не будет его, так и голодной смерти не избежать. Печалит их эта перспектива. Но неужели же все-таки так сильно, что люди хватают ножи и отсекают свое мужское естество? Как-то не верится в такое воздействие аграрного мифа. Да и каким образом плодородие возрастает от кастрации? Вот уж подлинно мистика!

Нам кажется, что мы не будем чрезвычайно неправы, если предположим, что за всеми этими мифами и ритуалами, за слезами и безумствами поклонников Адониса, Аттиса, Таммуза и Сераписа стоит что-то совсем иное, нежели аграрный цикл.

Но с другой стороны, не исключено, что Адонис и Аттис одновременно и боги растительности, и боги побеждающего солнца, и боги возрождающегося и вновь умирающего лунного диска, и многого, многого другого. Мы уже говорили выше, что для мифологического мышления явления одного типа могут представляться разными формами одной и той же епифании или теофании. Адонис умер и воскрес, и эта смерть-воскресение бога таинственно проявляется и в судьбе зерна и колоса, и в лунном цикле, и в фазах солнечного года, и в иных феноменах, будучи их парадигмой или архетипом в платоновско-августиновском смысле. Не потому Адонис умер и воскрес, что зерно в земле умирает и в колосе возрождается, а, напротив, судьба зерна такова потому, что некогда, во время оно (или же всегда, в вечности) умер и воскрес Адонис. Таким образом, для мифологического мышления природные явления как бы несут в себе отпечаток причастности к некоему образцовому, парадигматическому событию. Поэтому объяснять миф и ритуал богов смерти и воскресения через сельскохозяйственный цикл так же нелепо, как видеть причину гипертонии в головной боли и изменении глазного дна. Ясно, что за мифом стоит мистерия, а сущность мистерии остается закрытой, "герметичной", пока мы не попробуем посмотреть на нее с другой стороны. Не со стороны внешнего мира, где цветут цветы и собирают

урожай, а со стороны бессознательного пласта психики, в котором как в сокровищнице пребывают все архетипы (уже в юнговском смысле) и прообразы мифов и ритуалов. И действительно, разве еще ранее не пришли мы к выводу, что сущностное ядро религии пребывает не в вещах внешнего мира или в формах социального бытия, а почиет в душе человека как ее сокровенное и глубинное переживание. Именно это переживание и являет себя в грезе мифа и действии ритуала, стремясь то ли снять себя во имя иного переживания, то ли тоже умереть и воскреснуть в переживании обновленности возрождения. Короче говоря, здесь Родос, здесь и прыгай!

В контексте сказанного выше, в частности в связи с инициационными ритуалами шаманизма, у читателя не вызовет удивления наша интерпретация адоний и фригийских мистерий в трансперсональном ключе как опыт переживания смерти и возрождения, имеющий интегрирующее воздействие на психику (не случайно эффектом мистерий является катарсическое переживание). Как и в случае с шаманизмом, мы свяжем это переживание с преодолением психологических комплексов, корнящихся в перинатальной травме и перинатальном опыте (с наложением различных собственно трансперсональных моментов). Однако в этих мистериях гораздо ярче, нежели в шаманизме, проявился символизм, связанный с БПМ III.

На этой стадии, как помнит читатель, плод, постепенно продвигающийся по родовому каналу, ведет постоянную борьбу за выживание, противостоя сильнейшему механическому сдавливанию, вызывающему высокую степень гипоксии и удушья. На трансперсональных сеансах эти перинатальные впечатления выразались в элементах титанической борьбы, садомазохистских переживаниях, сексуальном возбуждении, демонических эпизодах, скатологических мотивах и столкновении с огнем в контексте неуклонной борьбы смерти-возрождения. Соответствующие архетипические образы -- картины Страшного Суда, подвиги великих героев, битвы космического масштаба. Частыми темами также являются кровавые жертвоприношения, самопожертвование, убийства, садомазохизм и изнасилования, корнящиеся в соединении страданий, испытываемых плодом от воздействия материнской репродуктивной системы, и яростной биологической реакции плода на удушье, боль и тревогу. Ряд образов, связанных с переживанием БПМ III на сеансах, выражен в религиозных обрядах и ритуалах, в которых сексуальность сочетается с исступленным танцем (фаллические культы, ритуалы Великой богини-матери и т. п.). Классическим символом перехода от БПМ III к БПМ IV является птица Феникс, прежнее тело которой сгорает в огне, а новое восстает из пепла и взмывает к солнцу. Опыт борьбы смерти-возрождения представляет собой границу между агонией и экстазом, слияние того и другого.

И наконец, на стадии БПМ IV борьба смерти и возрождения

находит свое разрешение. Находясь буквально на пороге освобождения, индивид ощущает приближение катастрофы огромного размаха, гибели, краха, полного крушения. Происходит как бы гибель старого "эго", обусловленная уничтожением всех прежних точек жизни индивида. За опытом полной аннигиляции, смерти, падения за пределы бытия следуют видение ослепительной вспышки белого или золотистого света сверхъестественной яркости и красоты и видения весенней природы, освежающей грозы или бури. Человек испытывает глубокое чувство духовного спасения, освобождения и искупления грехов. Он, как правило, чувствует себя свободным от тревоги, депрессии и вины, испытывает очищение и необремененность. Мир кажется прекрасным и безопасным местом, а интерес к жизни отчетливо возрастает*.

* Гроф С. За пределами мозга. С. 140 -- 141.

С. Гроф указывает, что символизм опыта смерти-возрождения весьма богат и извлекается из разных областей коллективного бессознательного. Участник трансперсонального сеанса испытывает смерть "эго", например, при полном самоотжествлении с Христом, Осирисом, Адонисом, Дионисом и другими мифологическими персонажами. Богоявлением может стать и абстрактный образ Бога как лучезарного источника света. Обычен опыт встречи и единения с великими богинями-матерями -- Исидой, Лакшми, Парвати, Герой, Кибелой или Девой Марией*.

* Гроф С. За пределами мозга. С. 142.

Так не естественнее ли интерпретация мистерий умирающих и воскресающих богов в контексте этих перинатально-трансперсональных переживаний, а не в контексте пресловутой растительно-аграрной теории? Не несколько, мягко говоря, странный культ плодородия, а религиозно-психотерапевтическая процедура, приводящая к катарсису и чувству обновления -- таково, на наш взгляд, естественное восприятие этих мистерий.

Приведем в подкрепление нашей позиции один весьма конкретный, но очень красноречивый пример. Широко известно египетское изображение умершего Осириса (точнее, мумии Осириса), из которого прорастают злаки. Это изображение всегда считалось одним из доказательств "сельскохозяйственного" характера культа этого бога, а также его мифа и ритуала. Между тем на с. 335 русского издания книги С. Грофа "За пределами мозга" помещен рисунок, вдохновленный психоделическим сеансом и изображающий цикл смерти-возрождения. На рисунке изображен лежащий в земле гроб со скелетом, из которого произрастает могучее дерево. Из головы скелета вырастает гвоздика, к которой бежит ребенок, девочка. В том, что из останков растет

именно гвоздика, отражена игра слов: по-английски carnation и "гвоздика", и "телесность" (с намеком на "перевоплощение" -- reincarnation). Может быть, автор и этого рисунка выразил идею "растительного цикла"? Кстати, вспомним, что и мифы Адониса и Аттиса используют образ сосны как то ли дерева, под которым совершилось таинство их смерти и воскресения, то ли дерева, в которое превратилось их прежнее, брэнное, тело (в мифе о рождении Адониса деревом становится его мать Смирна).

Теперь попытаемся интерпретировать мифы об Аттисе и Адонисе в контексте глубинно психологического подхода, а также объяснить и некоторые характерные детали их мистерий. При этом прежде всего мы обратим внимание на специфические моменты, отсутствующие в шаманском ритуале смерти-возрождения. В первый черед это мотивы оскотпления (кастрации) и кровосмешения.

Обратимся вначале к мифам об Аттисе. Прежде всего, отметим, что образ Кибелы (Матери богов) в них как бы указывает на причастность сюжета мифа теме материнства, рождения. Кибела -архетипическое выражение идеи материнства. Но в мифах именно Кибела (Кибела-Агдистис) является причиной как оскотпления и гибели Аттиса, так и его воскрешения и апофеоза. Это вполне понятно, поскольку в перинатальном переживании именно женская репродуктивная система является источником как мучений плода, так и их прекращения и блаженства рождения-возрождения. Если добавить к тому, что пренатальное блаженство плода в материнской утробе с сопутствующим ему "океаническим" состоянием вполне соотносится с идиллией Аттиса и Кибелы до соблазнения бога нимфой Сангарией, то функция образа Кибелы становится вполне понятной. Это именно Мать. Образ нимфы реки Сангарии (Сангариос) менее понятен, хотя присутствие образа реки, воды тесно связано с пренатальной темой "океана" околоплодных вод,

в которых пребывает плод. Возможно, что увлечение Аттиса нимфой Сангарией символизирует нежелание рождаться, покидать первозданные воды и испытывать муки рождения-обновления, что, понятно, вызывает гнев Матери-Кибелы. Далее начинаются страсти Аттиса, муки его смерти-рождения, кульминирующие в его самооскотплении. Та же самая тема материнского архетипа представлена и в мифе об Адонисе через образ Афродиты-Астарты, хотя и в более мягкой, как бы смазанной форме.

Любопытно, что император Юлиан Отступник и неоплатоник Саллюстий, интерпретируя в духе высокой философской традиции миф об Аттисе, объясняют "греховную" связь Аттиса с речной нимфой как влечение души к материи и ее отпадение от абсолютного единства духовного начала (Кибела). Если учесть, что материя часто в древности соотносилась с первозданными водами, эта интерпретация тоже представляется интересной. Саллюстий подчеркивает и архетипизм

мифологического сюжета -- "это не то, что было когда-то, но то, что происходит всегда".

"Страсти" Аттиса кончаются его воскрешением, рождением и апофеозом -- вознесением в небесное царство Кибелы.

Интересно, что перинатальные мотивы древних мифов выражены в образах нисхождения в недра земли, в могилу, в подземный мир (отождествление материнского лона и могилы, вполне известное мифологам). Этот архетип представлен не только в мистериях Деметры и Прозерпины, но и в древнейшем мифе о Таммузе:

Нисхожу я путем сокровенным,
Стезей без возврата,
В бездны подземные, --

говорит Таммуз о своем пути в матернее лоно земных недр перед тем, как воскреснуть во славе. Очень древний шумеро-аккадский гимн (хранится в Британском музее) гласит:

Бездна, в нее же нисходит
Владыка, Сын Жизни...
Владыка Обители мертвых.
Владыка Холма над бездной...
(Переводы Д. С. Мережковского)

Для завершения комментирования перинатальной темы в мистериях Аттиса следует обратиться к еще одному фригийскому ритуалу культа Кибелы, являющемуся, по существу, упрощенным вариантом мистерий смерти-воскресения Аттиса. Мы имеем в виду тауроболии (быкоубие-ния).

Мы опишем эту мистерию в соответствии с информацией, сообщаемой Ф. Кюмоном*, считающим тауроболии результатом фригийскомитраистского синтеза.

* Cumont F. Op. cit. P. 66 -- 68.

Впервые тауроболии фиксируются в I в. до н. э. Главный имеющийся источник -- описание Пруденция, базирующееся на его собственных воспоминаниях. На открытой платформе происходило заклятие тельца, и его кровь стекала на участника мистерии, находившегося в яме, вырытой под платформой. "Через тысячи щелей в дереве, -- говорит поэт, -- капли крови падают в яму и окропляют голову, одежду и тело неофита. Он откидывается назад, чтобы его щеки, уши, губы и ноздри оказались окрашены кровью; он омывает кровавой влагой свои глаза, и даже его рот не остается сухим, ибо он смачивает кровью язык и охотно пьет кровь". После окончания этого

кровавого душа мист выходит из ямы, и его встречает ликующая толпа. Считается, что такой человек благодаря этому кровавому крещению освобождается от всех грехов и всяческой нечистоты и становится равным божеству.

Если учесть, что в культе бога Митры (персидского происхождения) мистический телец рассматривается как источник творящей силы и воскресения, становится понятным внутренний смысл описанного ритуала как средства временного и даже вечного очищения и возрождения души.

Мист здесь уподобляется богу Аттису. Нисхождение в яму равнозначно смерти и внутриутробному состоянию (вспомним, что могила и материнское лоно восходят к одному и тому же архетипу, а нисхождение в могилу равно возвращению в материнскую утробу). Кровь тельца возрождает умершего к новой и более совершенной жизни: мист переживает смерть и возрождение, он как бы вновь рождается, переживая все муки родового процесса с фиксацией на БПМ III: кровь тельца есть не что иное, как материнская кровь (здесь имеется в виду, конечно, мать как архетип, богиня Кибела), в соприкосновение с которой приходит рождающийся на переходе от БПМ III и БПМ IV. Затем мистерия завершается переживанием катарсического обновления и возрождения подвергнувшегося этому кровавому таинству адепта.

Весьма интересна параллель, существующая между тауроболией и христианским таинством крещения. Собственно, по внутреннему трансперсональному содержанию обе мистерии абсолютно тождественны (разумеется, с нравственной точки зрения бескровное крещение гораздо предпочтительнее): ведь и крещение рассматривается как новое, духовное рождение, и не случайно наличие крестных матери и отца. Крещение тоже представляет собой мистериальный ритуал смерти и возрождения, однако крещальные воды заменяют кровь, соотносясь не с оргийностью БПМ III, а с "океаническим" покоем БПМ I. Впрочем, крещение человека в младенчестве (как это принято в православии и католицизме) или чисто аллегорическая и обрядовая интерпретация этого таинства в протестантизме сильно снижают его психотерапевтический эффект. Поэтому отнюдь не случайно первые христиане (речь идет о нескольких первых столетиях истории христианства) крестились только в совершеннолетнем возрасте, сохраняя восприятие этого акта как таинства, а не аллегорического жеста, знаменующего присоединение к общине верных.

Интересно, что таинство водного крещения, имеющее дохристианские корни в общинах есеев, с которыми был, видимо, связан и Иоанн Креститель, должно бы, по слову последнего, быть заменено в зоне Нового Завета "крещением Духом Святым и огнем", как бы замещающим "океанические" воды безопасного лона и знаменующим рождение к новой, богоподобной жизни. Однако историческое

христианство сохранило верность водному ритуалу.

Высокий катарсический эффект тауроболий объясняет чрезвычайный престиж этого таинства в эллинистическом мире. Совершивший их почитался пребывающим в "вечном возрождении" (in aeternum renatus), о чем сообщают соответствующие надписи.

Вернемся к мифу и ритуалу Аттиса и Кибелы. Миф версии Арнобия -- Тимофея имеет значительно более сложную структуру, нежели версии, истолковывавшиеся выше, однако и его содержание может быть сведено к содержанию простых версий. Обратим внимание на некоторые его моменты.

Во-первых, здесь в чистом виде присутствует мотив божественного кровосмешения, имеющийся не только в мифе об Осирисе (где он может быть объяснен матримониальной практикой царствующих семей Египта), но и в мистериальных мифах Диониса и Деметры, о которых мы будем говорить ниже.

Во-вторых, интересно функциональное тождество Вакха Либеры (Диониса Лиэя) и самого Аттиса: первый, оскоряя Агдистис, как бы объективирует, выводит из него (нее) его (ее) мужской пол -- Аттиса. Второй (то есть Аттис) самооскопляется, преследуемый Агдистис-Кибелой, возвращаясь к исходной двуполости, но уже в ее "снятом", трансцендирующем эмпирический пол виде. Это самооскопление оказывается залогом его воскрешения и апофеоза.

В-третьих, в этой редакции нимфа оказывается не возлюбленной, а матерью (как бы второго порядка; мать первого порядка -- сама Кибела Небесная) Аттиса, что подкрепляет нашу версию связи речного характера нимфы с пренатальной символикой воды.

Обратимся теперь к вопросам интерпретации мотивов самооскопления и кровосмешения (инцеста).

Уже З. Фрейд писал о комплексе, названном им "страх кастрации", однако не дал утвердительной интерпретации последнего. Трансперсональная психология видит корень страха кастрации в перинатальных впечатлениях и прежде всего -- в травме от перерезания пуповины, которое, несмотря на отсутствие нервных окончаний в пупочном канале, болезненно переживается новорожденным и воссоздается на психоделическом сеансе болезненными ощущениями в нижней части живота. Таким образом, страх кастрации коренится в подсознательном воспоминании об этом аспекте родовой травмы*.

* Граф С. За пределами мозга. С. 233 -- 234. С. Гроф также отмечает (в согласии с З. Фрейдом), что страх кастрации присущ обоим полам. Но если Фрейд объяснял это бессознательной верой женщин в то, что у них некогда был пенис, но они потеряли его из-за плохого поведения, то Гроф видит корень этого страха в скрытой в бессознательном памяти обрезания пуповины, что подтверждается данными психоделических сеансов.

Но одно дело -- страх кастрации, а другое -- влечение к кастрации, феномен, отнюдь не ограничивающийся культом Аттиса. Достаточно вспомнить пламенный скоптический пафос Кондратия Селиванова, русского крестьянина, создавшего на рубеже XVIII -- XIX вв. целую секту скопцов, просуществовавшую до нашего времени. Вообще, русская секта и ее опыт весьма интересны при разговоре о мистериях Аттиса, ибо есть одно обстоятельство, роднящее русских сектантов с поклонниками фригийского бога. Это экстатический характер обоих культов, который на поверхностный взгляд может показаться странным для религии кастратов. Напомним, что секта скопцов постепенно выделилась из христововерия, хлыстовства (в начале XIX в. еще существовали смешанные христововерческо-скоптические корабли, т. е. общины), сохранив экстатическую психотехнику радений с их пением, плясками, обуянностью "духом" и, возможно, бичеваниями.

Поэтому необходимо сказать несколько слов о характере психотехнического опыта (экстаза) в подобного рода экстатических культах. А данная экстатичность (и близкая ей оргиастичность) характерна не только для мистерий Аттиса и радений хлыстов-скопцов, но и для многих других мистериальных культов древности, причем в дионисийских мистериях-вакханалиях с их менадами, терзающими живую плоть животных, а иногда (по крайней мере, в мифах) и человека, она проявляется даже еще ярче.

Здесь нам необходимо охарактеризовать явление трансперсонального характера, названное С. Грофом "вулканическим", или "дионисийским" экстазом и находящееся в разительном контрасте с "океаническим", или "аполлоническим" экстазом, соотносящимся с БПМ I, с ее мотивами умиротворенности и слиянности со всем сущим.

Для "вулканического" экстаза характерно крайнее физическое и эмоциональное напряжение, высокая агрессивность, деструктивные импульсы внутренней (sic!) и внешней направленности, мощные побуждения сексуальной природы, ритмические оргиастические движения. "Вулканический" экстаз предполагает уникальную смесь крайних эмоциональных и физических мук с диким чувственным порывом. Оказываются неотличимыми переживания ледяного холода от непереносимого жара, ненависти -- от любви, агонии умирания -- от восторга нового рождения, апокалиптических ужасов -- от радости созидания и т. п.

У индивида возникает ощущение приближения великого события, потрясающего весь мир, -- духовное освобождение, откровение высшей истины или единение всего сущего. Однако, какими бы острыми ни были эти ощущения, переживания, связанные с БПМ III, к которым принадлежит данный тип, экстаз никогда реально не достигает цели и реального разрешения драмы смерти-возрождения. Для этого он должен

перейти в переживания типа БПМ IV или БПМ I*.

* Гроф С. За пределами мозга. С. 337.

Сопровождающие "вулканический" экстаз характерные переживания религиозного типа включают в себя ритуалы жертвоприношения, мученическую смерть, шабаш ведьм, дионисийские оргии и т. п.

Совершенно очевидно, что ритуалы умирающих и воскресающих богов (особенно ярко это проявляется в мистериях Аттиса с их самобичеваниями, кровавыми ранами и самооскоплениями) предполагают именно данный тип экстаза с переходом к просветляющему (иллюминативному) экстазу БПМ IV.

Итак, почему данный вид экстаза может предполагать членовредительство вообще и самокастрацию в частности?

Трансперсональные психологи заметили, что воспоминания о боли в перинатальных переживаниях на психоделических сеансах (а наиболее интенсивные болевые ощущения связаны как раз с БПМ III) часто проявляются в стремлении пациента к избавлению от боли через причинение боли больному месту, как бы вышибить клин клином. Именно с этим влечением связано и большинство несчастных случаев во время бесконтрольного приема ЛСД, когда люди втыкают себе в тело ножницы, ножи, иглы и т. п. Впрочем, это ощущение знакомо, наверное, любому человеку -- испытывающему зубную боль хочется что-нибудь вонзить в больное место.

Следует отметить и еще один существенный момент. Переживания типа БПМ III базируются на той стадии родов, когда синергизм плода и матери приобретает характер борьбы, даже вражды. Характерны ассоциации с изнасилованием, имеющие место в переживаниях БПМ III: то, что испытывает жертва изнасилования (угроза, сдавленность, удушье, попытки освободиться, принуждающее сексуальное возбуждение), весьма похоже на переживания плода на данном этапе родов, что, кстати, усиливает травмирующий психику аспект реального изнасилования*.

* Граф С. За пределами мозга. С. 237.

Здесь уместно вспомнить о борьбе Зевса с Кибелой при попытке взять ее силой в начале мифа Арнобия -- Тимофея. Далее, люди, переживавшие БПМ III на психоделическом сеансе, часто сравнивали процесс родов с процессом полового акта, особенно насильственного акта.

Так что же в таком контексте означает самооскопление? Мы считаем, что в его основе лежит целый комплекс переживаний, базирующихся на экстатическом опыте БПМ III: стремление противодействовать боли, вызванной ситуацией синергетического

конфликта с материнским телом, и установка на отрицание самого

мучительного процесса родов, ассоциирующегося с половым актом. Это есть физическое выражение отрицания родов как процесса отторжения плода от материнского тела или через возвращение в блаженный синергизм БПМ I, что неприемлемо для ритуала (ситуация с нимфой Сангарией), или через завершение этого процесса в рождении-обновлении и установлении нового по типу единства с матерью (апофеоз Аттиса и Кибелы после смерти и воскресения Аттиса).

Точно таков и смысл мотива кровосмешения, еще более четко выявляющийся в мистериальных мифах дионисического цикла. Кровосмешение (явно отвергаемое мифом Арнобия -- Тимофея: Зевсу не удастся одолеть Кибелу, что связано с установкой мистерии не на возвращение в утробу, а на возрождение, но имплицитно принимаемое: Адистис рождается от излияния семени стремящегося к кровосмешению Зевса на камень, бэтиль, своего рода символ двуполости, андрогинности) имеет ту же самую природу. Оно архетипически отвергает процесс, родов как некий поступательный акт; в инцесте он повернут к своему собственному истоку, как бы сигнализирует и о стремлении к возвращению в лоно, и об установке на восстановление исходного синергетического единства с материнским телом и обретение тождества с женственноматеринским началом, архетипически представленным в Кибеле как Magna Mater, как Матери par excellence (в наивысшем смысле).

Здесь уместно вспомнить соображение В. В. Розанова по поводу исключительно женственного характера основателя секты скопцов Кондратия Селиванова, самокастрация которого явилась как бы средством удаления "лишней", дисгармонирующей детали для реализации женственного типа личности*.

* См.: Розанов В. В. Апокалиптические секты: хлысты и скопцы. СПб., 1911.

Таким образом, и адония, и мистерии Аттиса имеют один и тот же смысл: обретение более высоко интегрированной психики, сакрализующейся в религии через мистериальное переживание смерти-возрождения благодаря разрешению конфликтов БПМ III и переходу к переживаниям БПМ IV в качестве нового духовного рождения-обновления. Оговоримся, однако, что, как и в случае с шаманизмом, мы отнюдь не склонны к редукции всего богатства психотехнического опыта к перинатальным сюжетам. Совершенно очевиден прорыв в сферу трансперсонального и "мистического" в процессе реализации переживаний смерти-возрождения как на узловых моментах БПМ I, так и БПМ IV. Таков же смысл и малоизвестных нам мистерий Исида и Сераписа, восходящих к древнеегипетским ритуалам Исида

(Исет) и Осириса (Усира). Единственное отличие здесь в том, что архетип смерти-возрождения был перенесен в древнеегипетской религии (ввиду особой значимости для нее заупокойного ритуала и доктрины загробного существования) на физическую смерть человека и его посмертную судьбу (каждый умерший отождествлялся с Осирисом, причем предполагалось, что он разделяет и судьбу последнего, парадигматичную для каждого человека с момента его смерти). Нечто подобное произойдет позднее в христианстве, перетолковавшем психотехнический архетип смерти-возрождения в грандиозную доктрину всеобщего телесного воскресения благодаря вочеловечению Логоса, его крестной физической смерти и физическому же воскресению. Однако,

поскольку мотив воскресения мертвых отчетливо проявляется только в позднебиблейской религии (после вавилонского пленения), то не исключены и иранские, маздеистские корни последнего: в иранской религии психотехническая реальность также превратилась в основу теологической доктрины о физическом воскресении праведных.

Но здесь мы подходим к совершенно новой теме: вопросу о характере связи мистерий умирающих и воскресающих богов с процессом формирования христианской доктрины.

Определенный параллелизм между культурами умирающих и воскресающих богов и христианским догматом искупительной жертвы и воскресения Христа был замечен давно, и даже очень давно. С начала XX в. этот параллелизм стал одним из основных аргументов мифологической школы, отрицавшей историчность Иисуса. Логика этого аргумента такая: раз умирающие и воскресающие боги являются не историческими, а сугубо мифологическими персонажами, то и Христос, о котором рассказывается приблизительно то же самое, также является мифической личностью. Уязвимость этого аргумента вполне очевидна: из того факта, что, например, Александру Македонскому, Юлию Цезарю или иному знаменитому деятелю античности приписываются те же деяния, что и Гераклу, отнюдь не следует, что они не были историческими лицами. Совершенно ясно принципиальное отличие образа Учителя из Назарета от образов сопоставляемых с ним фригийских, сирийских и египетских божеств. Если последние оказываются достаточно бледными фигурами, вся реальность которых -- в их мистериальном ритуале, и мы не имеем ни малейшего представления о том, в каком веке и в каких исторических условиях жили и совершали свои деяния Аттис или Осирис (более того, это принципиально не важно для архетипических фигур -- их история есть то, что происходит всегда, а не то, что было когда-то), то вся жизнь Иисуса вписана в совершенно определенный исторический контекст, и мы прекрасно знаем, что он родился в правление императора Октавиана Августа и был распят в правление

Тиберия, когда проконсулом Иудеи был Понтий Пилат. Все евангельское повествование насыщено исторической конкретикой, совершенно излишней для мифа и мистерии. Именно эта историческая конкретность образа Иисуса, то, что он жил в истории, в историческом времени и пространстве, и явилась одним из решающих аргументов в пользу христианства, определившим в значительной степени его победу над эллинистическими мистериальными культами: Иисус был, а Аттиса не было. И все утонченные рассуждения неоплатоников об онтологическом первенстве идеи, архетипа и символа по сравнению с историческим эмпирическим фактом оставались для обыденного религиозного сознания пустопорожней болтовней и непонятными софизмами.

Тем не менее и апологеты христианства, и отцы церкви прекрасно осознавали необходимость объяснения странной близости

мифов о "языческих" богах и христианской доктрины, тем более что как враги ортодоксии в лице гностиков, так и почитатели богов-спасителей были не прочь поспекулировать на этой теме и использовать сходство жизненных обстоятельств все более популярного Иисуса и своих богов. Так, возмущенный подобными спекуляциями св. Августин рассказывает о том, как некий жрец Кибелы сказал ему: "Et ipse Pileatus christianus est" ("И даже сам Пилеат [т. е. бог во фригийской шапке] является христианином"). Одни христианские авторы склонны были видеть в этом сходстве бесовские козни, смущающие христиан, другие -- усматривать в древних мифах и мистериях своего рода "евангельское приурочивание", подготовку человечества Божественным промыслом к принятию Нового Завета. Первую точку зрения вполне отчетливо выразили св. Юстин-мученик и Тертуллиан, вторую -- св. Климент Александрийский.

"Бесы, узнав через иудейских пророков о скором пришествии Господа, поспешили изобрести басню о боге Дионисе, чтобы распространить ее среди эллинов и других народов, особенно там, где, как они знали, поверят этим пророчествам" (св. Юстин-мученик).

"Так-то подражает дьявол воскрешению Господа", -- говорит Тертуллиан о мистериях Аттиса.

"И эллинская, и варварская мудрость видит вечную истину в некоем растерзании, распятии -- не в том, о чем повествует баснословие Дионисово, а в том, коему учит богословие вечного Логоса" (св. Климент Александрийский).

Что же касается христиан-гностиков (особенно это относится к египетским офитам), то они могли прямо отождествлять Иисуса и Аттиса, Иисуса и Адониса, рассматривая галилейского проповедника в качестве исторического явления вечного парадигматического принципа, олицетворяемого древними богами мистерий: "Кто бы ты ни был, -- Крона блаженного, Деи ли великой сын, -- радуйся, Аттис таинственный! Трижды желанным Адонисом тебя называют сирийцы, богом

Осирисом -- египтяне, эллинов мудрость -- рогом небесного месяца, самофракийцы -- великим Адамом, гемонийцы -- святым Корибантом, а фригийцы -- то Папою, то богом Умершим, то Нерождающим, то зеленеющим срезанным Колосом... то юным свирельщиком Аттисом" (гимн гностиков-офитов, посвященный, очевидно, Христу; перевод Д. С. Мережковского).

Здесь уместно вспомнить и один гностический амулет, изображающий распятого бога, названного в надписи Вакхическим Орфеем или Орфеем Вакховых таинств (Orpheus Bakhikos), очевидно соотносящимся в культе гностиков с Христом. Но здесь, кстати, не исключена и бессознательная перинатальная символика, поскольку изображения распятого на кресте зародыша весьма характерны для рисунков участников психотерапевтических сеансов психологов-трансперсоналистов.

Современная наука практически полностью отказалась от мифологической теории, признав историчность Иисуса. И тем не менее остается вопрос о механизме мифологизации его образа и способе постепенного соотнесения его с архетипическими сюжетами эллинистических и древневосточных мистериальных культов.

М. Элиаде прекрасно показывает, как происходило превращение исторического персонажа в мифологический архетип под воздействием норм мифологического мышления и коллективного бессознательного. Вот средневековый французский принц-крестоносец Дьедонне де Гозон с острова Родос, через два века после смерти которого возникает легенда, превратившаяся во всеобщее убеждение и рассказывающая о победе этого рыцаря над драконом; при этом легенда воспроизводит все элементы легенды о св. Георгии Победоносце. То же самое происходит и с образами южнославянских борцов с завоевателями-турками, биографии которых со временем превращаются в мифологизированные повествования, имеющие единую структуру, причем историческая конкретика и хронология в значительной степени "вымываются" из этих преданий и реальное историческое лицо превращается в архаического мифологического Героя со всеми его атрибутами и подвигами*. В такого же архетипического бога-спасителя превращается со временем и палестинский Учитель под воздействием культурных стереотипов эллинистической (греко-римской) среды.

* Элиаде М. Космос и история. С. 59 -- 64.

Этот процесс особенно интересен тем, что он задействовал механизмы культурного перекодирования: первоначально евангельское повествование о смерти и воскресении Христа не имело никакого отношения к культам страдающих божеств и не было связано с ними ни типологически, ни тем более генетически. Оно возникло на базе позднебиблейской иудейской доктрины (возможно, иранского

происхождения) воскресения мертвых. Вообще, в евангелиях много воскресений и воскрешений: воскрешение дочери Иаира, воскрешение Лазаря, воскресение пророков и святых во время Страстей Господних и т. п. И лишь одним из них, хотя и главнейшим, оказывается воскресение самого Иисуса. Однако все это забывается в греко-римской культурной среде. Уже эллинизированные и ассимилированные иудеи диаспоры, члены первых иудео-христианских общин плохо помнят реалии своей родины и ее духовное наследие. Эллы же и римляне вообще ничего не знали об иудейском контексте христианского учения и все перетолковали посвоему. И как было не увидеть им в распятом, страдающем и воскресшем Иисусе нового Аттиса или Адониса, выгодно отличавшегося от древних богов своей безусловной историчностью. Да и крест, орудие позорной казни, ассоциировавшийся у иудеев с проклятием ("проклят всяк висящий на древе"), по сходству с египетским "крестом" жизни "анх" и другими аналогичными символами превратился не только в средство кенозиса, "уничуждения" бога-спасителя, но и в символ вечной жизни и спасения. Так в процессе этого культурного перекодирования и рождалась христианская доктрина с образом страдающего и воскресшего богочеловека-искупителя в центре.

Два человека особенно ответственны за "пуск" этого процесса -- автор Евангелия от Иоанна (св. Иоанн Богослов, согласно традиции) и св. апостол Павел. Первый из них всячески и совершенно сознательно эллинизирует иудео-христианское учение. Иисус превращается в Логос античной философии, воплощающийся во времени и пространстве. Иоанн использует эллинские образы, прямо-таки толкая человека эллинистической культуры к тому, чтобы увидеть в Иисусе нового, исторического Диониса, Иакха Дионисийских мистерий и принять его как исполнение того, о чем грезилось в мифе и мистерии. Иисус -- "хлеб, спешший с Небес" (вполне элевсинский образ), он же -- "истинная виноградная лоза".

Св. апостол Павел ставит в центр всего христианства воскресение Господа. Он утверждает, что если Иисус не воскрес, то "тщета вера наша". Апостол Павел к тому же сознательно ориентируется на неиудейскую аудиторию, стремясь сделать христианство всемирной, универсальной религией, и посему заслуживает титул "апостола язычников". Так постепенно иудейская первооснова христианства тает в эллинистических интерпретациях; и проповедник из Назарета становится страдающим за весь род людской богочеловеком, "умершим плотию, взявшим грех мира и подающим нам велию милость".

ХЛЕБ ЖИЗНИ И ВИНО ЭКСТАЗА
(ДЕМЕТРА и Дионис)

Вернемся в дохристианскую эпоху и, покинув Сирию и Фригию,

отправимся в Элладу, где в середине I тыс. до н. э. процветали Элевсинские мистерии Деметры и Керы-Персефоны, а также различные мистерии дионисийского цикла. Обычно представление об античной религии формируется на основе мифологических сюжетов Гомера и Гесиода, а также эллинистических писателей и поэтов -- Каллимаха, Аполлодора, Павсания, Феокрита и др., для которых миф уже в значительной степени скорее факт литературы, риторики и искусства, а не религии. Поэтому, как правило, игнорируется роль шаманистических корней многих образов античной религии и мифологии. Мы, конечно, отнюдь не считаем себя компетентными судить о месте и роли шаманистических представлений и форм практики в становлении древнегреческой религии, что является задачей исследователя-эллиниста. Здесь мы позволим себе, опираясь на работу М. Элиаде*, указать на наличие шаманистического элемента в античной религии и предположить, что без его учета любое описание древнегреческой религии и любой ее анализ будут неполными и фрагментарными.

* Eliade M. Shamanism. P. 387-394.

К элементам шаманизма в античной религии можно отнести и экстаз вакханалий, и идею энтузиазма как одержимости божеством, и связанную с ней практику оракулов и некромантов, а также концепцию Гадеса как подземного мира мертвых. Однако эти моменты являются универсальными, присутствующими в большинстве архаических и древних культур, а потому не специфически античными. Кроме того, вакхический экстаз структурно серьезно отличается от шаманского и приближается к экстазму рассматривавшихся выше ближневосточных культов. Вслед за Элиаде отметим также, что подлинно шаманистические элементы просматриваются в религиозной практике, связанной с культом не Диониса, а Аполлона. Это подтверждается и далеким северным, гиперборейским происхождением культа Аполлона. Интересна легенда о полете Аполлона на стреле, выпущенной из его собственного лука: в скифской религии стрела -- символ "волшебного полета", важного элемента шаманского камлания. Шаманистическим по своему характеру является и тесно связанный с Аполлоном образ Аристея Проконнезийского (сын Аполлона и нимфы Кирены, а по существу -- древнее божество, почитание которого было вытеснено культом Аполлона). Он впадал в экстатическое состояние, а Аполлон "ухватывал" его душу. Аристей мог появляться одновременно в разных удаленных друг от друга местах и сопровождал Аполлона в виде ворона, что вполне соответствует превращениям шаманистического типа.

Гермотим из Клазомены мог на многие годы покидать собственное

тело, принося из своих длительных духовных странствий мантическое знание и способность предвидеть будущее. Наконец, враги сожгли бесчувственное тело Гермотима, и его душа более не вернулась (см. "Естественную историю" Плиния, VII 174).

Эпименид Критский долгое время спал в пещере Зевса на горе Ида (как помнит читатель, Ида -- гора в Малой Азии, тесно связанная с культом Кибелы, а если учесть, что само имя Кибелы означает "пещера", что имеет вполне определенный ктеистический смысл, то этот образ покажется вдвойне интересным в контексте перинатальной тематики мифов о Кибеле и Аттисе). Из этой пещеры он вышел знатоком "энтузиастической мудрости", то есть психотехнической практики. Затем он много странствовал, неся с собой науку врачевания, предсказывал будущее как "экстатический мудрец", открывал скрытый смысл прошлых событий и как катарсический жрец заклинал демонические злодеяния, вызванные дурными поступками прошлого. Во всех этих способностях и деяниях Эпименид выступает персонажем шаманистического типа.

У северных народов греческого культурного круга (фракийцы, геты) также просматриваются элементы шаманистической религиозности. Страбон рассказывает о гетских капнобатах, служителях, входивших в экстатическое состояние. Слово "капнобат" может, согласно Элиаде, быть интерпретировано как "ходящие в воскурении", что, вполне вероятно, намекает на употребление ими наркотических курений для вхождения в экстатическое состояние, как то имело место и у фракийцев, и у скифов. Капнобатами были, видимо, гетские танцоры и колдуны, входившие в транс указанным выше способом.

Но особенно интересен для нас миф об Орфее, являющийся своего рода квинтэссенцией шаманистического элемента в древнегреческой религии. Самый важный шаманистический момент здесь, конечно, его спуск в Гадес с целью возвращения души его жены Эвридики, вполне вписывающийся в практику шамана. По крайней мере, один вариант мифа об Орфее не упоминает о его неудаче в конце этого деяния. Но Орфей имеет и другие черты великого шамана: он наделен даром врачевания,

любит музыку и чарует ею зверей, владеет волшебством и обладает даром предсказаний. Даже его функции культурного героя находятся в полной гармонии с шаманским предназначением. Разве шаманизм не рассматривает первого шамана как посланника верховного божества, имевшего своей целью избавление людей от бед и их "окультуривание"? И еще одна деталь мифа об Орфее отчетливо шаманистическая. После того как за пренебрежение культом Диониса он подвергается растерзанию менадами, обуянными экстазом вакханками, его голова плывет на остров Лесбос, распевая песни (видимо, сакрального характера). Впоследствии ее еще долго, сообщает миф, использовали для прорицаний. Любопытно, что и сейчас черепа умерших юкагирских

шаманов используются для предсказаний.

Что касается позднего мистического орфизма, то он почти лишен шаманистических элементов, если не считать золотых табличек орфико-пифагорейского происхождения, обнаруженных в некоторых захоронениях. Эти таблички являются своего рода Книгой Мертвых, поскольку нанесенные на них тексты содержат описание правильного пути в потусторонний мир. Чтение этих текстов у смертного одра, по существу, заменяет шамана-психопомпа. Аналогичные тексты были хорошо известны древним египтянам и тибетцам. Попутно отметим, что функции психопомпа в эллинской религии принадлежали Гермесу, крылышки на сандалиях которого связаны с символизмом птицы-души и идеей возрождения-апофеоза.

В связи с греческой темой нисхождения в царство мертвых следует упомянуть не только Орфея и Одиссея, но и Эра Памфилянина, сына Армения, о сие которого повествует Платон в своем "Государстве". "Убитый" в бою, Эр на двенадцатый день оживает и рассказывает о виденном им в загробном мире. В этом рассказе достаточно отчетливо высказывается идея метапсихоза, переселения душ. Сколь бы ни был сон Эра философичным, его каталептическое состояние вполне аналогично шаманскому, во время которого шаман и совершает свои "волшебные путешествия" и "полеты". Эр, в частности, созерцает ось мира ("веретено необходимости") и судьбы людей, обусловленные звездными влияниями. Сколь бы ни отличалась философская символика видения Эра от шаманских видений, сама идея о том, что только психотехнический (экстатический) опыт дает человеку целостное знание о мире и о себе самом, остается неизменной. И это еще раз свидетельствует о первичности религиозного опыта как стержня, сущностного ядра любой религии.

Прежде чем мы обратимся к мистериям, следует сказать несколько слов о мифах, выражающих суть мистериального ритуала и мистериальных культов Диониса, Деметры и Персефоны.

Дионис -- божество не эллинского, а восточного, лигийско-фригийского происхождения, пришедшее в Грецию через Фракию. Малоазийское происхождение указывает на возможную генетическую связь культа Диониса с культом Аттиса. Хотя имя Диониса встречается в критских текстах линейного письма "В" уже в XIV в. до н. э., в Греции Дионис утверждается только в VIII -- VII вв. до н. э., а в гомеровских текстах упоминается только один раз. Культ Диониса оказался в резком противостоянии с культом Аполлона, о чем свидетельствует и упоминавшийся выше миф об Орфее, растерзанном вакханками, служительницами Вакха-Диониса. Оппозиция "дионисийское -- аполлоническое" благодаря философии Ф. Ницше дожила до наших дней и сыграла важную роль в европейской культуре XIX -- XX вв. Тем не менее в самой Греции период острого конфликта дионисийского -- аполлонического сменился их синтезом, что подтверждает одна из

версий орфического мифа: Дионис наказывает менад за их расправу над Орфеем. Образ Диониса в середине I тыс. до н. э. интегрируется не только в Элевсинские мистерии богини Деметры, где его в ипостаси Иакха обозначает символ обновления, срезанный колос, демонстрируемый мистами в конце священнодействия, но и в ритуалы Дельфийского святилища, центра культа Аполлона.

Мифологический цикл Диониса весьма сложен хотя бы потому, что последний выступает в мифах под разными именами; точнее, античная религия признавала несколько ипостасей или несколько теофаний, богоявлений, Диониса. В некоторых из них он выступает как существо чисто божественное, иногда даже с зооморфными чертами (быкоголовый Дионис-Загрей), в других -- как человек или, точнее, богочеловек, явившийся на землю благодаря рождению от смертной женщины (Семелы). С образом Диониса-Загрея связана и ипостась Диониса-Иакха, сына-супруга Деметры (иногда Персефоны), одного из ведущих персонажей Элевсинских мистерий.

Теперь очень кратко изложим некоторые основные сюжеты мифологии Диониса с учетом их роли в мистериальных ритуалах Древней Греции.

Дионис-Загрей (Зверолов) родился от кровосмесительной связи Зевса со своей дочерью Персефоной, в свою очередь рожденной от инцеста; в этом варианте мифа Зевс превратился в крылатого змея и тайно вполз в пещеру, где находилась Персефона, и сошелся с ней. В результате у Керы (другое имя Персефоны) родилось рогатое или быкоголовое дитя, Дионис-Загрей.

Вообще, для дионисийского мистериального цикла мифов чрезвычайно характерен инцестуальный мотив, названный Мережковским "лестницей кровосмешений": сочетание Зевса с матерью Деметрой, потом его же -- с дочерью Персефоной, потом -- Загрея с Персефоной, в результате чего рождаются Иакх-Дионис и Кора-Персефона и, наконец, наиболее тайное -- Иакха с Корой, имя плода которого составляет мистериальную тайну. Этот мотив объясняется так же, как и в случае с Аттисом: отрицание процесса рождения, остановка вечно вращающегося колеса Иксиона, колеса рождений-смертей-рождений. Поскольку рождение и смерть в перинатальном переживании БПМ III образуют тождество, мотив кровосмешения как поворота вспять процесса рождения оказывается тесно связанным с сущностью Дионисова культа как культа преодоления смерти через воскресение растерзанного бога.

Зевс, увидев сына, сразу же чрезвычайно полюбил его, дал ему свое оружие, свои атрибуты громовержца и посадил его справа от себя на престоле: "Зевс царит над всеми, а Вакх царит и над Зевсом" (орфический стих в передаче неоплатоника Прокла). А знаменитый римский критик христианства Цельс увидел в этом рогатом дитяте Загрее апокалиптического Агнца, но обратил все в шутку и издевку над христианами.

Супруга Зевса ревнивая Гера задумала погубить младенца, и когда Зевс однажды отлучился с Олимпа, она подговорила Титанов напасть на Загрея и растерзать младенца.

Титаны, чтоб не испугать божественного младенца своими черными хтоническими лицами, натирают их мелом и лезут на Олимп. Загрей играет разными игрушками, берет в руки зеркало и смотрится в него. Зачарованный своим отражением, он теряет бдительность, и Титаны хватают его. Загрей превращается в бабочку, змею, птицу, коня, волну, льва, мышку, звезду, тучу, гору, былинку и ускользает от Титанов, которые безуспешно ловят его. Но вот цикл превращений закончен, и Загрей снова становится рогатым младенцем. Титаны хватают бога, терзают, разрубают его, пьют его кровь, жарят, варят и пожирают его плоть, за исключением сердца. Это еще трепещущее сердце отнимает у Титанов Афина и отдает его Зевсу. Зевс испепеляет Титанов молнией, и из их праха появляются люди, сочетающие в себе два начала -- благое дионисийское (поскольку Титаны "причастились" плоти бога) и злое титаническое. Сердце же Загрея Деметра облекла новой плотью Вакха-человека.

По другой версии мифа, сами Титаны передали растерзанное сердце Загрея Аполлону для воскрешения (вот он, синтез!), и тот до дня его восстания из мертвых положил тело Загрея в гробе-ковчеге у Дельфийского треножника.

По третьей версии, сердце Загрея Зевс проглотил или же истолок его и, смешав с амброзией, напоил этим напитком Семелу, "земную Деметру", от которой после ее соития с Зевсом и родился Дионис-человек.

По Геродоту, Дионис-богочеловек родился от Семелы в 1544 г. до н. э. Диодор полагал, опираясь на теорию Евгемера (считавшего, что боги -- это обожествленные герои), что было три Диониса, обожествленных после смерти. Согласно мифу, Семела, фиванская царевна, дочь Кадма и Гармонии, будучи возлюбленной Зевса, пожелала однажды увидеть его во всей его божественной славе. Она, однако, не выдержала светозарного сияния Зевса и была испепелена им. Зевс взял младенца, которого Семела имела во чреве, и зашил его в свое бедро (вспомним бедро Адониса, заменяющее, как мы показали, пах, генитальную сферу; по всей видимости, бедро Зевса -- знак божественной андрогинности, указание на женское лоно в мужской природе бога), где и выносил младенца до положенного срока. Рискую быть обвиненными в буквальном истолковании мифа, предположим здесь тем не менее еще один перинатальный симптом: воспоминание об опыте "плохой матки", то есть о перерыве в нормальном протекании беременности (например, из-за инфекции), болезненно переживаемом плодом.

Позднее Дионис проходит по всей земле во главе войска вакханок. Их оружие -- тирсы (вакхические жезлы), увитые плющом и

притупленные на концах сосновыми шишками. Дионис всюду устанавливает мир и прекращает войны. До этого Дионис страдал от безумия, вселенного в него Герой. От этого безумия он был исцелен только во Фригии Великой Матерью Кибелой-Реей, которая и приобщила его к своим оргиастическим мистериям (еще одно интересное подтверждение связи культов Аттиса и Диониса; с другой стороны, из данного сообщения можно сделать вывод об отражении в мифе осознания древними психотерапевтической функции мистерий). Далее, по сообщению Аполлодора (III 5), Дионис через Фракию отправляется в Индию, откуда он возвращается в Грецию, в Фивы. На острове Наксос Дионис встретил покинутую Тесеем Ариадну, отвез ее на остров Лемнос и там вступил с ней в брак.

Всюду, где ступала нога Диониса, он утверждал свой культ, обучал людей виноградарству и виноделию. Отсюда и один из эпитетов Диониса -- Лиэй-Освободитель: благодаря вакхическому опьянению человек освобождается от мирских забот, спасается от бремени обыденности и рутины повседневного существования*.

* Мифы народов мира. Т. 1. С. 380 -- 381; см. также: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 142 -- 182.

После нашего по необходимости фрагментарного пересказа мифов дионисийского цикла перейдем к рассмотрению мистерий и ритуалов этого бога.

Прежде всего отметим, что в своих различных явлениях (не только как Загрея, но, по некоторым версиям, и как богочеловека) он подвергается растерзанию и затем воскресает -- то есть Дионис оказывается таким же умирающим и воскресающим богом, как Таммуз, Аттис, Адонис и Осирис. Особенностью ритуалов в честь Диониса являются оргиастические празднества, так называемые вакханалии.

Одна из мистерий в честь Диониса совершалась в Дельфах. Раз в три года в ноябре (месяц, отнюдь не подходящий для культа плодородия, каковым культ Диониса является лишь частично, в своем, если так можно выразиться, эзотерическом аспекте) пять святых и чистых дельфийских жрецов, как о том повествует Плутарх, отправляли над гробом Диониса ритуал воскрешения бога: соединяли его разрозненные члены, видимо вылепленные из воска или выточенные из дерева, а вакханки-фиады колыбельной песней "будили спящего". В это время тысячи вакханок со всей Греции иступленно плясали вокруг дельфийского святилища, ликуя по случаю воскресения бога. Интересен один момент этого священнодействия, имеющий отчетливо перинатальный смысл: воскресение Диониса прямо отождествляется с его рождением, и в то время, когда жрецы соединяют части тела растерзанного бога, вакханки поют колыбельную песню богу новорожденному. Кроме того,

гроб Диониса в Дельфах выступает как *omphalos*, "пуп земли" и центр мироздания.

Ранней весной (февраль -- март) Дионисийские мистерии (антестерии) совершались в Афинах. В этот день верховная жрица Афин -- "царица" (басилина) и четырнадцать младших жриц -- "стариц" (герэр) входили в святой святого храма, где в четырнадцати корзинах хранилось четырнадцать (по одному в каждой) членов растерзанного бога (интересно, что в египетской мифе также говорится о раздроблении тела Осириса на четырнадцать частей). Жрицы ставили себе на голову корзины с частями тела растерзанного Диониса и, подходя к четырнадцати жертвенникам, повторяли вслед за жрецом-иерокоериксом (священноглашатаем) слова молитвословия. Каждая жрица доставала из корзинки несомую ею часть тела бога, умащала ее благовониями, окуривала фимиамом и закалывала приготовленную заранее жертву (животное) перед алтарем. Потом все части тела Диониса отдавали верховной жрице, которая соединяла их воедино. Это еще "бездыханное" тело она уносила в сокровеннейшую часть храма, где и "воскрешала" убиенного бога, который после "воскресения" являл себя на торжественном шествии, направлявшемся в Буколион, "стойло жертвенного быка", где "царица" проводила с воскресшим Дионисом ночь, чтобы зачать от него в мистическом соитии.

Если ритуалы смерти-воскресения Диониса (по крайней мере, антестерии) совершались относительно спокойно, то другие дионисийские празднества, напротив, имели чрезвычайно бурный, оргиастический и кровавый характер. Все они предполагали наличие "энтузиазма" (то есть обуянности, одержимости богом), сравниваемого древними авторами (например, Элианом) с ранящим жалом овода. Как правило (хотя и не всегда), в этих буйных оргиях участвовали преимущественно женщины, менады или вакханки. Подобные ритуалы отправляли во всем эллинском мире -- от северных лесов горной Фракии, где культ Диониса всегда был популярен, до южноиталийской Великой Греции.

Женщины устремлялись на эту оргию-радение внезапно, как будто услышав далекий зов невидимого Возлюбленного, некоего Девьего бога, подобного персонажу загадочной пьесы Велимира Хлебникова. "Нам сказали, что ты не бог, а мы не верим, а мы не верим", -- восклицают менады Девьего бога. "На гору, на гору! Эван-эвоэ, эван-эвоэ", -- в экстазе и беспмятстве восклицают девы Диониса. В этих лесах и горах, на лоне дикой природы в экстатических безумных плясках им "является" их бог-освободитель.

Античные авторы, описывавшие "радения" вакханок (Еврипид, Нонн), сообщают, что менады бегали повсюду с развевающимися по ветру волосами, и белая пена стекала с их губ на желто-шафранные хитоны. Иные исторгали пронзительные звуки из флейт, били в бубны, распевали песни под дикие мелодии, звали своего бога:

Каков бы ни был образ твой, явись --
Явись огненноокиим львом,
Стоглавым змеем или горным туром, --
О бог, о зверь, о тайна тайн, -- явись!

(Еврипид. "Вакханки".

Пер. Д. С. Мережковского)

И они видят как бы призрак бога, который то является им (эпифания), то исчезает (афанизмия).

Одно из имен Диониса -- "человекотерзатель". С ним связана сумеречная и даже ужасная сторона дионисийского экстаза.

Для понимания ее имеет смысл рассказать еще один миф. Когда Дионис после своих скитаний возвращается в родные беотийские Фивы, царь Пентей не узнает странника, отвергает вакхические таинства и велит схватить бога и заточить его в дворцовую темницу. Но цепи спадают с Диониса, дворец сгорает дотла. Дионис насылает на Пентея безумие и внушает ему желание подсмотреть за тайнами вакханок фиад. Царя наряжают в женскую вакхическую одежду, и он прячется в ветвях сосны. Дионис же натравливает на него вакханок как на дикого зверя, и мать Пентея, царица Агава, приняв сына за горного льва, убивает его, терзает, отрубает его голову и втыкает на тирс, с которым пляшет и поет экстатические гимны. Только в городе, придя в себя, она понимает, что сделала. Так исступление, по слову Еврипида, кончается надгробным рыданием. И историй о растерзании вакханками животных, в основном быков, достаточно много в античных источниках. Это кровавый экстаз, экстаз растерзаний и опьянений убийством.

Интересно, что в Коринфе поклонялись двум изображениям Диониса, выточенным из дерева той сосны, под которой, согласно мифу, был растерзан Пентей. Видимо, коринфяне считали Пентея (Скорбного) одной из ипостасей самого Диониса. В такой интерпретации миф повествует о растерзании богом самого себя и о страданиях бога, терзаемого самим собой.

Мы не будем подробно интерпретировать ни этот миф, ни исступление вакхического экстаза, поскольку вся интерпретирующая гипотеза уже была подробно изложена нами выше, в связи с мистериями Аттиса и Адониса. Нетрудно увидеть здесь все тот же "вулканический" экстаз, который С. Гроф не случайно называет и дионисийским, ибо именно вакхический экстаз является наиболее ярким и классическим образцом этого типа переживаний. О том, что он базируется на синдроме впечатлений базовой перинатальной матрицы (БПМ III), можно легко догадаться. Вместе с тем этот тип экстаза не находит катарсического разрешения в вакхических радениях и не переходит в переживание "океанического" расширения сознания (БПМ I) или возрождения-воскресения (БПМ IV). Это разрешение осуществляется

только в высших мистериях классической древности -- Самофракийских и особенно Элевсинских таинствах, к рассмотрению которых мы теперь и обратимся.

Самофракия представляет собой небольшой скалистый остров в Эгейском море, издавна связанный с мистериями, о содержании которых мы, правда, знаем чрезвычайно мало.

Здесь почитаются так называемые кабиры, "великие боги", отождествляемые с куретами и корибантами. Этот культ весьма темного происхождения. По некоторым мифам, кабиры (их три или иногда семь) -- божества хтонического характера, дети Гефеста и нимфы Кабиры, дочери Протея. Они наделены великой мудростью и присутствовали при рождении Зевса, входя в свиту Великой Матери Реи. Куретов также связывают с культурами Реи-Кибелы и Зевса Критского. По мифу, они заглушали плач новорожденного Зевса ударами копий о щиты, экстатическими криками и плясками (Диодор V 70, 1; Страбон X 3, 7). Их связывают и с культом Диониса, которого они воспитывали все в той же Фригии, родине культов Кибелы и Аттиса. В поздней античности их культ сблизился с культом Афины, она даже титуловалась вождем куретов. Что касается корибантов, то это уже прямые спутники Кибелы (даже само слово негреческого происхождения). Позднее корибантами неправильно называли галлов -- жрецов Кибелы. В греческом языке появился глагол "корибантствовать" -- "юродствовать", "приходить в исступление", "терять самоконтроль". Именно это слово употребил Сократ, характеризуя Элевсинские мистерии и отказываясь от посвящения в них. Мистериальные культы кабиров -- куретов -- корибантов оказались в исторической перспективе связаны как с дионисийскими, так и с орфическими культурами и формами религиозной практики, что вполне отразилось и в Самофракийских таинствах.

Об этих мистериях мы знаем очень немного, в основном то, что сообщают христианские авторы -- Фирмик Матери и Климент Александрийский. Тональность этих сообщений весьма близка тональности рассказов тех же авторов и о других таинствах эллинистического мира.

Фирмик Матери пишет, что в мистериях кабиров (корибантов) превозносится братоубийство, поскольку один из трех братьев-корибантов был убит двумя другими (и для сокрытия преступления похоронен ими у подножия Олимпа). Этот убитый и есть тот Кабир, которому поклонялись фессалоникийцы, воздевая кровавые руки к окровавленному.

Климент Александрийский как большой знаток мистерий, во многие из которых он был посвящен в молодости, более многословен. Он повествует, что корибантов было три брата. Двое из них убили третьего, увенчали его царским венцом, облекли в пурпур и перенесли для похорон к подножию Олимпа. В том случае, когда корибантов называют кабирами, имеет место другой тип мистерий. В этом варианте

два брата оскопляют третьего, помещают его "стыд" в корзинку и отвозят в Тиррению, уча тирренцев поклоняться "стыду" в корзинке. Климент отмечает, что тут оскопленный Кабир считается Дионисом, отождествляемым многими с Аттисом.

Известно также, что в орфической традиции три кабира носили любопытные аллитерирующие имена: Аксиер, Аксиокерса, Аксиокерс. Эти имена как бы отражают друг друга, обнаруживая единство трех братьев, три их лика -- три проявления этого единства. Существовало и истолкование, согласно которому Аксиер -- это Дий (одна из ипостасей Зевса), Аксиокерса -- Персефона, а Аксиокерс -- Дионис. Или: Аксиер -- Деметра, Аксиокерса -- Персефона, Аксиокерс -- Аид-Дионис. То есть в первом случае -- отец, дочь и сын, а во втором -- мать, дочь, сын (и супруг дочери). Появление в орфическом истолковании имен Деметры, Персефоны и Аида, отождествляемого здесь с Дионисом, указывает на связь Самофракийских мистерий с Элевсинскими, которые и будут для нас ключом к первым.

"Жизнь опостылела бы эллинам, если бы запретили им эти святейшие таинства, объединяющие род человеческий", -- писал в середине IV в. н. э. римский проконсул Эллады Претекстат в своем письме христианскому императору Валентиниану I, издавшему указ, запрещающий все ночные, в том числе и Элевсинские, мистерии.

Очень мало знаем мы и об этих мистериях, поскольку смертная казнь грозила тем, кто рискнул бы раскрыть тайну свершавшегося в Элевсисе, городке в Аттике, близ Афин. Уже за вход в перибол -- священную ограду святыни -- полагалась смерть. Под страхом смерти бежал из Афин Алкивиад. Эсхил также едва не был казнен за намеки на Элевсинские откровения в его трагедии "Прометей прикованный". Даже рабов, возводивших храмовые строения, посвящали в таинства для предотвращения разглашения тайны. Тит Ливий рассказывает, как двух акарнейских юношей, по ошибке зашедших за ограду, предали казни. Один из мистов был привлечен к суду только за то, что на вопрос собеседника о сходстве виденного им во сне с совершаемым в таинствах, он молчаливо кивнул. Но тем не менее кое-что все-таки просачивалось, да и христианские авторы тоже кое о чем поведали.

Счастлив тот, кто это видел,
перед тем, как в могилу сойти:
жизни познал он конец,
познал и начало ее, богоданное, --

так об Элевсинских мистериях сказал поэт Пиндар (перевод Д. С. Мережковского), а Цицерон в своем сочинении "О природе богов" заметил:

Не буду уж говорить о священном

и высокочтимом Элевсине.
Где в мистерии посвящаются
самые отдаленные племена...
Обойду молчанием также Самофракию и тех,
которые на Лемносе
Ночью, в густых лесах, тайно сходятся на поклонение.

Объяснение этих таинств, рациональное рассмотрение их дает более для познания природы вещей, чем природы богов" (I.I 19)*.

* Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 98.

Элевсинские мистерии включали в себя три основные части: "сказанное", "сделанное", "явленное", из которых последняя -- важнейшая. Именно она предполагала мистериальное глубинное катарсическое переживание, личный религиозный опыт, на что намекает Аристотель, говоривший, что посвящаемые должны не узнавать что-либо, а испытывать, переживать.

Судя по раскопкам, главная часть Элевсинского храма представляла собой полукруглый античный театр с местами для трех тысяч зрителей. Здесь-то и разыгрывалась священная драма богини Деметры, ее дочери Персефоны-Коры и Диониса-Иакха.

В основе мифологического сюжета, образующего как бы внешнюю сторону таинств, лежит история дочери Деметры, богини не только земли, почвы, но и умерших (в Греции покойники именовались деметриями), по имени Персефона. Ее, играющую на весеннем цветущем лугу, похищает Плутон-Аидоней, бог подземного царства мрака. Страдающая Деметра, подобно египетской Исиде, обходит в слезах всю землю в поисках дочери. Только в Элевсисе она немного задерживается, отдыхая в царском дворце, но потом возобновляет свои скитания. Наконец она спускается в подземное царство мертвых и уводит оттуда Персефону.

Но коварный Плутон дает Коре зернышко граната. Теперь богиня уже не может забыть о подземном царстве и вынуждена на одну треть года возвращаться в царство Аидоней.

Здесь заставляют обратить на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, семантика гранатового зернышка. Всюду, от Греции до Китая, гранат -- символ плодородия и деторождения. И именно этот символ используется в мифе для возвращения Персефоны-Коры в царство мертвых. Жизнь таит в себе смерть, рождение неразрывно связано с умиранием. Во-вторых, совершенно очевидна

корреляция мифа о Деметре -- Персефоне с мифом об Адонисе, который также вынужден проводить треть года в мире мертвых, но не у Плутона,

а... у самой Персефоны. Думается, не будет ошибкой предположить, что этот факт просто сигнализирует о том, что функционально Персефона и Адонис тождественны и взаимозаменяемы. А раз это так, то ничто не может помешать нам видеть и в мифе и ритуале Персефоны содержание, аналогичное мифу и ритуалу Адониса.

Все рассказанное выше является содержанием общеизвестного мифа, который разыгрывался в Элевсинских мистериях, но к которому последние никоим образом не могут сводиться. Прежде всего, обращает на себя внимание фигура Диониса, внезапно появляющаяся в самой сокровенной части мистерии. При чем тут Вакх? И почему именно его явление в ипостаси Иакха разрешает все перипетии божественной драмы? Разве не символ грядущего Иакха -- срезанный колос ("Жених", "Свет Новый") демонстрирует иерофант мистам в конце мистерии как высшую и сокровеннейшую теофанию? И что все это значит?

Конечно, достоверного материала, достаточного для окончательной интерпретации этих мистерияльных символов, мы лишены. Но ничто не может помешать нам предположить, что Дионис-Иакх -- последний освободитель (Лизэй, Либер) Персефоны, дающий воскресение к новой жизни, подобно тому как он сам воскрес к ней из своего растерзания, и разрывающий порочный круг ее смертей-воскресений-смертей. Теперь Персефона-Кора воскресла (воскреснет) навсегда, смерть уничтожена (уничтожится) окончательно.

И разумеется, все участники сентябрьских мистерий Элевсиса переживали в процессе посвящения смерть, воскресение, вновь прерываемое смертью, и наконец окончательное воскресение и обновление. Конечно, не у всех эти переживания были одинаково интенсивны, ибо, как сказано (хотя и по другому поводу): "Тирсонцев много, а истинных вакхантов мало". Но и на жизнь таких людей сама обстановка мистерий безусловно производила сильнейшее и незыбваемое впечатление.

Теперь же попробуем самым приблизительным образом воссоздать содержание и ход мистерий.

По-видимому, мистерии начинались идиллией, изображавшей жизнь Персефоны на лоне цветущей первозданной природы, и первая их часть завершалась появлением Плутона и умыканием Персефоны в царство мертвых. Это -- смерть богини, ее погружение в лоно земли, тождественное материнскому лону Деметры (вспомним, мертвые -- деметрии).

Вторая часть мистерий -- скорбь Деметры, переживание смерти. Нищей странницей обходит богиня всю землю в поисках исчезнувшей дочери. Нарастание чувства отчаяния и предощущение конца, краха.

Затем, видимо, в храме-театре оставались лишь лицезрители (участники мистерий, прошедшие полное посвящение), переживавшие сошествие Деметры в подземный мир, ее умирание вслед за дочерью. Это очень важная часть мистерии: как отметил Плутарх, "посвящаться"

значит "умирать" (имеется в виду созвучие, а может быть, и родственность соответствующих греческих слов teleutan -- teleuthai). Это этап интенсивного переживания гибели, безысходности, погружения в пучину небытия. Выше мы уже упоминали орфические таблички с топографией подземного мира, текстами-психопомпами, где есть, в частности, интересный мотив возрождения к новой жизни через утоление жажды от мертвых вод подземных источников и водоемов -- Озера Памяти (Петилийская табличка). Апофеоз смерти -- начало возрождения. По-видимому, в это же время мисты вкушали кикеон, пищу новорожденных младенцев, -- смесь молока и меда. Любопытно, что христианские авторы св. Иероним и Тертуллиан сообщают о вкушении такой же пищи первыми христианами после крещения. А если мы вспомним, что крещение с его символикой смерти греховного (погружение в воду) и нового, духовного рождения есть то же посвящение, то это параллельное употребление кикеона, пищи младенцев, станет нам совершенно понятным.

...В святилище гасили все огни, и храм погружался в непроглядный мрак. И вдруг здесь и там начинают загораться огни факелов -- свет возрождения, терзающие фотизмы, светлые блики, видимые рождающимся младенцем перед окончательным выходом из материнского чрева, переходом от страданий родов к рождению и релаксации. Все ярче разгораются факелы, и вот уже весь храм сияет. "Светлее солнца Элевсинские ночи сияют", -- говорили древние. Чувство тоски и муки сменяется облегчением и катарсисом, духовным обновлением и очищением. Восстала из мертвых Кора-Персефона! В это время иерофант раскрывает двери святая святых -- анактора и показывает на мгновение его святыни -- пни, облеченные в украшенные драгоценностями богатые одежды. Иерофант из древнего рода Евмолпидов восходит на помост и высоко поднимает в руке срезанный колос, "Свет Великий", символ окончательно побеждающего смерть Диониса-Вакха. "Радуйся, Жених, Свет Новый, радуйся!" -- ликуют мисты и благоговейно поклоняются Колосу.

На еще один момент Элевсинских таинств следует обратить внимание. Как единодушно утверждают христианские авторы (Тертуллиан, св. Климент Александрийский, св. Григорий Богослов, св. Григорий Назианзин), во мраке, предшествовавшем явлению Колоса, участники мистерий со словами "вынул -- вложил" передавали друг другу хранившиеся в двух корзинах священные изображения мужского и женского половых органов, фаллоса и ктеиса, что происходило в благоговейном молчании и с чувством приобщения к великой

сакральности. Нелишне отметить, что вообще к фаллическим ритуалам античности (афинские антестерии Диониса и др.) допускались только целомудренные девы. В то же время иерофант, испивший снимавшее "профанное" половое влечение зелье, уединялся в глубинах храма со

жрицей для иерогамии, священного брака, то ли во имя зачатия и рождения победителя смерти Диониса-Иакха, то ли чтобы подчеркнуть характер мистерий как таинств смерти-возрождения (своеобразная редупликация, удвоение священнодействия).

А за внутренней оградой мисты низшего посвящения совершали аналогичное таинство иерогамии -- таинство "глиняных кружек" (племохоев), как на это намекает Еврипид в сохранившихся стихах "Перифоя". Заступом рыли яму (могила = материнская утроба) и в нее со словами "лей-зачинай" лили воду, семя иерогамии, воду обновления. Д. С. Мережковский справедливо указывает, что здесь не может быть и речи об обрядах плодородия: в сентябре, когда совершались таинства, урожай был уже давно собран. Ритуал, соответственно, предполагал не жатву колосьев, а жатву воскресения, колоса, выходящего из земли и символизирующего мертвого, встающего из гроба (ср. Новый Завет: если семя в земле не умрет, то и не сможет умножиться и принести плод).

И только после этого загорался свет, и затем иерофант являл Жениха Персефоны -- Диониса-Иакха, срезанный колос ("Сильного родила Владычица, Сильная Сильного", -- еще во мраке возглашал иерофант из подземной глубины святилища)...

Итак, Элевсинские мистерии представляют собой еще одну (и видимо, наиболее развитую и разработанную) форму ритуального переживания драмы смерти-возрождения, заданной переходом от впечатлений БПМ III к БПМ IV с катарсическим результатом. И как знать, не объясняется ли в какой-то степени безмятежная чистота античного (и прежде всего афинского) искусства тем, что его творцами, как правило, выступали люди, обретшие очищение от призраков бессознательного, демонов, взлелеянных сном подсознания, посредством психотерапии (душецеления) Элевсинских мистерий? И с другой стороны, не символична ли фигура Сократа, отца всей европейской философии, столь долго пренебрегавшего бессознательным и подсознательным, Сократа, отказавшегося посвятиться в Элевсинские таинства, в которых люди "грезят наяву" и "корибантствуют"?

В целом перинатальная символика Элевсинских таинств выражена весьма отчетливо. Особенно хотелось бы обратить внимание читателя на одну деталь: здесь есть даже аналог оскопления Аттиса как образа отвержения мучительного процесса родов и, соответственно, умирания -- мисты поклоняются отделенным гениталиям бога и богини, а иерофант принимает подавляющее либидо снадобье. Более того, наша интерпретация мистерий смерти-возрождения как разрешения перинатальных комплексов подтверждается еще одним обстоятельством: американские ученые Р. Г. Уоссон, А. Хофманн и К. Рак в своей обстоятельной монографии "Дорога в Элевсис: раскрытие тайны мистерий"* доказывают, что в Элевсинских мистериях применялся препарат спорыньи*2, содержащий, как указывает С. Гроф*3,

ингредиенты, близкие по химическому составу к ЛСД-25 и, следовательно, обладавшие способностью открывать слои бессознательного, воспроизводя перинатальные переживания БПМ III -- БПМ IV, направленно использовавшиеся в мистериях для разрешения комплексов и достижения катарсического обновления.

* Wasson R. G., Hofmann A., Ruck C. A. P. *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*. New York, 1978.

*2 Спорынья -- растительный паразит злаков (ср. символику Деметры), "маточные рожки". Содержит сильно ядовитое вещество, иногда употребляющееся в медицине. В течение веков спорынья использовалась в народной медицине как средство для искусственного прерывания беременности, что часто приводило к летальному исходу. О возможности использования галлюциногенных грибов (энтеогенов) в Элевсинских мистериях см.: Wasson R. G. *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven, 1986; Маккена Г. *Пища богов: Поиск первоначального древа познания*. М., 1995. С. 175 -- 182.

*3 Гроф С. *За пределами мозга*. С. 469.

А то, что в мистериях действительно видели, переживали нечто, а не просто совершали обрядовые действия, нам известно из первых рук. Неоплатоник Прокл, "иерей всех богов", утонченный философ и посвященный мист таинств Востока и Запада, прямо говорит, что в Элевсинских мистериях их участникам являются видения (*phasmata*) несказанных образов. Есть и другие свидетельства того же типа (например, Филона Александрийского о вакхических таинствах).

Плутарх, утешая свою жену, тоскующую по умершей дочери, напоминает ей о чем-то увиденном и пережитом ими в Дельфийских мистериях (видимо, близких Элевсинским мистериям смерти и воскресения Диониса), и та успокаивается. Вряд ли бы успокоение было возможным, если бы речь шла об обрядах плодородия и аграрно-растительного цикла. Тайна Элевсиса, таким образом, -- это тайна психотехнического переживания смерти-возрождения, очищающего и интегрирующего психику миста.

Отсюда уже не очень сложно истолковать (гипотетически, конечно) и Самофракийские мистерии кабиров.

В Самофракийских таинствах совершенно отчетливо угадывается та же мистерия смерти-возрождения, что и в Элевсинских ритуалах. Убиение одного брата другими содержит не только мотив смерти божественного архетипа, но и имплицитно -- мотив кровосмешения, эвфемистически замененный братоубийством. В одном из вариантов мистерияльного мифа прямо присутствует тема оскотления. Другими словами, здесь господствует та же тематика переживаний БПМ III (по С. Грофу) со всеми ее основными атрибутами. Хотя сами самофракийские

мифы (точнее, известные нам их фрагменты) ничего не сообщают о воскресении убитого, совершенно очевидно, что мистерия включала этот мотив (в пользу чего косвенно говорит и отождествление убитого кабира с Аттисом), ибо в противном случае в структуре мистерии не было бы ключевого разрешающего элемента. Постоянно присутствующее у античных и христианских авторов соотнесение Самофракийских и Элевсинских таинств также подкрепляет этот тезис.

Следует еще упомянуть об орфическо-пифагорейской традиции. И орфики, и пифагорейцы верили в переселение душ и возможность обретения окончательного спасения и богоподобного статуса благодаря очистительным ритуалам, целомудрию, вегетарианству, практике созерцания и участию в религиозных таинствах. Пифагорейские общины в Великой Греции (Элея, Южная Италия), по существу, представляли собой первые монашеские общины в европейской (как минимум) части Средиземноморского бассейна.

Попутно отметим, что расцвет мистериальных культов как в Греции, так и на Ближнем Востоке начинается в середине I тыс. до н. э., то есть совпадает с ясперсовским осевым временем. И действительно, в мистериальных культах присутствует как тенденция к личному спасению, так и к обретению личного, сугубо индивидуального религиозного опыта через глубинное переживание, причем перинатальные его аспекты переплетаются с собственно трансперсональными и мистическими.

В заключение рассматриваемой темы скажем несколько слов об оценке мистериального опыта в античной философской традиции. Выше мы уже упоминали неприятие Сократом Элевсинских посвящений. Однако далеко не все философы разделяли его позицию. Так, величайший ученик Сократа Платон (который отнюдь не всегда был верен позиции своего учителя*, что имело место и в данном случае) не только, по всей видимости, получил элевсинское посвящение, но и в диалоге "Федр" дал детальное описание опыта мистериального переживания. В этом диалоге, и сама философия характеризуется как эротическое, любовное влечение к невидимому и сверхчувственному.

* Об этом см. глубокую статью Вл. С. Соловьева "Жизненная драма Платона"

Обсуждая проблему безумия ("Законы"), Платон говорит о ритуальном безумии корибантов, когда исступленный танец под музыку флейт и барабанов приводил к припадку. Платон считал, что сочетание дошедших до крайней формы проявлений эмоций с последующим расслаблением является мощным средством целительного катарсиса, духовного очищения.

Сходной точки зрения придерживался и Аристотель, видевший в мистериях мощное средство исцеления душевных недугов. Он считал, что

при помощи вина, тонизирующих, возбуждающих средств (афродизиаков) и музыки мисты испытывают страстный подъем с последующим катарсисом: хаос и безумие мистерий ведут к порядку*.

* Об этом см. также: Граф С. За пределами мозга. С. 325.

Наконец, следует упомянуть и неоплатоников, создавших не только утонченнейшие философские системы, но и стремившихся своим умозрением как бы дать доктринально-теоретическую основу синкретической эллинистической религии, чтобы та могла с успехом противостоять торжествовавшему христианству.

Практически все неоплатоники считали экстаз (их собственный термин) как выхождение за пределы "эго", "трансцендирование личного" (ср.: трансперсональное) главным способом восстановления исходной целостности через погружение души (psyche) в ум (nous), а ума -- в Единое, неоплатонический Абсолют. Большинство неоплатоников активно участвовали в теургической и мистериальной практике. Особенно это характерно для сирийской школы, глава которой Ямвлих написал, в частности, трактат "О египетских мистериях"*; но не чуждалась мистериальности и афинская школа.

* См.: Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. и вступ. ст. Л. Ю. Лукомского коммент. Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. М., 1995.

Вот что говорит о Прокле (410 -- 485 гг. н. э.) его биограф Марин: "Священнодействиями в честь Матери Богов, принятыми у римлян, а еще до этого у фригийцев, он очищался ежемесячно (видимо, речь идет о тауроболиях. -- Е. Т.)... а сверх того постился в некоторые особые дни ради являвшихся ему видений... Это было всегдашним обыкновением благочестивейшего мужа: он говорил, что философ должен быть не только священнослужителем одного какого-нибудь города или нескольких, но иереем целого мира. Вот каково было его самообладание во всем, что касалось очищения и благолепия"*.

* Марин. Прокл, или О счастье // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 485.

На этой философической ноте мы и закончим настоящую главу и перейдем к религиям чистого опыта -- даосизму, индуизму и буддизму.

ЧАСТЬ II.

РЕЛИГИИ ЧИСТОГО ОПЫТА: ДАОСИЗМ, ИНДУИЗМ, БУДДИЗМ

ГЛАВА 1. ПСИХОТЕХНИКА В ДАОСИЗМЕ

ОСОБЕННОСТИ ДАОССКОЙ ПСИХОТЕХНИКИ

В этом разделе нашего исследования мы приступаем к рассмотрению религий чистого опыта, то есть религий, в которых психологическое ядро религиозности выступает наиболее явно и непосредственно, а психотехнический опыт составляет высшую цель их практики.

В силу нескольких причин мы начинаем с даосизма. Во-первых, даосизм, вышедший из недр архаической религиозности периода ее кризиса середины I тыс. до н. э., сохранил более тесную связь с ее проявлениями, нежели другие конфессии. В главе, посвященной шаманизму, мы уже указывали на генетическую преемственность, существовавшую между даосизмом и шаманистической традицией юга Китая (царство Чу). Здесь мы не будем подробнее освещать этот момент, равно как и другие вопросы истории даосизма, отсылая заинтересованного читателя к нашей монографии, поднимающей проблемы методологии изучения даосизма и содержащей обширный очерк истории этой религии*. В данной работе мы ограничимся рассмотрением даосской психотехники и трансперсональных аспектов даосизма.

* Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993.

Во-вторых, именно по причине своей определенной архаичности даосская психотехника ориентируется не только на чисто трансперсональный опыт, но и на перинатальные переживания определенного рода, что делает даосизм как бы переходным от архаических и древних религий и культов к религиям чисто трансперсонального переживания.

В-третьих, благодаря этому обстоятельству именно на даосском материале удобнее всего рассмотреть проблему взаимоотношения перинатальных и трансперсональных переживаний в религиозном опыте.

Но прежде чем мы перейдем к этим вопросам, необходимо сказать несколько слов о месте психотехники в системе даосской религии.

В отличие от Индии, в Китае не выявился так четко религиозно-философский полиморфизм, детально изученный в отечественной науке В. И. Рудым и Е. П. Островской*. В силу отличия направленности натуралистически и космологически ориентированной даосской философии от психологически ориентированной философии

индийских систем, психотехника не выполняла в ней функции поставщика сырого материала для философствования, как это было в Индии. Равным образом практически отсутствовала и философская рефлексия на психотехнические процедуры. Все это, впрочем, отнюдь не мешало даосизму обладать весьма развитой "эмпирической" психотехникой, то есть набором средств и приемов для достижения трансперсональных переживаний, оценивавшихся традицией как просветленные и совершенные. Существовала (особенно в позднем даосизме) и большая литература, посвященная описанию подобного рода методов.

* Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 41 -- 44.

К даосской психотехнике непосредственно примыкал также литургический символизм, особенно в рамках традиции Небесных наставников (тянь ши дао), смоделированный в соответствии с парадигмой психофизиологической "внутренней" алхимии (нэп дань), поскольку в ритуале все этапы внутреннеалхимического действия приобретали вещественную демонстративность и пространственную протяженность.

В целом даосизм может рассматриваться в качестве сложного синкретического образования, включающего в себя психотехнику, к которой непосредственно примыкает ритуально-литургическая практика, религиозную философию и религиозную доктрину, опосредующие в

категориях китайской культуры и даосской традиции содержание психотехнического (трансперсонального) опыта. Вместе с тем данные пласты не разграничены достаточно четко ни на уровне макрокультуры всего целого даосского учения, ни на уровне микроструктуры отдельного формообразующего элемента этого целого. Поэтому следует говорить не о полиморфизме, а о синкретизме даосской традиции, хотя в ходе исторического развития даосизма тенденция к дифференциации уровней непрерывно возрастала.

После этого краткого введения перейдем к анализу даосской традиции в интересующем нас ключе и рассмотрим перинатальные аспекты даосского религиозного опыта. И начать мы должны с центральной категории даосизма -- понятия дао (Путь; Истинный Путь) как обозначения первоосновы мира, источника жизни и предела всякого существования, нормы и меры всего сущего.

СОКРОВЕННАЯ САМКА ПОДНЕБЕСНОЙ и ВЕЧНОЕ ДИТЯ
(АРХЕТИПИЧЕСКОЕ и ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЕ в ДАОСИЗМЕ)

Образ дао как женственного, материнского начала является ключевым для понимания сущности психотехнической направленности даосизма.

Обратимся к тексту "Дао дэ цзина" ("Каноническая книга Пути и его Благой Силы"):

¶ 6: Ложбинный дух бессмертен. Называют Сокровенной Самкою его. Врата той Самки Сокровенной. -- корень Неба и Земли. Как нить вьется-тянется он, используй его без усилий.

¶ 25: О вещь-хаос завершившаяся! Прежде Неба и Земли рожденная! О молчаливая, о бесформенно туманная! Тебя я Матерью Поднебесной почитаю.

¶ 28: Знай мужественность свою и женственность свою храни. Тогда дорогою прямой для Поднебесной станешь ты!

¶ 61: Управлять великим царством -- как жить в низовье большой реки. Это сплетение, узел Поднебесной, Самка Поднебесной. Самка постоянно покоем побеждает самца. Покой же опускает ее вниз.

Э. М. Чжэнь в статье, посвященной рассмотрению роли женственного в китайской философии, отмечает несколько значений дао у Лао-цзы, позволяющих предположить, что формированию учения о дао как философской концепции предшествовало почитание некоей богини-матери, с культом которой генетически связан даосизм*. В описании дао в "Дао дэ цзине" присутствуют все значения, характерные для культа богини-матери: дао -- пустой сосуд (¶ 4), пустота (¶ 5), сокровенный мрак (¶ 1), нерожденное, предшествующее Небесному Владыке (¶ 4), Сокровенная Самка -- врата Неба и Земли (¶ 6), мать (¶ 1, ¶ 25, ¶ 52), женственное (курица, ¶ 10, ¶ 28), Самка (¶ 61), Мать Поднебесной (¶ 25, ¶ 34)**.

* Chen E. M. Tao as the Great Mother and the Influence of Motherly Love in the Shaping of Chinese Philosophy // History of Religions. 1974. Vol. 14. N 1. P. 53.

** О культе богини-матери в архаическом Китае см.: Кравцова М. Е. Поэзия Древнего Китая: опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб., 1994. С. 208 -- 213 и след.

Кроме того, дао уподобляется воде (¶ 8, ¶ 78), ложбине или долине (¶ 6, ¶ 32, ¶ 39, ¶ 41, ¶ 61), порождающей все сущее в пустоте своей низины.

В "Дао дэ цзине" много говорится о "добытийном", "неналичном" аспекте дао, который философски противопоставляется наличному бытию (ю) как некое потенциальное бытие (у). Интересен в этом отношении ¶

1 памятника, в котором подчеркивается значение этого неналичного, сокровенного аспекта дао как вместилища зародыша универсума, лона, порождающего Небо и Землю, источника жизни, короче говоря -- Матери Мира: "Безымянное -- Неба, Земли начало. Именуемое -- матерью сущего стало. В отсутствии тайну вещей созерцать стремись, в наличии предел бытия созерцать стремись... Здесь усмотри врата всех тайн".

В данном фрагменте развивается ведущая мысль ¶ 1 о двух аспектах дао -- как сокровенного лона и как матери-кормилицы сущего. В этой связи можно напомнить высказывание комментатора "Дао дэ цзина" и известного философа Ван Би (III в.) о том, что сокровенное (оно же безымянное) дао лелеет и рождает сущее, а явленное, именуемое дао питает и вскармливает его; то же говорится и применительно к дао и дэ.

Что касается встречающегося в последней фразе данного параграфа иероглифа мяо (тайна), то он состоит из двух компонентов: графем "женщина" и "мало". Можно предположить, что иероглиф употреблен далеко не случайно, поскольку нетрудно "приписать" ему этимологию (вряд ли она является научной) -- "то, что в женщине совсем маленькое", то есть зародыш, скрытый в лоне женщины, подобно тому, как прообразы вещей (см. ¶ 21) сокрыты в лоне дао. Да и вообще, образ лона и зародыша часто употребляется даосами для описания отношения "дао -- мир". Таким образом, дао оказывается Матерью Мира, источником бытия и жизни, что весьма существенно для понимания даосского учения о бессмертии, рассматривающего дао как животворящее начало, дарующее через причастность ему бессмертную жизнь (юн шэн, шоу у цюн) своему адепту.

В "Дао дэ цзине" (¶ 52) говорится: "Знающий мать знает и дитя". Посмотрим же, каково дитя Сокровенной Самки Поднебесной. Обратимся вначале к ¶ 55 "Дао дэ цзина", который гласит:

Того, кто крепко держится за силу-дэ благую, сравню я с новорожденным младенцем. Пчелы, пауки, скорпионы и змеи ядовитые его не жалят. Хищные звери его не тронут, хищные птицы его не клонут. Его кости мягки, его мышцы слабы, но хватает он крепко. Ничего не знает он о союзе самца и самки, но он целостен и гармоничен*. Его семя-энергия** -- предельного совершенства. Кричит он целый день, но устали не знает -- его гармония предельно совершенна. Гармония -- источник постоянства, а постоянство -- корень просветления. Стремление к пестованию жизни зовется благовещим. Контроль сознания над пневмой*** дарит силу. Коль существо сильно и вдруг стареет -- оно отвергло истинный Путь-дао, значит. Тот, кто с Пути сворачивает, гибнет рано.

* Вариант: "но его уд высоко вздымается".

** Семя-энергия, или сперматическая энергия (цзин) -- эссенция жизненной силы, овеществляющаяся в человеке в виде спермы

как высшего проявления витальности.

*** Пневма (ци) -- одно из важнейших понятий китайской философии, энергетическая квазиматериальная субстанция, субстрат как вещества, так и психики, жизненная сила, энергия, носителями которой являются дыхание и кровь.

Здесь младенец (именно младенец: в тексте буквально сказано чи цзы, "красное дитя", что означает новорожденного) оказывается образом совершенного мудреца, преисполненного жизненной силы. Младенец является своеобразным андрогинном, в котором не произошло еще разделение на мужское и женское и который поэтому преисполнен жизненных сил. Его энергетическая эссенция (цзин) еще не устремляется вниз, не овеществляется в виде семени и потому совершенна. Младенец, таким образом, подобен самому дао как источнику жизненности, поэтому он не знает усталости -- следствия дефицита энергии и может пребывать в полной безопасности, ибо ему не страшна природа, средоточием всех сил которой он еще остается.

Следует обратить внимание на фразы: "Стремление к пестованию жизни зовется благовещим. Контроль сознания над пневмой дарит силу". Здесь содержится указание на непосредственную связь учения "Дао дэ цзина" с идеями обретения бессмертия и соответствующей религиозной практикой. Даосизм утверждает, что бессмертие человека как целостного психосоматического единства обретается тогда, когда, с одной стороны, тело-микрокосм становится самодостаточным целым, самодовлеющим резервуаром жизненной энергии, а с другой -- будет полностью реализован его потенциальный изоморфизм с телом-космосом. Одним из важнейших средств на пути к этому состоянию является так называемая регуляция пневмы (син ци), то есть комплекс гимнастических и дыхательных упражнений, направленных на достижение полного сознательного контроля над протеканием энергетических потоков в организме. Важнейшим принципом этих упражнений является положение, постоянно повторяемое в средневековых даосских текстах: "Пневма (ци) ведется сознанием-волей (и)", что означает наличие волевого усилия, как бы ведущего потоки энергии по каналам тела (совпадающим с меридианами акупунктуры) в нужном адепту направлении. "Дао дэ цзин" как раз впервые и формулирует этот принцип. Правда, здесь вместо волевого импульса (и) речь идет о сердце-сознании (синь), но никакого реального значения это лексическое различие не имеет.

Долгое время считалось, что все концепции, связанные с даосской идеей бессмертия, и соответствующие им формы практики фиксируются только в средневековых текстах, между тем находки в Чанша-Мавандуй демонстрируют глубокую древность и того, и другого. Так, в мавандуйских текстах описываются многочисленные дыхательные упражнения по регуляции пневмы (сын ци) и позы даосской гимнастики

(дао инь). Последним посвящены даже специальные рисунки на шелке под общим названием "Дао инь ту" ("Гимнастические схемы"), из чего можно заключить, что ко времени создания "Дао дэ цзина" соответствующая практика была уже достаточно развита*.

* Сами мавандуйские погребения относятся к III -- II вв. до н. э., однако большинство найденных в них памятников могут датироваться IV -- III вв. до н. э.

Во всем "Дао дэ цзине" отдается предпочтение мягкости и слабости младенца, а не силе и твердости зрелости. Именно нежное и мягкое тельце младенца символизирует в даосизме полноту и завершенность жизненности. Точнее, новорожденный и есть само ее средоточие, как бы сгусток жизненной энергии. В этом отношении показателен ¶ 76: "Когда человек рождается, он мягок и слаб. Когда человек умирает, он тверд и силен... Поэтому твердое и сильное следует пути смерти, а мягкое и слабое следует пути жизни".

Однако тема "Младенец-Мудрец" не исчерпывается метафорой новорожденного. Гораздо глубже и интереснее образ нерожденного младенца, играющий важную роль в учении "Дао дэ цзина".

Процитируем ¶ 20 этого текста:

Все люди радостны-веселы, как будто они в ритуале участвуют жертвенном, как будто весенней порой на башню они восходят. О! Только лишь я один спокоен-безгласен, подобно младенцу, еще не узнавшему детства. О! Я весь обвит-перевязан, и мне некуда возвращаться. У всех людей как будто излишек, лишь у меня одного как будто бы недостаток. О, так ведь я разум глупца! О! Во мне все смешано-перемешано. Все люди светлым-светлы, я один темен. Все люди отчетливы-четки, я один скрыт и неявен. О! Я колыхаюсь, как море. О! Я парю в пространстве, и мне негде остановиться. Все люди к чему-то стремятся, а я один остаюсь простец простецом. Я один отличаюсь от всех людей тем, что ценю мать-кормилицу.

Этот фрагмент заслуживает самого подробного рассмотрения, поскольку он является ключевым для понимания существенных особенностей даосизма. Ключом же к пониманию данного пассажа как раз и является фраза: "Только лишь я один спокоен-безгласен, подобно младенцу, еще не узнавшему детства" (кит.: во ду по си ци вэй чжао жу ин эр чжи вэй хай). С этой фразы и начнем анализировать приведенный отрывок.

Что значит выражение "младенец, еще не узнавший детства" или "младенец, еще не ставший ребенком"? Оно может означать только одно -- плод во чреве матери. С этой интерпретацией согласны и те китайские комментаторы, которые считают, что здесь иероглиф хай

(ребенок) должен быть заменен на его фонетический и практически графический омоним (разница между двумя иероглифами заключается лишь в классификаторе "рот", приписанном к исходному знаку), означающий крик или улыбку младенца. Но еще не кричавший младенец -- это еще не родившийся младенец.

Итак, Лао-цзы сравнивает себя с еще не родившимся младенцем. Что он сообщает об этом младенце? Младенец-мудрец "обвит-перевязан" своей "сорочкой" и пуповиной, связывающей его с материнским телом. Он наделен "разумом (или сердцем -- синь) глупца", который одновременно является носителем высшей мудрости, кажущейся глупостью лишь самодовольному обывателю. Этот младенец колыхается на волнах вод материнского лона и парит в невесомом состоянии в этих водах. Связь с материнским телом, пестующим и взращивающим плод, содержится и в заключительной фразе ¶ 20 о "матери-кормилице" (ши му).

Но если младенец -- это мудрец, сам Лао-цзы, то кто же тогда мать? Из сказанного выше совершенно ясно, что Мать, о которой говорится в ¶ 20, -- это само дао, сам вечный и неизреченный Путь и первооснова всего сущего, и именно в лоне этой Матери пребывает Мудрец-Младенец.

Данный образ непосредственно коррелирует с даосской космологией и космогонией. В ней дао оказывается как бы космическим лоном, охватывающим весь универсум, пребывающий в неразрывном единстве (хаотическом единстве -- хунь и) с материнским телом Пути вплоть до своего рождения -- дифференциации и обособления от дао в процессе космогенеза. Тем не менее даже "рожденный мир" сохраняет определенное единство с дао, будучи вскармливает его Благой Силой (дэ): "Дао рождает, дэ вскармливает" (¶ 51). Таким образом, сформировавшийся в ходе космогонического процесса мир сохраняет связь с дао, аналогичную связи новорожденного с кормящей матерью. Только человек в силу появления у него восприятия себя в качестве обособленного, самодовлеющего "я", неизменного субъекта действий, нарушает это исходное единство и даже начинает поступать наперекор ему, руководствуясь в своих установках и поступках не закономерностью космического ритма дао-Пути, а собственными предпочтениями, заменяя таким образом спонтанную самоестественную жизнь деятельностью, основанной на целеполагании и коренящейся исключительно в эгоцентрической субъективности*. Отсюда и все страдания и бедствия человека, начиная от его смертности и кончая социальными коллизиями.

* Подробнее об этом см.: Игнатъев И. П. Учение о человеке и проблемы нравственности в раннем даосизме // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1982. С. 131-139.

Единственное средство не только избавиться от этих страданий,

но и обрести высшее счастье -- это восстановить исходное единство с дао*, расширить свое сознание, отказавшись от шор эгоцентрической установки, то есть вернуться к состоянию нерожденного младенца, для которого не существует четкой грани между собственным и материнским телом, который дышит дыханием матери и питается пищей матери. Это возвращение в лоно Матери-дао связывается с расширением личности до космических масштабов, когда "навечно не отделяя себя от Благой Силы возвращаешься к состоянию младенца" (¶ 28) и "смотришь на всю Поднебесную как на свое собственное тело" (¶ 13).

* Интересно, что блаженство БПМ I отмечают в качестве существенного момента и религиозные традиции, весьма далекие от даосизма. Так, талмудический иудаизм (тр. Нидда, 30б) считает дни,

предшествующие рождению, самыми счастливыми в жизни человека, когда сам Бог хранит его. См.: Мировоззрение талмудистов. Т. 1: О человеке и его обязанностях к Богу. СПб., 1874. С. 2. Интересен и еще один перинатальный момент в иудаистической традиции: "Святейший сотворил мир как эмбрион. Подобно тому, как эмбрион растет от пупа, мир создан Богом от пупа, а затем распространился во все направления". Но поскольку "пуп Земли", центр вселенной -- это Святая Земля, Йома гласит: "Мир был создан, начиная с Сиона". Рабби Бин Горион говорил о скале Иерусалима, что "она называется главным Камнем Земли, то есть пупом Земли потому, что от нее пошла вся Земля". См.: Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 35.

Это состояние нерожденного младенца есть состояние бессмертия, покоя, пребывания в единстве со всем сущим и в согласии со своей собственной исконной природой ("Возвращение к корню называют покоем, покой называют возвращением к жизненности, возвращение к жизненности называют постоянством. Знающего постоянство называют просветленным" -- ¶ 16).

Дао разворачивается на всех уровнях макро- и микрокосма, и поэтому существует четко описанный в даосских текстах изоморфизм между процессом космогенеза, созреванием плода и родами, а также (в обратной последовательности) практикой даосского совершенствования. Поэтому для даоса возвращение в утробу Матери-дао как нерожденного младенца не просто метафора, а форма выражения некой глубинной сущности изоморфной структуры универсума. Отсюда и стремление практикующего даоса имитировать в своем делании пренатальное состояние. Для примера можно указать на знаменитую технику зародышевого дыхания (тай си), описанную впервые в "Баопу-цзы" Гэ Хуна (IV в.). Это очень спокойное дыхание (вдох и выдох сведены к минимуму), создающее впечатление, что практикующий не дышит вовсе, подобно зародышу в материнском лоне, получающему жизненную

энергию-ци из крови матери.

Пренатальная символика пронизывает весь "Дао дэ цзин". Хорошо известно уподобление дао воде и вообще важная роль, которую образ воды играет в этом тексте. Например: "Высшее благо подобно воде. Вода -- благо, и пользу приносит всем существам. Она течет в таких местах, где людям да и тварям жить нельзя, и поэтому по качествам своим она близка к дао-Пути" (§ 8). И дело не только в том, что архетипически вода является "женским" образом. Думается, что не будет большой натяжкой предположить, что вода, о которой постоянно говорит Лао-цзы, -- это вода той же природы, что и воды околплодного моря, в которых омывается и на которых колыхается бессмертный мудрец-младенец из § 20 "Канонической книги Пути и его Благой Силы".

В связи со всем сказанным выше вновь задумаемся об имени-прозвище того мудреца, которому более чем двухтысячелетняя традиция приписывает авторство текста. Лао-цзы. Престарелый Мудрец. Он же -- Престарелый ребенок. Вдумаемся еще раз в миф об этом младенце с седой бородой.

К первым векам новой эры уже сложилось учение об обожествленном Лао-цзы*. Тенденция к этому проявилась достаточно рано. Так в гл. 21 "Чжуан-цзы" Лао-цзы говорит, что он странствовал в первоначале вещей. Это может быть понято как онтологически, так и хронологически, что, впрочем, в данном случае одно и то же. Обожествленный Лао-цзы стал ассоциироваться с дао и с первоначальным хаосом -- недифференцированной энергетической пневмой, истоком мироздания. О Лао-цзы говорится в текстах эпохи Хань (III в. до н. э. -- III в. н. э.) как о "теле дао", причем употребляются все иероглифы, обозначающие тело: син (оформленное тело, образец), шэнь (тело, личность, персонификация) и ти (тело, воплощение).

* О процессе обожествления Лао-цзы см.: Seidel A. La divinisation de Laj-tseu dans le Taoisme des Han // Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient. Vol. 71. Paris, 1969.

Более того, отождествленный с хаосом в его мифологической персонификации -- Пань-гу (космический первочеловек, типологически близкий Вират Пуруше Ригведы и Адаму Кадмону каббалистической традиции), Лао-цзы стал восприниматься как создатель мира: "Лао-цзы изменил свое тело. Его левый глаз стал солнцем, его правый глаз -- луной, его голова -- горой Куньлунь, его борода -- планетами и небесными пространствами, его кости -- драконами, его плоть -- четвероногими, его внутренности -- змеями".

* Maspero H. Le Taoisme. Paris, 1950. P. 108.

Лао-цзы как "тело дао" в своей эволюции от недифференцированного хаоса до своего космического рождения проходит девять стадий, отраженных в мифе о его "историческом" рождении. Он соответствует в целом концепции ¶ 21 "Дао дэ цзина", гласящей о трансформации вселенной, начинающейся в бескачественном "туманном и смутном" и кончающейся Именем -- Матерью сущего:

Дао в отношении всего сущего таково, что ходит-бродит туда-сюда и не имеет определенного места, чтобы утвердиться. Дао, пребывая в бесформенности туманного и смутного, одно является прообразом всего сущего. Хотя дао и есть только туманное и смутное, в нем пребывает Одно, содержащее все метаморфозы, которое благодаря наличию пневмы-ци обретает овеществленность. Хотя дао только лишенный оформленности мрак тайны, в нем есть сперматическая энергия, и хотя по сути своей его божественный разум очень тонок, он лежит в основе взаимодействия сил инь и ян. Если же говорить о существе сперматической пневмы, то ее тайна предельно истинна и не нуждается в приукрашивании. Дао скрывает в себе славу, таит в себе имя -- вот верность-искренность в средоточии его. (Комментарий Хэшан-гуна, II в. до н. э.)*

* Лао-цзы. Дао дэ цзин. Хань Хэшан-гун чжу (Лао-цзы. Каноническая книга Пути и его Благой Силы. Ред. Фань Чун-ян) // Чжунго ци гун да чэн (Компендиум китайского ци гун) / Ред. Фан Чунь-ян. Чанчунь, 1989. С. 55.

На даосском учении о рождении Лао-цзы (как космическом, так и историческом) остановимся подробнее. Обратимся к каноническому тексту "Сань тянь нэй цзе цзин" ("Каноническая книга эзотерического объяснения трех небес"), написанному в ханьский период. После сообщения о начальных этапах развертывания пневмы-ци, воплощенной в Лао-цзы, в тексте говорится:

Вслед за этим в средоточии мрака родилась Пещера Пустоты (кун дун). Внутри Пещеры Пустоты родилось Великое Отсутствие. Великое Отсутствие превратилось в три пневмы: Сокровенную, Изначальную и Исконную. Эти три пневмы в результате хаотического смешения породили Нефритовую Деву Сокровенной Тайны (сюань мяо юй нюй). После ее рождения смешанные пневмы свернулись в ней и посредством превращения породили Лао-цзы... Когда он родился, у него были седые волосы. Поэтому он и был назван Престарелым Младенцем (Лао-цзы). Этот Лао-цзы является Государем Лао (Лао-цзюнь). Посредством превращения он создал из своей пневмы Небо и Землю, людей и вещи: так все породил он своими превращениями.

В этом отрывке отчетливо говорится о том, что Лао-цзы

является своей собственной матерью.

Перейдем теперь к мифу об историческом рождении Лао-цзы:

Во время правления царя У Дина династии Инь Лао-цзы вновь вошел в утробу матери Ли... Когда он родился, то опять волосы его были седые. Поэтому его снова назвали Престарелым Младенцем... Что касается его возвращения в зародышевое состояние в утробе матери Ли, то надо понимать, что он сам превратил свое утонченное пустое тело в тело матери Ли и вернулся в свою собственную утробу. На самом деле не было никакой матери Ли. Непросветленные ныне говорят, что Лао-цзы извне попал в утробу матери Ли. В действительности, это не так*.

* Тайшан сань тянь нэй цзе цзин (Каноническая книга Высочайшего об эзотерическом объяснении трех небес) // Дао цзан (Даосский канон), раздел "чжэн и бу" ("Истинное единство"). Т. 876. Шанхай, 1925 -- 1926; Schipper K. M. The Taoist Body // History of Religions. 1978. Vol. 17. N 3-4. P. 361, 365.

Интересно, что ни в одном из наиболее древних мифов о рождении Лао-цзы не говорится о его отце. Даже фамильный знак "Ли" (букв.: "слива") Лао-цзы получает от матери. По ряду версий, Лао-цзы родился от того, что его мать проглотила косточку сливы.

Таким образом, дао в даосских текстах выступает как женское материнское начало, олицетворенное в образе Лао-цзы муже-женственной природы; при этом подчеркивается только его женственный аспект, поскольку дао само рождает космос; его мужской аспект не принимает в этом никакого участия.

В рассмотренных мифах основатель даосизма выступает космическим Всечеловеком, блаженствующим в матернем лоне дао, с которым он образовал совершенное целое подобно зародышу и матери, образующим единое тело. Вполне очевидно, что такого рода мифы, причем достаточно раннего происхождения, подчеркивают важность темы совершенства как пренатального состояния для учения даосизма и в значительной степени объясняют характер и причины приписывания авторства "Дао дэ цзина", базового (хотя и не единственного) текста даосского откровения, человеку, прозванному Престарелым Младенцем (из двух возможных переводов прозвища Лао-цзы -- Престарелый Мудрец и Престарелый Младенец -- даосы однозначно отдают предпочтение второму) или Старцем-Младенцем*. Думается также, что понимание роли и места пренатальной тематики в даосизме в значительной степени могло бы послужить ключом к пониманию всей системы раннедаосской мысли вообще.

* Можно сказать, что Лао-цзы стал двойником, тенью самого себя, т. е. женского тела дао. См.: Berthier V. Le miroir brisé ou

Попутно выскажем гипотезу о возможной связи пренатальной и перинатальной тематики и относящихся к ней архетипических образов с различными вариантами мифа о чудесном зачатии, хорошо известного практически во всех культурах (в данном случае мифологема чудесного зачатия -- манифестация подсознательного влечения к переживанию синергетического единства с матерью, имевшего место в пренатальный период, сопровождающегося снятием всяческого, прежде всего -- отцовского, опосредования этого единства). Во всяком случае, даосские материалы несомненно связывают состояние бессмертия и совершенства с возвращением к состоянию Младенца-Мудреца (ср. евангельское (Мф. 18:3): "Если не будете как дети, не войдете в Царство Небесное", а также призыв к сочетанию змеиной мудрости зрелого мужа с голубиной простотой невинного дитяти, тема, развивавшаяся и истолковывавшаяся и св. ап. Павлом), пребывающего в космическом лоне Сокровенной Самки, дао-Матери Мира, каковое (лоно) изоморфно, но, разумеется, не тождественно блаженству эмбриона в материнской утробе.

Ли Эр, Лао-цзы -- Вечное Дитя даосизма, основатель этого учения и наставник государей, век за веком вновь рождающийся на земле во имя торжества высшей премудрости и высшей простоты ("необработанный чурбан" -- пу и "шелк-сырец" -- су -- обычные обозначения первозданной простоты как одной из высших ценностей даосизма), -- вот та парадигматическая личность, к которой апеллировал даосизм и к уподоблению которой призывал.

Даосизм учит, что тело человека является микрокосмом, образом и подобием макрокосма -- вселенной. "Человек -- это малое Небо и Земля", -- говорит даос XVI -- XVII вв. У Чун-суй. Это учение, очень важное для всей даосской традиции, характерно и для многих других религиозно-философских концепций как на Востоке, так и на Западе, включая и христианство, особенно в его гностическом варианте (однако о. П. Флоренский, например, считает его вполне ортодоксально православным).

Уподобляется тело человека и государству, которое в китайской философии рассматривалось как часть космоса. На этой доктрине полностью основана даосская практика "внутренней" алхимии (нэй дань), направленной на создание эликсира бессмертия в самом теле адепта из энергий тела, уподобленных металлам и минералам макрокосма. Понятно, что и процессы, протекавшие в теле, уподоблялись космическим процессам, а упражнения "внутренней" алхимии рассматривались как аналог тех изменений, которые происходили во "внешней", лабораторной, алхимии в алхимическом тигле, реторте -- своеобразной модели макрокосма.

Собственно говоря, речь в трактате по "внутренней" алхимии

идет о создании в теле адепта нового, бессмертного тела, впоследствии рождающегося и покидающего брэнную оболочку старого, тленного тела. Мотив создания нового тела, как мы уже видели, является достаточно распространенным в религиозных верованиях самых различных народов земного шара. Впервые он появляется, как это было показано ранее, в шаманизме. Для шаманизма, напомним, характерна имитация смерти (и переживание ее) во время посвящения, сопровождаемая созерцанием уничтожения плоти и создания из скелета, субстанциальной основы организма, нового шаманского тела. Подобного рода ритуалы характерны и для ряда индийских йогических садхан (практик), особенно связанных с тантризмом: в ходе этой практики йогин создает себе новое нерушимое йогическое тело (йога духа), соотносящееся со старым как незрелый плод со зрелым, или, в терминологии расаяны ("колесницы ртути", то есть индийской алхимии), как незрелый вульгарный (профанический) металл с алхимическим золотом. Практикуется созерцание скелета и в классическом буддизме. Однако семантика этого созерцания в шаманизме и даосизме, с одной стороны, и буддизме -- с другой, различна. В первом случае речь идет о скелете как о знаке некоей первоосновы, возвращаясь к которой человек через приобщение ей и переживание смерти-возрождения обретает новые силы и творит новое бытие, новое тело (ср. образ возвращения в лоно матери, уподобления неродившемуся младенцу в "Дао Дэ цзине" и его онтологическую коннотацию: возвращение в материнское лоно дао-Отсутствия -- у и обретение нового рождения как бессмертного и совершенного человека). Из глубины и мрака "хаотического и смутного" лона Матери-дао (хуанху) творится свет просветления (мин) и новая жизнь. Во втором случае подобные созерцания направлены на достижение убежденности во всеобщей брэнности, непостоянстве и смертности, то есть на медитативное уяснение идеи сансары (круговорота смертей-рождений) как страдания.

Для понимания даосской практики "внутренней" алхимии большое значение имеют две пары связанных понятий: природная сущность (син) и жизненность (мин); прежденебесное (сянь тянь) и посленебесное (хоу тянь). Вот какое объяснение они получили в даосских трактатах:

Учение о методе алхимической плавки -- это учение о совершенстве в плавке природной сущности и жизненности. Закон природной сущности и жизненности имеет две стороны: это данная Небом природная сущность и природная сущность пневменного качества (телесной природы), которую надлежит преодолевать. Разделенно-утвержденную жизненность надо умиротворять, телесную жизненность надо питать. Таковы две главнейшие стороны учения о дао-Пути. (Комментарий даоса XVIII в. Дун Дэ-нина на "Главы о прозрении истины" даоса XI в. Чжан Бо-дуаня)*

* См.: Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь)

/ Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

У Чун-суй также говорит, что прежденебесной природой называется пневма, получаемая зародышем во время зачатия, а посленебесной -- пневма, получаемая зародышем через дыхание матери, а после рождения младенца -- через его собственное. Первая пневма сосредоточивается в пупе, вторая -- в ноздрях. "Внутренняя" алхимия направлена на гармонизацию природной сущности и жизненности, устранение коллизии между ними и создание в теле адепта вначале эликсира, а потом из него -- "бессмертного зародыша" (сянь тай), превращающегося в новое, бессмертное тело даоса. Таким образом, тело адепта оказывается женским, материнским телом, подобно тому как в космогоническом мифе Лао-цзы оказывается матерью самого себя. Конечно, "бессмертный зародыш" является плодом соития, иерогамии двух начал, инь -- ян, как и все в мире, по учению даосизма, но это священное соитие происходит в теле адепта, подобно тому как все сущее зреет в материнском лоне сокровенного дао. Тело даоса -- женское тело, в котором происходит соединение первоначал, плод его в конце концов оказывается самым преображенным адептом. Далее, тело даосского адепта -- аналог, образ материнского лона дао, уподобиться которому и стремится адепт.

Аналогию можно продолжить. Не случайно даосы уделяют так много внимания своеобразной эмбриологии, учению о ступенях созревания плода, ибо эти ступени окажутся в конечном итоге образом ступеней мировой эволюции из утробы дао и аналогией процесса созревания "бессмертного зародыша". "Зародыш созревает (оформляется) за 10 месяцев и тогда рождается. Подобно этому и духовному зародышу для созревания необходимо 10 месяцев. Дух обретает полноту и тогда выходит -- рождается" (У Чун-суй)*.

* У Чун-суй. Тяньсянь чжэн ли чжилунь цзэнчжу (Прямые рассуждения об истинном принципе небесных бессмертных с комментариями). Тайбэй, 1965. С. 45.

Таким образом, в учении "внутренней" алхимии проявились две стороны учения о женственном в даосизме: тождественность тела адепта женскому телу и дао-Матери как онтологическому прообразу и учению о трансубстанциональности адепта-матери и его плода (ср. с космогоническим мифом). Третьей стороной этого даосского учения является стремление адепта уподобиться женственному, и здесь учение о женственном становится стремлением обрести женственное, превращающееся уже в женоподобное.

Но пока прервемся и рассмотрим несколько подробнее технический процесс "внутренней" алхимии.

Энергии-пневмы, порождающие "бессмертный зародыш", суть

следующие: цзин (энергия-сперма), ци (собственно пневма, здесь -- жизненная сила наподобие индийской праны), шэнь (дух) -- так называемые "три цветка" (сань хуа) или "три драгоценности" (сань бао). Интересно, что все "три цветка" -- модификации единой пневмы-ци, но слово "ци" здесь употребляется в более узком, техническом значении: "жизненная сила" или "витальная энергия". Иногда оно сужается еще больше: "Путь к бессмертию прост и легок: это только дух и пневма-ци, две вещи, и только" (У Чун-суй). Далее следует комментарий: "Совершенствующиеся на пути к бессмертию непременно должны использовать три драгоценности: сперматическую энергию (цзин), пневму (ци) и дух (шэнь). Здесь же говорится только о двух -- о духе и о пневме. Так как сперматическая энергия уже имеется в пневме, то сперматическая энергия и пневма в своей основе тождественны. Поэтому так и говорится. Дух и пневма -- это инь и ян"*.

* У Чун-суй. Тяньсянь чжэн ли чжилунь цзэнчжу. С. 15.

Алхимические символы даосской медитации представляют собой как бы цепи соответствий, причем каждый символ или термин объясняется через каждое иное соответствующее звено цепи и, в свою очередь, предполагает его наличие. Вот примеры подобной синонимической цепи*:

1) Цзин (сперматическая энергия) = воде (из пяти стихий) = почкам = триграмме КАНЬ ([триграмма], посленебесная форма) = триграмме КУНЬ ([триграмма], прежденебесная форма) = свинцу = Земле = жизненности (мин).

* См.: Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины. С. 48; Berling J. The Syncretic Religion of Lin Chao-en. N. Y., 1980. P. 98-101.

2) Синь (сердце, психика, разум) = огню = сердцу (как органу) = триграмме ЛИ [триграмма] = триграмме ЦЯНЬ [триграмма] = ртути = Небу = природной сущности (син). Связывает эти терминологические ряды понятие пневмы (ци).

Первая фаза "внутренней" алхимии, которой предшествуют упражнения по дыхательной гимнастике и сосредоточению, заключается в сублимации и очищении сперматической эссенции -- первого ингредиента эликсира. Для этого адепт берет под контроль потоки сексуальной энергии и направляет ее вверх, в нижний парафизиологический центр тела -- нижнее "киноварное поле" (дань тянь). Даосизм признает наличие трех "киноварных полей" -- энергетических центров тела: в нижней части живота, в области солнечного сплетения и в голове. Наиболее древние тексты говорят

только об одном, нижнем "киноварном поле", да и позднее, если речь идет о "киноварном поле" без конкретизации, то подразумевается именно оно. Только с начала IV в. н. э. появляются упоминания о трех "киноварных полях" (впервые в гл. 18 "внутренней" части "Баопу-цзы" Гэ Хуна). В даосизме существовали различные интерпретации "киноварных полей". Согласно одной из них, поля имеются только у живого человека и немедленно исчезают после смерти, почему их и не видно при вскрытии. По второй, "киноварные поля" и другие энергетические структуры не существуют в теле изначально, но создаются самим адептом в ходе практики. Поэтому бесполезно выяснять, где находятся "киноварные поля": каждый человек должен почувствовать сам в процессе практики. Вполне очевидно, что "киноварные поля" являются даосским аналогом чакр (санскр. чакра -- "колесо") индийской йоги, причем теория "киноварных полей" вполне автохтонна, что указывает на достаточно широкую распространенность ощущения присутствия "тонких" центров и их психотехнического использования. С. Гроф отмечает наличие ощущения чакр на психоделических сеансах. Он считает, что система чакр обеспечивает психолога полезной картой сознания, помогающей пониманию и обозначению, переводу на понятийный язык многих экстраординарных переживаний на психоделических сеансах*.

* Гроф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994. С. 199-200.

Аккумуляция энергии приводит к ощущению тепла и света, которые начинают вместе с дыханием циркулировать по энергетическим каналам (цзин) тела адепта посредством сосредоточения и медитативного представления (визуализации). Эта циркуляция открывает запертые проходы тела и удаляет из него все шлаки и нечистоты.

Затем жизненная энергия, очистившись, превращается в чистейшую эссенцию, направляемую в "желтый двор" (хуан тин) -- второе "киноварное поле" (в области солнечного сплетения), откуда исходит свет жизненности. Циркуляция энергии по телу продолжается до тех пор, пока ей не удастся пройти через проход, ведущий к верхнему "киноварному полю" (головной мозг). Вслед за этим происходит прояснение духа -- открытие прохода "сокровенной заставы" (сюань гуань), ощущаемое адептом как появление света в пространстве между бровями (подобный феномен хорошо известен и по материалам индийской йоги).

Таким образом, появились два света -- свет жизненности (трансмутированная сперматическая энергия) и свет духа (трансмутированное сознание), но лишь в искаженной посленебесной форме. В алхимической терминологии эти два света называются свинцом и ртутью или тигром и драконом и являются двумя основными

ингредиентами эликсира, нуждающимися, однако, еще в очищении.

Постепенно адепт оказывается в состоянии опустить свет духа в среднее "киноварное поле", где уже находится и свет жизни. Далее адепт заставляет свет циркулировать по малому небесному кругу (сяо чжоу тянь) между сердцем и почками (другой вариант: от точки в основании позвоночника по позвоночнику вверх до макушки головы и затем вниз по передней части тела до промежности). Циркуляция задается сосредоточением и дыхательными упражнениями ("пневма-ци движется вслед за ментальным импульсом -- и") и служит для направления света внутрь нижнего "киноварного поля", в пещеру пневмы (ци сюэ), служащую как бы утробой для зачинаемого "бессмертного зародыша". Здесь искаженные (посленебесные) свет жизни и свет природной сущности (духа) очищаются и обретают свою исконную преждебесную форму. В это время адепт как бы возвращает свое сознание, во вселенский разум дао-Пути, первоосновы и первопринципа мира.

Тогда происходит соитие двух светов, пневм инь и ян в теле адепта и зачатие "бессмертного зародыша" (единение воды и огня), причем все энергетические потенции организма сбалансированы в центре тела. Прекращаются и дыхательные упражнения (ко хоу -- "разжигание огня", "срок огня"), дабы зародыш мог созреть в теле адепта. Здесь рекомендуется знаменитое "зародышевое дыхание" (тай си), не требующее никаких усилий и протекающее совершенно естественно, подобно дыханию плода в утробе матери.

Вот как описывает этот вид дыхательной практики Гэ Хун:

Человек, овладевший зародышевым дыханием может дышать, не используя носа и рта, подобно зародышу в утробе матери. Когда он научится делать так, тогда и овладеет этим способом. Вначале обучения регуляции пневмы следует вдохнуть носом пневму и задержать дыхание. Затем следует считать удары сердца и, досчитав до ста двадцати, выдохнуть через рот. При этом дышать надо так, чтобы даже самому не слышать звука вдыхаемого и выдыхаемого воздуха. Вдыхать надо много воздуха, а выдыхать мало, причем он не должен при выдохе даже шелохнуться. Постепенно можно увеличить задержку до времени тысячи ударов сердца. Когда достигнуто время тысячи ударов, то даже старец начнет день ото дня молодеть*.

* Гэ Хун. Баопу-цзы нэй нянь цзяоши (Эзотерические главы "Баопу-цзы" с комментариями). Пекин, 1985. С. 149.

Когда зародыш созревает и оказывается готовым к рождению, адепт видит золотой круг света с белым кругом меньшего диаметра в центре. Адепт удаляется в уединенное место, где приступает к плавному подъему зародыша по каналу в позвоночнике к макушке головы,

через отверстие в которой (аналог отверстия Брахмы индо-буддийской традиции) зародыш (новое тело и новое "я" адепта) рождается.

Адепт как бы пока наделен двумя телами: прежним, грубым, и новым, утонченным, которое, как считается, может странствовать, по желанию адепта, вне его прежнего тела.

Здесь перед "новорожденным" появляется "демон"

(объективизация остатков аффективных загрязнений психики адепта), готовый пожрать "младенца". Но "младенец" побеждает "демона" и укрепляет свое тело. После этого он возвращается в грубое тело для его полной трансформации. Наконец происходит полное его превращение, и оба тела сливаются и становятся одним бессмертным и нерушимым телом, в котором нет ничего омраченного, посленебесного, тленного и на которое перенесены все атрибуты божественного дао-универсума. Путь к бессмертию завершен*.

* Berling J. Op. cit. P. 98-101.

Правда, возможен и другой вариант, когда адепт покидает навсегда свое грубое тело и переносит самосознание исключительно в тело "бессмертного младенца", которое мужает, укрепляется и становится новым, бессмертным и нерушимым его телом. В нем адепт, утверждают даосские тексты, может делаться невидимым, проходить сквозь стены и бывать одновременно в бесконечном количестве мест в созданных мыслью "превращенных телах" (хуа шэнь), аналоге буддийских нирманакай. На этом мы завершим описание процесса "внутренней" алхимии.

Но вернемся к вопросу об уподоблении женственному, имеющему место в даосской традиции.

Вот что рассказывается в "Жизнеописании патриарха Люя" ("Люй-цзу чжи") об одном случае из жизни одного из самых почитаемых даосских персонажей -- Люй Дун-биня (VII в.):

В Лояне жила куртизанка по имени Ян Лю. Она считалась самой красивой женщиной столицы. Даосский монах решил поселиться в ее доме. Он часто делал ей прекрасные подарки, но никогда не спал с ней. Однажды ночью, когда она была пьяна, она попыталась соблазнить его. Монах ответил куртизанке: "Возрастающие инь и ян в моем теле соединились. Они сочетаются браком, как люди, и я уже беременей; скоро у меня родится ребенок, как же я могу любить тебя? И более того, позволь сказать, что любовь внутренняя безгранично приятнее, нежели любовь наружная". После этих слов монах Люй Дун-бинь исчез*.

* См.: Schipper K. At. Science, Magic and Mystique of the Body: Notes on Taoism and Sexuality//The Clouds and the Rain. The Art of Love in China. Fribourg;

London, 1969. P. 136. Русский перевод см.: Скиппер К. Заметки о даосизме и сексуальности // Китайский эрос: Научно-художественный сборник. М., 1993. С. 102 -- 123.

Таким образом, Люй Дун-бинь говорит о своем теле, "имеющем во чреве бессмертный зародыш", как о теле женском и пользуется образом беременности. Попутно отметим и известное место из "Чжан-цзы" (гл. 7), где рассказывается о том, как после постижения истины мудрец Ле-цзы занялся женским делом -- удалился на кухню. Думается, что это место имеет более глубокий смысл уподобления женственному в процессе мистической плавки (варки) жизненных энергий, нежели "отказ от различения возвышенного и низменного", о чем говорят традиционные экзотерические комментарии.

Но этим не исчерпывается роль женственного в практике пестования жизни (ян шэн). Стремление даосского адепта уподобиться женственному первоначально ведет его к восприятию женоподобности в прямом физиологическом смысле.

Так, в "Лао-цзы сян эр", ортодоксальном комментарии к "Дао дэ цзину" традиции Небесных наставников, говорится о том, что даос должен культивировать женское поведение*.

* Жао Цзун-и. Лао-цзы сян эр чжу цзяо цзянь (Комментарий "Сян эр" на книгу Лао-цзы с исправленными пояснениями). Гонконг, 1956. С. 9; Schipper K. M. The Taoist Body. P. 364.

Даос, питающий "бессмертный зародыш" (мать), и воспринимает себя как женщину. Правда, здесь следует сделать одну очень важную оговорку: в конце практики, когда зародыш созреет и "бессмертный младенец" родится, адепт отождествит себя с ним и мать и дитя совпадут, составят единое лицо, образуют одноипостасное единство. Здесь перинатальный мотив восстановления синергетического единства с матерью, согласно паттернам БПМ I -- БПМ IV, дополняется чисто трансперсональным переживанием единства или даже тождества великого дао-Пути вселенной (мать) и совершенного адепта (дитя), тождества субъективного ("я" адепта) и объективного -- универсума как тела дао. В этом переживании нераздельно переплетаются мотивы упокоения адепта в мировом лоне сокровенного дао, единства со всем сущим, образования единого тела (и ти) со всем множеством существ и вещей космоса (вань у), погружения в предкосмическую пустоту первозданного хаоса ("сперматическая энергия превращается в пневму, пневма превращается в дух, дух превращается в пустоту") и нового рождения -- возрождения святого-бессмертного, неотделимого от Матери-дао и ее универсальной тотальности.

Но вернемся к проблеме "женственное -- женоподобное". К упомянутому выше комментарий "Лао-цзы сян эр" прилагаются еще

"заповеди". Первая из них гласит: "Упражняйся в недеянии* и податливости, сохраняй женственное в себе и не двигайся первым". Кроме того, тексты говорят о необходимости "быть восприимницей" и походить на "сияющую деву"*** (ср. "Чжун-цзы", гл. 1: "На горе Мяогуешань живут божественные люди. Кожа у них словно снег, красота подобна красоте отроковицы, живущей в тереме девственницы"***).

* Недеяние (у вэй) -- важная категория даосской мысли, означающая поведение, основанное на полной гармонии человека и ситуации, человека и окружения. Философски означает отказ от веры в субъекта деятельности и запрограммированной целенаправленной активности.

** Schipper K. M. The Taoist Body. P. 364.

*** Ср. перевод Л. Д. Позднеевой в кн.: Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуан цзы. СПб., 1994. С. 126.

К. М. Скиппер сообщает также, что один из раннесредневековых даосских текстов содержит предписание: "не мочись стоя" (бу дэ ли сяо бянь), а тайваньцы считают, что истинный даосский наставник всегда мочится только сидя, поскольку его мужские гениталии втянуты внутрь его тела, подобно гениталиям коня* (попутно отметим, что втянутые внутрь тела гениталии, "как у слона", являются одним из канонических признаков Пробужденного -- Будды, а также сакрального вселенского монарха -- чакравартина).

* Schipper K. M. The Taoist Body. P. 364.

Здесь даосский культ женственного окончательно превращается в культ женоподобного, отбросившего мужскую природу и уподобившегося женственному первопринципу -- дао.

Но полно, не встречались ли мы с этим уже раньше? Вспомним шаманов, меняющих пол для брака с небесной аями. Да и само женственное дао, лоно, рождающее все сущее, Сокровенная Самка Поднебесной разве не та же самая Великая Мать Кибела, освободившаяся от своей мифологической индивидуальности? А скрывающий свое мужское естество даос не подобен ли в чем-то скопцам-галлам богини и их божественному прототипу -- Аттису? Еще никому, кажется, не приходило в голову видеть в даосизме культ плодородия, и надо надеяться, не придет. Таким образом, то в более мифологизированной, то в утонченно-философской форме мы встречаемся с выражением одного и того же опыта, лежащего в основе различных религий и культов и базирующегося на перинатальных паттернах, проникновение в них и разрешение завязанных на них психологических комплексов открывает путь к прорыву в сферу трансперсонального.

Но даосы понимали двойственную природу перинатальных

паттернов, и материнское лоно воспринималось ими не только как источник жизни и энергии, но и как могила, результирующая жизнь, построенную на растрате жизненной силы, подобно тому, как БПМ I предполагает восприятие матернего лона как места безопасности и блаженства, БПМ II и БПМ III -- как источника мучения и гибели. Упоминавшемуся выше Люй Дун-биню приписываются и такие слова: "Врата, через которые я в жизнь пришел, являются вратами смерти также". Эта фраза повторяется и в знаменитом дидактико-эротическом романе XVI в. "Цзинь, Пин, Мэй" -- как бы предостережение читателю от бездумной растраты жизненной энергии, но уже в ином, сексуальном, контексте. Во всяком случае, амбивалентность женского начала никогда не забывалась в Китае.

Какой тип трансперсонального опыта характерен для даосизма? Для ответа на этот вопрос обратимся к классификации С. Грофа. Гроф выделяет особый тип экстаза, названный им "океаническим", или "аполлоническим". Мы уже упоминали о нем раньше, теперь дадим его характеристику.

Согласно С. Грофу, для "океанического" экстаза (вспомним о морских волнах, на которых покоится нерожденный Младенец-Мудрец "Дао дэ цзин") характерно свободное от напряжения блаженство, утрата границ "эго" и абсолютное единство с природой, космическим порядком и Богом. Этому состоянию присущи глубокое непосредственное понимание реальности и познавательные акты универсальной значимости. Вспомним в связи с этим, что идеалом даосизма является спонтанное и абсолютно естественное следование своей собственной глубинной (восходящей к самому пустотному дао-Пути) природе (цзы жань) и природе других вещей, всего мирового целого, предполагающее отсутствие отрефлектированной целеполагающей активности ментально сконструированного, но лишённого реального онтологического статуса субъекта деятельности (недеяние). Что же касается непосредственного понимания реальности, то фразы типа "возвращение к корню, возврат к источнику" являются очень характерными для даосских текстов, провозглашающих и эпистемологический идеал даосизма: "Знающий не говорит, говорящий не знает" ("Дао дэ цзин", ¶ 56).

По мнению С. Грофа, условия "океанического" экстаза четко соответствуют опыту симбиотического единства с матерью в период внутриутробного развития и грудного вскармливания. "Как и следовало ожидать, -- пишет он, -- в состоянии океанического экстаза присутствует стихия воды как колыбели жизни... Переживания зародышевого существования, отождествление с различными подводными формами или сознание океана, видение звездного неба и ощущение космического сознания весьма распространены в этом контексте"* . Все эти характеристики как нельзя лучше подходят для описания даосского опыта.

* Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993, С 336.

Отметим весьма любопытное обыгрывание в поздней традиции китайского религиозного сектантства с даосской тенденцией темы нерожденности. Здесь дао-Женственное выступает как божество У шэн лао му (Нерожденная Престарелая Матушка). К сожалению, никто из синологов еще не отметил парадоксальности мировосприятия сектантов, воспринимавших себя детьми нерожденной матери. Парадокс матери, которая сама не рождена, настолько потрясающе заострен, что напоминает собой чаньский (дзэнский) гунъань (коан)*. Даже само слово "нерожденный" уже парадоксально, и известны случаи просветления чаньских монахов при сосредоточенном созерцании (медитации) смысла этого слова. Поистине, нерожденная мать породившегося младенца -- это само Великое дао.

* О коанах см.: Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. С. 262-274.

В книге С. Грофа "За пределами мозга..." (с. 380) имеется рисунок, по существу изображающий архетипического Лао-цзы -- Мудреца-Младенца, седовласое дитя. Рисунок сделан участником психоделического сеанса и отражает переживание БПМ I. На нем изображен сидящий в позе лотоса на цветке лотоса младенец с длинными седыми волосами, из тела которого выходит пуповина, "тянущаяся, подобно нити". Текст С. Грофа, поясняющий рисунок, гласит: "Отождествление с плодом в период безмятежного внутриутробного существования обладает, как правило, божественным качеством. Рисунок демонстрирует обретенное на ЛСД-сеансе с высокой дозой интуитивное прозрение в связность эмбрионального блаженства и природы Будды".

И здесь мы вновь сталкиваемся со сложнейшим вопросом соотношения перинатального и собственно трансперсонального переживания, к которому теперь и обратимся. В настоящее время вряд ли можно решить этот вопрос сколько-нибудь исчерпывающе и однозначно, и потому все, о чем мы будем говорить ниже, имеет исключительно предварительный, гипотетический и поисковый характер.

Во-первых, мы должны еще раз со всей определенностью заявить, что вслед за С. Грофом отнюдь не склонны приравнять трансперсональный (мистический, психотехнический) опыт к перинатальному, выводить первый из второго или сводить первый ко второму. Более того, они принципиально различаются хотя бы тем, что если для перинатальных переживаний мы можем представить себе гипотетический материальный субстрат, то для ряда трансперсональных и эмпирически засвидетельствованных переживаний, связанных с

трансцендированием временных, пространственных и персоналистических (индивидуально-личностных) ограничений, мы даже не можем помыслить такого.

Во-вторых, сами перинатальные переживания, так или иначе индуцируемые у взрослого и образованного человека, конечно, резко отличаются по своему богатству как содержательному, так и образному от состояний недифференцированного сознания ребенка внутриутробного и послеродового периода. К подобным состояниям, как мы считаем, добавляются архетипические формы, лежащие на гораздо более глубоком уровне бессознательного, а точнее, эти архетипические паттерны и гештальты оказываются своего рода априорной формой повторного переживания перинатальных состояний подобно тому, как в философии Канта время и пространство выступают априорными формами чувственного созерцания, обуславливая сам характер видения нами трансцендентной этим формам реальности.

И тем не менее мы можем констатировать определенный параллелизм перинатальных и трансперсональных переживаний, параллелизм, при котором перинатальному гештальту соответствует определенное трансперсональное состояние, коррелирующее с этим гештальтом.

Более того, в ряде случаев мы можем говорить о суперпозиции, взаимоналожении перинатального и трансперсонального переживаний. В таком случае первое из них оказывается своего рода ключом, открывающим для сознания врата, ведущие ко второму.

Мы можем лишь гипотетически объяснить этот феномен определенным подобием или аналогией конкретных перинатальных и психотехнических (трансперсональных, "мистических") состояний. Например, существует определенное подобие между переживанием безмятежного внутриутробного существования БПМ I и трансперсональным переживанием космического единства или слияния с мировым целым. Поэтому достижение первого переживания как бы снимает барьеры бессознательного и открывает его глубинные уровни, соответствующие этому единству, пропуская туда сознание. Другими словами, человеку, обретшему слиянность с матерью в БПМ I, проще достичь параллельного, но более высокого состояния переживания единства со всем сущим, поскольку первое переживание как бы запускает механизм обнажения аналогичных ему более высоких (или глубинных) слоев и уровней бессознательного, на которых личностно-индивидуальные барьеры между психическим миром множества субъектов уже сняты*.

* См.: Граф С. За пределами мозга. С. 332-333.

Мы можем поэтому осторожно предположить определенный изоморфизм базовых состояний сознания разных уровней (системы конденсированного опыта -- базовые перинатальные матрицы --

трансперсональный опыт), коренящийся в холистичности и моноструктурности (холономности*) реальности как таковой, включающий в себя и психическое измерение. Но к этим вопросам онтологии психического мы вернемся (весьма кратко в силу их выхождения за пределы нашей компетенции) в заключении, завершающем настоящую работу. Пока же констатируем ярко выраженное взаимоналожение перинатального и трансперсонального уровней глубинного опыта в даосской религиозной традиции.

* Термин С. Грофа. См.: Гроф С. За пределами мозга. С. 92-94.

Теперь предложим вниманию читателя краткий очерк исторического развития даосской психотехники.

ОЧЕРК ФОРМИРОВАНИЯ ДАОССКОЙ ПСИХОТЕХНИКИ

В даосских классических философских текстах ("Дао дэ цзин", "Чжуан-цзы") мы находим лишь глухие намеки на существование методов психотехнической практики (дыхательные упражнения в соединении с гимнастическими приемами и созерцание). Пожалуй, наиболее показателен пример из гл. 6 "Чжуан-цзы" ("Великий предок-учитель"):

Наньбо Цзы-куй спросил у Женщины Юй: "Твои лета уже преклонные, а облик твой подобен облику младенца. Почему это так?" Она сказала: "Я узнала о дао-Пути". Наньбо Цзы-куй спросил: "А могу ли и я учиться дао-Пути?" Она ответила: "Нет, тебе нельзя, поскольку ты не тот человек. Вот у Бу Лян-и есть таланты совершенного мудреца, но нет пути совершенного мудреца, у меня же есть путь совершенного мудреца, но нет талантов совершенного мудреца. Я бы хотела обучить его всем методам, и в результате он поистине бы стал совершенным мудрецом. Но если это и не получится, все равно легко передать путь совершенного мудреца человеку, наделенному талантами совершенного мудреца. Я бы только как бы блюла его и сообщала ему знание, и уже через три дня он смог бы выйти за пределы Поднебесной. После этого он как бы выйдет за пределы сущего. Когда он как бы вышел за пределы сущего, то я бы девять дней блюла, и он бы вышел за пределы жизни. Выйдя за пределы жизни, он стал бы ясным, как утро. Став ясным, как утро, он смог бы узреть одиноко стоящее. Узрев одиноко стоящее, он смог бы утратить способность различения прошлого и настоящего. Утратив различение прошлого и настоящего, он смог бы вступить туда, где нет ни смерти, ни рождения. Убивающее жизнь бессмертно, рождающее жизнь не рождено, оно есть то, чего ничто не избегнет, ничто не создается без него. Имя ему -- "покой соприкосновения". Слова "покой соприкосновения" означают, что если нечто коснулось его, то, значит, сразу же создается". Наньбо Цзы-куй спросил: "От

кого же ты узнала все это?" -- "Я слышала это от сына Фу Мо, сын Фу Мо слышал это от внука Ло Суна*, внук Ло Суна слышал это от Чжань Мина*2, Чжань Мин слышал это от Не Сюя*3, Не Сюй слышал это от Сюй И*4, Сюй И слышал это от Юй Оу*5, Юй Оу слышал это от Сокровенного Мрака, Сокровенный Мрак слышал это от Безбрежной Дали, а Безбрежная Даль слышала это от Безначального".

* В пер. Л. Д. Позднеевой (Указ. соч. С. 161) Фу Мо -- Гадатель на Черепащем Панцире; Ло Сун -- Повторяющий.

*2 В пер. Л. Д. Позднеевой -- Ясный Взор.

*3 В пер. Л. Д. Позднеевой -- Шепчущий на Ухо.

*4 В пер. Л. Д. Позднеевой -- Неотложный Труд.

*5 В пер. Л. Д. Позднеевой -- Поющий.

Этот отрывок показателен во многих отношениях. Во-первых, тот факт, что и собеседницей Наньбо Цзы-куя и источником мудрости здесь является женщина, еще раз подчеркивает важность женского начала в даосизме вообще и даосской психотехнике в частности. Об этой женщине, познавшей дао, говорится, что обликом своим (сэ) она подобна младенцу (о смысле метафоры младенца в даосизме много говорилось выше). При этом женщина стара. Другими словами, мы видим здесь как бы женскую ипостась самого Лао-цзы -- он Старик-Дитя, она Старуха-Младенец.

Во-вторых, Женщина Юй описывает своему собеседнику ступени психотехнической практики, что уже само по себе интересно, а также характеризует и тип трансперсональных переживаний, соответствующий этим ступеням. Любопытно, что Женщина Юй употребляет характерное слово "блюсти", "сохранять" (шоу), ставшее позднее важным психотехническим термином.

Начинается психотехнический опыт с трансцендирования пространства (Поднебесная) и вещи (у -- вещь, существо). Затем происходит выход за пределы жизни как биологического принципа, коррелятом которого является смерть. Новое психическое состояние характеризуется переживанием некоего особого положения, которое находится над дихотомией "жизнь -- смерть". Следующий этап -- трансцендирование времени как формы видения мира и формы развертывания феноменов. Мудрец зрит одиноко стоящее (ду) -- реальность, существующую не во временном континууме, но в надвременном моменте, в том вечном "сейчас", о котором говорят и индийские йогины, и христианские мистики. Переживание этой одиночества приводит к исчезновению представления о времени, а следовательно, и о рождениях-смертях, чередование которых предполагает временную последовательность. Теперь адепт находится в состоянии единства с дао, которое не причастно ни возникновению, ни исчезновению, которое над становлением и не есть ни сущее, ни не

сущее. Но всякое становление вместе с тем возможно только благодаря причастности этому вечному дао; оно, как говорится в другом месте "Чжуан-цзы", "делает вещи вещами, но само не является вещью" (у у эр фэй у). Говоря кантовским языком, дао -- трансцендентальное условие всех форм существования.

В-третьих, Женщина Юй рассказывает Наньбо Цзы-кую о линии преемственности своего знания. Эта линия очень характерна для традиций с ярко выраженной психотехнической ориентацией. Если в конце линии находятся люди, то в ее начале -- высшие сущности, прежденебесные ипостаси самого дао -- Сокровенный Мрак, Безбрежная Даль, Безначальное. В качестве аналогии можно привести тантрические линии преемственности, возводящиеся к одному из будд-йидамов. Традиция адвайта-веданты тоже по преданию вначале передавалась среди божеств, и только со времен ведических риши начинается ее человеческая передача (манавы сампрадая). Слово "каббала" также означает "передача [традиции]".

С другой стороны, интересно, что движение к источнику линии преемственности как бы совпадает с движением сознания от эмпирического уровня развертывания к онтологической первооснове мира, тождественной с источником самого сознания.

Как бы это ни показалось странным на первый взгляд, данная линия преемственности имеет и историческую ценность, поскольку свидетельствует о долгой истории (или предыстории) даосской психотехники, имевшей во времена "Чжуан-цзы" (IV -- III вв. до н. э.) вполне зрелые формы. И если классические философские тексты в силу специфики своего предмета содержат лишь отрывочную информацию психотехнического характера, -- позволяющую тем не менее сделать вывод о древности даосских методов трансформирования сознания, -- то другие тексты, ставшие доступными науке лишь в последние 15 -- 20 лет (серьезное же их изучение только начинается), располагают гораздо более полной информацией по интересующему нас вопросу. Речь идет о так называемых мавандуйских памятниках.

В конце 1972-го -- начале 1974 г. в местечке Мавандуй близ г. Чанша, центра провинции Хунань (центральный Китай, бассейн реки Янцзы, территория древнего царства Чу), были осуществлены археологические раскопки трех могил ханьской эпохи (206 г. до н. э. -- 220 г. н. э.), в ходе которых помимо исключительно ценных памятников материальной культуры были обнаружены многочисленные тексты -- частью неизвестные или считавшиеся утраченными, частью новые редакции классических памятников. Наиболее важными текстами последней группы являются неизвестные прежде редакции "И цзина" ("Канон Перемен") и "Дао дэ цзина". Кроме того, найдено значительное количество текстов, тематика которых может быть определена как научная: исторические, астрономические, географические и медицинские трактаты, написанные на шелке или на бамбуковых планках. Все книги

были помещены в могилу в 168 г. до н. э., в правление императора ханьской династии Вэнь-ди (179 -- 156 г. до н. э.), однако написаны они были много раньше -- в IV -- III вв. до н. э., а некоторые, возможно, еще ранее.

Материалы мавандуйских текстов убедительно свидетельствуют, что уже в эпоху Борющихся царств, Чжань-го (V -- III вв. до н. э.) существовали разработанные методы "пестования жизни" (гимнастика, дыхательные упражнения, сексуальная практика), хорошо известные по поздним текстам так называемого религиозного даосизма. А отсюда следует вывод, что туманные указания на применение подобных методов в даосской классике имели вполне реальный референт -- разветвленную систему практики "пестования жизни", видимо хорошо знакомую авторам "Дао дэ цзина" и "Чжуан-цзы". В мавандуйских текстах излагаются и такие идеи и доктрины, которые обычно считаются плодом более позднего времени. В памятниках представлена вполне разработанная теория пневмы, сил инь -- ян, упоминается доктрина освобождения от трупа, обычно связываемая с поздним, средневековым даосизмом, а один из памятников прямо представляет собой рисунки на шелке по психотехнической гимнастике даоинь ("Схема гимнастики даоинь", "Даоинь ту").

Ниже мы будем в основном полагаться на два текста: "Десять вопросов" ("Ши вэнь") и "Речи о высшем дао-Пути Поднебесной" ("Тянь ся чжи дао тань")*. Это эротологические трактаты, излагающие древнейший вариант "искусства внутренних покоев" даосской "сексуальной йоги", однако в них содержится богатый материал и по другим видам даосской практики. Рассмотрим их.

*Перевод "Десяти вопросов" см.: Торчинов Е. А. Тексты по "искусству внутренних покоев": (Эротология древнего Китая) // Петербургское Востоковедение. Вып 4. СПб., 1993. С. 136 -- 155; перевод "Речей о высшем дао-Пути Поднебесной" см.: Мавандуйский текст: Речи о Высшем Дао-Пути Поднебесной / Пер и ком-мент. Е. А. Торчинова // Черная жемчужина. Вып. 3. СПб., 1994. С. 92 -- 97.

Прежде всего речь здесь идет о различных формах дыхательных упражнений, применяемых как самостоятельно, так и в сочетании с другими методами.

Эти дыхательные упражнения называются обычно "регуляцией пневмы" или "контролем над пневмой" (сан ци):

Практикуя путь контроля над пневмой, обязательно следует направлять ее в конечности, тогда семя-энергия не будет иметь никакого ущерба. И в верхней, и в нижней части тела -- везде циркулирует семя-энергия. Откуда же появляются тепло и холод? Дыхание должно быть глубоким и вдох долгим, тогда новую пневму можно легко получить. Старая и ущербная пневма ведет к одряхлению, новая

пневма -- к долголетию. Поэтому умеющий правильно упорядочивать пневму позволяет старой пневме ночью рассеиваться, а утром вбирает новую пневму, делая так, чтобы она проникала во все девять отверстий и наполняла все шесть хранилищ*. ("Десять вопросов")

* Девять отверстий -- ноздри, уши, рот, глаза, отверстие мочевыводящего канала и анус. Шесть хранилищ (лю фу) -- внутренние полостные органы: желчный пузырь, желудок, тонкая кишка и "тройной обогреватель" -- видимо, проходы в пищевод, желудок и мочевой пузырь.

И далее перечисляются различные типы дыхательных упражнений, соотносимые со временем суток (утренние, вечерние, ночные и т. д.).
Например:

Правила ночного дыхания таковы: вдох и выдох должны быть глубокими и медленными, уши не должны слышать посторонние звуки... Дыхание станет глубоким и ровным, никакие усилия не нужны, тогда все шесть хранилищ проявят свою правильную деятельность, и глубокое долгое дыхание -- норма этого. ("Десять вопросов")

"Речи о высшем дао-Пути Поднебесной" содержат описание регуляции пневмы в сочетании с гимнастическими упражнениями в контексте даосской эротологии:

Поутру проснувшись, сядь, выпрями спину, сожми анус, направив поток пневмы вниз. Это называется "регуляцией пневмы". Проглоти слюну, выпрями спину, держи ягодицы на одной линии со спиной, сожми анус, проведи пневму в область половых органов.

Этот же текст содержит описание дыхательной практики во время занятий даосской "сексуальной йогой":

Вбери широко раскрытым ртом, постоянно выводите из тела пневму инь, опуская ее вниз, и увеличивайте в себе пневму ян. Вдыхая горлом, направляйте пневму вверх, чтобы эти две пневмы взаимно усиливали друг друга.

Здесь скажем несколько слов о даосской сексуальной практике ("искусство внутренних покоев", "искусство сил инь -- ян"). Прежде всего назовем ее основной метод: это так называемое "возвращение семени для питания мозга" (хуань цзин бу нао), то есть умение предотвращать эякуляцию при интенсивном оргазме. Он состоял в предотвращении эякуляции и, соответственно, потери жизненной энергии (материальным выражением которой китайцы считали сперму) посредством нажатия на определенную точку уретры у основания пениса, или волевым усилием, сопряженным с дыхательными упражнениями, или нажатием на

точку пин и над правым соском мужчины. Считалось, что в таком случае сперма по одному из каналов позвоночника поднимается в мозг и питает его, способствуя продлению жизни. В современной науке нет единого мнения о механизме этого "акта с сохранением" (коитус резерватус). Одни физиологи считают, что сперма поступает в мочевой пузырь и выводится с мочой, другие предполагают, что она всасывается в кровь (вспомним еще раз рассуждения В. В. Розанова о характере экстазма скопческой секты в России -- Розанов объясняет его тем, что энергия, тратящаяся на образование спермы, точнее, ее энергетический субстрат оставался нерастраченным и, растворяясь в крови, преисполнял сектантов-скопцов жизненной силой, проявлявшейся в их экстазах, пророчествах и т. п.).

Интересно, что и в индийской йоге существовала аналогичная техника, возникшая независимо от китайской практики на том же основании. В Индии бытовало даже поверье, что если ранить йогина, то из раны вместо крови потечет сперма.

Вот что говорит о действенности предотвращения эякуляции древний текст "Тайные предписания для нефритовых покоев":

Ведь, когда семя теряется, тело становится утомленным и слабым... хотя это и доставляет временное удовольствие, но в конечном итоге в этом нет ничего приятного. А вот если совокупляться, не извергая семени, то сила ци станет даже избыточной, тело обновится, слух и зрение станут острыми и чуткими. Хотя и приходится подавлять себя для достижения невозмутимости мысли, однако любовь становится еще более достойной занятию ею, и можно постоянно продолжать совокупляться снова и снова, как если бы все было недостаточно... Один раз совокупиться без семяизвержения -- сила ци укрепится. Два раза совокупиться без семяизвержения -- слух и зрение станут острыми и чуткими. Три раза совокупиться без семяизвержения -- все болезни исчезнут... Десять раз совокупиться без семяизвержения -- будет достигнуто проникновение в божественный разум*.

* Под последним имеется в виду принцип чередования инь и ян, образующий космический ритм. Проникновение в его суть означает постижение дао-Пути.

Следует отметить, что многие современные сексопатологи с опасением относятся к подобной практике, считая ее источником простатитов и многих других серьезных заболеваний, однако китайская медицина отнюдь не разделяла подобных страхов, а по сообщению известного английского китаевода Дж. Нидэма, аналогичной практикой уже в середине XX в. занималось до 40 процентов взрослого населения Сычуани (густонаселенной провинции на юго-западе Китая).

Даосские медики были принципиальными противниками сексуального воздержания, считая нормы соединения полов космическим принципом. Вот что говорится по этому поводу в медицинском трактате X в. "И синь фан":

Небо и Земля то открываются, то затворяются, инь и ян следуют четырем сезонам. Если вы ныне хотите воздерживаться от совокупления, то ваши дух и ци не раскроются в полной мере, инь и ян замкнутся в себе и разъединятся. Каким же образом сможете вы один питать и упражнять свое ци, как сможете, уйдя от нескольких видов практики, обрести новое, помогая сам себе?

Второй особенностью древнекитайского (и прежде всего даосского) отношения к сексу является вполне современно звучащее требование сексуального наслаждения не только для мужчины, но и для женщины. Раскрывая этот тезис, ограничимся одной весьма красноречивой цитатой из древнего "Канона Сокровенной девы", также входящего в "И синь фан":

Что касается инь и ян, то они откликаются друг другу и соответствуют друг другу. Поэтому, если ян не получает соответствующей ему инь, то женщина не радуется, если инь не получает соответствующего ей ян, то нефритовый стебель мужчины [т. е. пенис] не поднимается. Допустим, мужчина хочет совокупиться, а женщина этому не рада или женщине хочется совокупиться, а мужчина этого не хочет -- в любом случае два сердца не находятся в согласии, их семя и ци не соответствуют друг другу. А если к этому добавить, что тот, кто заканчивает наверху, творит насилие над той, что внизу, то любовь и радость никогда не возникнут. Когда мужчина хочет совокупиться с женщиной, а женщина хочет совокупиться с мужчиной, тогда оба их сердца ликуют, плоть женщины сотрясается в ответ движениям мужчины, а мужской стебель силен.

Этот отрывок вряд ли нуждается в каких бы то ни было комментариях*.

* О китайской эротологии подробно см.: Китайский эрос: Научно-художественный сборник. М., 1993.

Нам представляется необходимым сказать несколько слов об описанных методах даосской религиозной практики в плане их психотехнической эффективности. Прежде всего, некоторые замечания о дыхательных упражнениях, психотехнический смысл которых достаточно ясен. Отметим, что дыхательная гимнастика широко распространена в религиозных традициях всего мира. Лучшее всего известна индийская пранаяма, считающаяся четвертой ступенью практики в классической йоге Патанджали. Но кроме различных направлений индуистской йоги

дыхательные упражнения в Индии активно используются буддистами и джайнами. Их применяют также мусульмане -- суфии и христианские исихасты, главная практика которых, произнесение Иисусовой молитвы, предполагает ритмичное дыхание с долгой задержкой. Сами по себе упражнения могут сильно отличаться друг от друга. Например, одни традиции считают более важным ритм дыхания и сосредоточение на дыхательном процессе, тогда как другие особое значение придают длительности задержки дыхания. Также разнятся и теоретические обоснования упражнений. Одни традиции (например, буддийская) полагают, что контроль над дыханием способствует достижению контроля над сознанием и, следовательно, успеху медитации. Контроль над дыханием в таком случае оказывается как бы ключом к контролю над сознанием. Другие традиции -- такие, как различные средневековые направления индуистской йоги (хатха-йога, направления натхов и т. д.), -- придают особое значение получению посредством этих упражнений жизненной силы или энергии из воздуха (праны). Этой же точки зрения придерживается и даосизм, считающий, что дыхательные упражнения способствуют аккумуляции в организме жизненной силы, носителем которой является пневма (ци). Однако прежде всего дыхательные упражнения -- это мощное психотехническое средство, известное и современной психотерапии, а трансперсональные психологи видят в интенсивной практике дыхательных упражнений в сочетании со слушанием музыки наиболее эффективный способ трансформации сознания после психоделиков. В психотерапевтическую практику дыхательные упражнения были введены Л. Орром и С. Рэй (книга "Возрождение в Новом веке", 1977) и используются в настоящее время в программах "возрождения" под руководством Л. Орра, а также в технике холономной интеграции С. Грофа. Он описывает эффекты, возникающие при направленном применении гипервентиляции, достигаемой интенсивным дыханием. Переживания, имеющие место при этой практике, напоминают йогические (кундалини-йога) и приводят, по словам Грофа, к глубинному мистическому состоянию, благотворному и значимому для пережившего его. Оно сопровождается чувством безмятежности, единения и видениями света*.

* Гроф С. За пределами мозга. С. 415 -- 416.

О психотехническом значении даосской "сексуальной йоги" (имеющей, как уже говорилось, аналоги в Индии) судить труднее в связи с общей неисследованностью в западной сексологии и психологии соответствующей проблематики. Однако мы можем отметить, что "искусство внутренних покоев" ставит своей целью не только продление жизни, но и достижение трансперсональных состояний -- "проникновения в божественный разум" (шэнь мин), то есть "неизмеримость сил инь-ян" (инь-ян бу цэ). Мы можем предположить, что возбуждение нервных

центров позвоночного столба при интенсивном оргазме (без эякуляции) и задержке дыхания может передаваться центрам головного мозга, способствуя трансформации сознания (что и фиксируется образом подъема спермы по позвоночному столбу в головной мозг). Но это не более чем предположение, не подкрепленное никакой медицинской информацией со стороны специалистов. Нам, однако, хотелось бы высказать пожелание, адресованное сексологам. Вероятно, пора приступить к реальному изучению и верификации эротологического наследия Востока, изучению, чуждому предвзятости и нелицеприятному, каким, собственно, и должно быть научное исследование. Априорная же уверенность в неизбежных соматических расстройствах от "экзотических" методов вряд ли может быть хорошим помощником в этом деле.

Важнейшим даосским текстом, описывающим психотехнические методы и созданным в первые века нашей эры, несомненно является "Тай пин цзин" ("Каноническая книга великого равенства-благоденствия")*.

* Подробнее см.: Лейкин С. Ф. Идеал "Тайпин цзина" ("Каноническая книга Великого благоденствия"): Гармония космического и социального // Литература и культура народов Востока. М., 1989. Она приписывается некоему Юй Цзи из Ланъе (Шаньдун), хотя в действительности ее составление заняло несколько столетий (со II по VI). Среди психотехнических методов, зафиксированных в "Тай пин цзине", можно назвать дыхательные упражнения, сексуальную практику и различные формы созерцания, важнейшей из которых является так называемое "блюдение Одного" (^р -- шоу и), то есть созерцание дао или его ипостасей, гипостазированных в виде божеств, явленных в пара-физиологических центрах тела адепта. Именно методы "блюдения Одного" разовьются позднее во все виды практики "внутренней" алхимии. Практика "шоу и" описывается также в ряде знаменитых даосских текстов школы Маошань (IV в.).

Гэ Хун рассматривает Одно как эпифанию дао в теле-микрокосме. Эта эпифания наделена формой и внешним обликом и поэтому может быть созерцаема в "киноварных полях" человеческого тела, которых, как уже упоминалось, Гэ Хун насчитывает три. Умение созерцать Одно, согласно Гэ Хуну, приводит к появлению многих паранормальных способностей, в том числе и такой любопытной, как умение одновременно находиться в нескольких местах (в трех). Гэ Хун повествует о своем двоюродном деде Гэ Сюане, считавшемся святым-бессмертным, который мог одновременно встречать гостей, развлекать уже прибывших беседой и ловить в пруду рыбу.

В маошаньских текстах практика "блюдения Одного" описывается как чрезвычайно сложный процесс созерцаний и визуализаций. Адепт должен визуализировать божества звезд Большой Медведицы,

корреспондирующих с духами пневм каждого из "киноварных полей" тела. Он должен также визуализировать сами "киноварные поля" и представить себе, что звездные божества снизошли туда и сделали "киноварные поля" своей резиденцией.

Вообще же практика визуализации весьма характерна для даосизма. По-китайски она называется ^ Й цунь сян. Первое слово означает "быть", "существовать", второе -- "мысль", "идея", "представление". Следовательно, цунь сян -- "мысль, ставшая бытием", "представление, обретшее статус реальности". Видный синолог Э. Х. Шефер поэтому даже предлагает переводить это словосочетание не как "визуализация", а как "актуализация", что более соответствует смыслу термина. Соглашаясь с аргументацией Шефера, мы тем не менее будем придерживаться традиционного перевода, привычного для читателя. Практика визуализации, предполагающая в ряде случаев отождествление adeptом себя с визуализируемым божеством, имеет также широкое распространение в различных религиях, особенно в буддийском тантризме (ваджраяна). Элементы визуализации есть и в христианской духовной практике (например, духовные упражнения св. Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов -- XVI в.)*. Вообще же III -- VI века -- период интенсивного развития так называемой "внешней" (или лабораторной) алхимии, заключающейся в попытках посредством трансмутации металлов создать искусственное золото, которое одновременно считается и эликсиром бессмертия. Поскольку "внешняя" алхимия лишь косвенно связана с нашей проблематикой, мы не будем подробно рассматривать ее и сделаем только два замечания**.

* См.: Schafer E. H. Jade Woman of the Great Mystery // History of Religions. 1978. Vol. 17. N 3-4.

** Подробнее об алхимии см.: Торчинов Е. А. Даосизм.

Во-первых, алхимики, как правило, не ограничивались своей формой практики, сочетая ее с ритуально-литургическими и психотехническими ("блюдение Одного", визуализации и т. д.) методами.

Во-вторых, имеется определенная информация об использовании некоторых галлюциногенных веществ в качестве алхимических эликсиров. Остановимся на этом несколько подробнее.

В школе Маошань, возникшей около 364 г., получил весьма значительное распространение один вид созерцания, известный под названием "созерцание в чистой комнате" (цин ши). Согласно даосской традиции, этот род созерцания был медиумически передан обретшей святость основательнице направления Вэй Хуа-цунь через главного медиума направления Ян Си.

В этой связи имеет смысл сказать несколько слов о

происхождении самой школы Маошань, ибо оно очень хорошо иллюстрирует тезис о базовом значении религиозного опыта в формировании религиозных традиций. В начале 60-х гг. IV в. молодому человеку по имени Ян Си, жившему на горе Маошань (близ современного Нанкина, тогда столица империи Цзинь Цзянькан), в видениях стали являться "совершенные люди" (чжэнь жэнь) небес Высшей Чистоты (шан цин). Они обращались к Ян Си с речами, описывая небеса Высшей Чистоты и открывая способы их достижения, включающие разные формы созерцания, визуализации божеств, алхимию и т. п. Вскоре к Ян Си присоединились другие адепты (в основном из аристократических родов южного Китая), ставшие фиксировать откровения, получаемые Ян Си в медиумическом трансе. В результате на рубеже V и VI вв. даосский алхимик, медик и философ Тао Хун-цзин составил компендиум речений бессмертных, общавшихся с Ян Си, и назвал его "Чжэнь гао" ("Речи совершенных людей"). Эти речи включали в себя и наставления о созерцании в чистой комнате.

Согласно информации крупнейшего современного авторитета в области изучения даосизма (и одновременно даосского священнослужителя высокого ранга) К. М. Скиппера, этот тип созерцания предполагал вдыхание галлюциногенных паров от свинца (и других веществ), поднимавшихся из треножников в келье созерцателя. К. М. Скиппер предположил, что здесь выявляется сущность алхимии как средства медикаментозной трансформации сознания. К сожалению, мы не знаем, вызывали ли алхимические составы просто наркотический делириум (что не представляет интереса для религиоведения и трансперсональной психологии) или же обладали психоделическим воздействием (наподобие мексиканского мескалина).

К. М. Скиппер упоминает также о ханьских курильницах "бошаньлу", являющих собой изображения гор, населенных божественными животными и святыми-бессмертными, с отверстиями и пещерами, откуда и поднимаются курения. В них сжигали ароматические травы, но имеются упоминания и о галлюциногенных веществах. В современном даосском богослужении совершенно уникальную роль также играет курильница, самый важный объект в храме. К. М. Скиппер высказывает в связи с этим предположение, что современный даосский священнослужитель, возжигающий курения и призывающий нефритовых дев и золотых отроков сопровождать его во время священного танца, следует традиции, корнящейся в видениях адепта древности, погруженного в наркотическое забытие, вызванное вдыханием курений священной курильницы-реторты*. Кроме того, известно, что в традиции Небесных наставников, процветавшей в III в. в северном Китае, употреблялся особый галлюциногенный (психоделический?) состав из пяти минералов, ставший после распространения этой школы к югу от Янцзы любимым источником поэтических образов и поэтического вдохновения у аристократов-эстетов эпохи Шести династий (а до этого -- у

поэтов-"нонконформистов" династии Вэй на севере)**.

* См.: Welch H. H. The Bellagio Conference on Taoist Studies // History of Religions. 1969-1970. N 2-3. P. 119; P. 124.

** Об этом см. очень интересную статью известного писателя Лу Синя (Лу Сю-ня) "Связь литературы и нравов в эпохи Вэй и Цзинь с употреблением снадобий и вина" в: Лу Сюнь цюань цзи (Полное собрание сочинений Лу Синя). Т. 3. Шанхай, 1938. С. 486-507.

III-V века были периодом расцвета "внешней", лабораторной алхимии с ее поисками эликсира бессмертия. Однако к IX -- X вв. это направление даосской практики постепенно приходит в упадок (его дискредитировали и смерти нескольких императоров IX в., отравившихся эликсирами с высоким содержанием свинца и ртути), и наступает торжество "внутренней" алхимии, о которой уже подробно говорилось выше.

Само название "внутренняя алхимия" было дано этому виду психотехники буддийским монахом Хуэй-сы (VI в.), вторым патриархом школы Тяньтай, увлекавшимся даосской практикой. В целом "внутренняя" алхимия представляет собой магистральную линию развития даосизма, тогда как "внешняя" алхимия была лишь достаточно случайной ветвью даосской практики, хотя и весьма интересной для историка китайской науки. Все составляющие "внутренней" алхимии: дыхательные упражнения, методы созерцания (шоу и), визуализация (цунь сяк), двигательная гимнастика (дао инь) и другие -- восходят к глубочайшей древности и самым тесным образом связаны с базовыми даосскими переживаниями и выражавшими их символами и мифологемами (в том числе -- божественного Старца-Младенца и дао-Матери Поднебесной). Но с другой стороны, все эти методы были сведены в стройную систему и обрели свой язык описания и единую методологию только после формирования четко структурированной системы "внешней" алхимии, чью методологию и язык описания заимствовала алхимия "внутренняя", применившая их, однако, не к металлам и минералам, а к энергиям человеческого тела-микроскома.

Расцвет "внутренней" алхимии приходится на XII -- XIII вв., когда она становится фундаментальной формой практики школы Совершенной Истины (цюань чжэнь цзяо), доминирующей в даосизме и в настоящее время. Ее классические тексты -- "Трактат о единении триады" ("Цань тун ци" -- II в.? или X в.?), написанный Вэй Бо-яном; "Главы о прозрении истины" ("У чжэнь пянь") Чжан Бо-дуаня (XI в.) и компендиум "Возвращение к истинной сущности природы и жизненности" ("Син мин гуй чжи", XVI в.).

В настоящее время наметился процесс секуляризации "внутренней" алхимии, поскольку именно ее методы и упражнения образуют знаменитую и весьма популярную в Китае и за его пределами

систему психофизической регуляции ци гун (работа с пневмой-ци). Здесь "внутренняя" алхимия выступает в чистом виде психотехникой с минимализированной связью с доктриной и философией даосизма, присутствующими в ци гун лишь имплицитно. Именно бум ци гун в Китае 1980 -- 1990-х годов стимулирует издания и переиздания классических текстов по "внутренней" алхимии. Сильны элементы даосской психотехники и в воинских искусствах (у шу), особенно в так называемых внутренних стилях (нэй цзя), тесно связанных с практикой тайных синкретических сект позднего средневековья. Достаточно любопытно, что все методологические принципы у шу восходят к даосским классическим текстам ("Дао дэ цзину"), провозглашающим победу мягкого, податливого, женственно-детского над сильным, крепким, жестким мужским:

1. Таким образом, совершенный мудрец пребывает в недеянии и потому не знает поражений; ни за что не держится и потому не знает потерь (¶ 64).

2. Хороший воин не воинственен, хороший боец не гневлив. Умеющий хорошо побеждать врагов не противоборствует с ними (¶ 68).

3. Применяющие оружие говорят: "Я не смею стать хозяином и довольствуюсь ролью гостя. Не смею продвинуться и на вершок, а отступаю на целую сажень... Нет большей беды, чем пренебрегать противником. Пренебрегающий противником близок к тому, что его сокровище погибнет" (¶ 69).

4. Небесное дао не борется, но успешно побеждает (¶ 73).

5. Таким образом, если оружие крепко, то применяющий его гибнет. Если дерево крепко, то его срубят (¶ 76).

6. В Поднебесной нет ничего мягче и слабее воды, но в ее торжестве над твердым и крепким ничто не может превзойти ее... Слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое. И нет в Поднебесной никого, кто не знал бы этого, но мог бы следовать этому... (¶ 78).

Даосская традиция несомненно является драгоценной частью духовного наследия всего человечества. Многие базовые идеи и образы даосизма имеют общечеловеческий смысл, поскольку коренятся в самой структуре нашего глубинного психического опыта -- в том. "что есть всегда". Разве не видим мы образ Сокровенной Самки -- Матери Поднебесной и в Софии гностиков (вспомним образ Божественной Мысли, Энойи, Мировой души, страдающей во всех существах в ожидании искупления и воплощающейся то в Елене Прекрасной, то в загадочной спутнице Симона Волхва, то в Шехине, Славе Божией, каббалистов), и в Софии, Мировой душе, прообразе грядущего всеединства, Вл. С. Соловьева:

Все видел я, и все одно лишь было --
Один лишь образ женской красоты...

Безмерное в его размер входило, --
Передо мной, во мне -- одна лишь ты.
Вл. Соловьев. "Три свидания"

На этой поэтической ноте мы завершаем наш опыт соприкосновения с даосскими тайнами и обратимся далее к религиям Индии, дающим нам наиболее яркие примеры трансперсонального переживания как основы религиозности.

ГЛАВА 2

НАУКА ПСИХОТЕХНИКИ: ИНДУИСТСКАЯ ЙОГА

СПЕЦИФИКА ПСИХОТЕХНИКИ В ИНДИИ

Мы переходим к центральной части нашего исследования, ибо именно религии Индии, прежде всего буддизм и брахманизм (индуизм), представляют собой религии чистого опыта в наиболее совершенном, как бы беспримесном виде. Именно в них психологическая сущность религии выявляется наиболее обнаженно и открыто. Собственно, для обоснования предложенной нами концепции достаточно было бы проанализировать религии Индии, однако тогда возникло бы подозрение, что данная концепция применима только к данной региональной форме религии и не работает в других случаях (хотя при таком возражении был бы правомерен вопрос, каким образом религии Индии, будучи именно религиями, могут иметь особую, отличную от других религий природу). Поэтому мы предпочли обосновывать наши взгляды на более широком религиоведческом материале. Однако теперь пришла пора перейти к тому материалу, который наиболее выгодным образом подтверждает правомерность и релевантность не только психологического подхода к религии, но и выведения религии как духовного и культурно-исторического феномена из определенного типа психического опыта.

Но прежде чем мы перейдем к рассмотрению непосредственно индийского религиозного материала, представляется необходимым сделать некоторые предварительные замечания частного характера, а также проанализировать вопрос о природе связи психотехники и религиозной доктрины в религиях Индии.

Начнем с вопросов терминологического характера. В первых же строках данной главы мы отнесли буддизм к религиям Индии. Это может вызвать недоумение, поскольку буддизм традиционно относят к мировым религиям. Попутно отметим, что разные религиоведческие традиции насчитывают разное число мировых религий. Так, если в российском религиоведении принято относить к ним только буддизм, христианство и ислам, то веберовская традиция относит к мировым религиям и

индуизм (на том основании, что это религия целого культурного региона, сопоставимого с Дальневосточным и Средиземноморским, а также -- источник буддизма), конфуцианство (на том же основании, но только применительно к Дальневосточному региону; с нашей же точки зрения, конфуцианство вообще не религия и уникальность Дальнего Востока состоит в господстве там на государственном уровне квазирелигиозной идеологии) и иудаизм (как источник двух других мировых религий -- христианства и ислама). Но в любом случае, буддизм безусловно является мировой религией.

И тем не менее буддизм одновременно и индийская религия, несущая в себе все специфические особенности индийской культуры, ее шкалу ценностей (в формировании которой буддизм принял весьма существенное участие) и ценностные ориентации. И где бы буддизм ни распространялся, он всегда репрезентировал именно индийскую духовную культуру и ее традицию. Как бы ни трансформировался буддизм под влиянием культур иных народов (например, под воздействием китайской культуры на Дальнем Востоке), он всегда сохранял сложившееся в Индии доктринальное ядро, бывшее основой самоотжественности буддизма во всех его региональных формах. И потому рассмотрение буддизма как религии Индии вполне оправданно, правомерно и естественно.

Следующее терминологическое замечание касается корректности употребления слова "индуизм". Дело в том, что часть авторитетных индологов считают, что индуизмом правомерно называть только сформировавшуюся в средние века и существующую до настоящего времени национальную религию Индии, тогда как для более ранних периодов правильнее было бы говорить о ведической (ведийской) религии для архаического периода и о брахманизме -- для древности. Мы принципиально не согласны с этой точкой зрения, поскольку религия Вед, упанишад, эпических текстов и пуранический индуизм представляют собой не разные религии и конфессии, а разные исторические этапы развития одной и той же религиозной традиции, сохранявшей на протяжении всей своей истории доктринальную и скриптуральную преемственность и культовое единство. Мы можем проследить, как из ведической религии вызревает брахманизм упанишад и шести систем, а из него -- пуранический индуизм (конечно, реальный процесс был гораздо сложнее: пуранический индуизм не просто вырос из упанишад и даршан, а вобрал в себя и параллельно существовавшие культы эпического периода, во многом отталкивавшиеся от брахманской ортодоксии). Но тем не менее религия Вед -- брахманизм -- пуранический индуизм не три религии, а три этапа формирования одной религии, для обозначения которой мы и будем пользоваться словом "индуизм".

Теперь перейдем к вопросу о месте психотехники в системе религиозных традиций, сложившихся на индийском субконтиненте. Прежде всего сразу же отметим, что индийская психотехника ориентирована

сугубо на самые глубинные трансперсональные состояния сознания и практически не интересуется уровнем перинатально-архетипическим (своеобразным исключением является тантра). Поэтому индийским религиям не свойственны мотивы смерти-возрождения, характерные для традиций с психотехнической ориентацией на перинатально-архетипический уровень (элементы символики, связанной с этим уровнем, сохранились в индуистской космологии -- образ Хираньягарбхи, Золотого Зародыша вселенной, -- и в очень опосредованной религиозно-философской рефлексией форме -- в буддийском понятии "татхагатагарбха" -- Зародыш или Лоно Будды). Есть в санскрите и специальный термин для обозначения психотехники. Это йога.

Слово "йога" означает "связь", "соединение", "сопряжение" и родственно русскому слову "иго" (ср. новозаветное "Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя, и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко" -- Мф. 11:28 -- 30) и английскому уоке (употребленному и в английском тексте цитированного выше пассажа). Здесь нужна одна оговорка. Обычно слово "йога" (кстати, по одной из версий слово "религия" также означает "связь") интерпретируется как связь человеческого духа с Абсолютом, единение души и Бога. Это совершенно неправильно, тем более что даже йога Патанджали никакого такого соединения не предполагает. Корень "юдж", к которому восходит слово "йога", означает прежде всего "запрягать коня"; поэтому "йога" скорее всего -- связывание воедино, сопряжение чувств, мыслей и психических факторов вообще и их сосредоточение на единственном объекте созерцания.

В индийских текстах термин "йога" употребляется в двух основных значениях и одном второстепенном, хотя, быть может, и первичном. Во-первых, йога означает психотехнику вообще, то есть тщательно разработанный и выверенный традицией набор средств и приемов для достижения строго определенных трансперсональных состояний сознания, оцениваемых традицией как состояния реализации религиозной прагматики учения -- "освобождение" (мокша, мукти, кайвалья, нирвана и т. п.). В этом смысле йога характерна для всех религий традиционной Индии, почему и можно говорить об индуистской йоге, буддийской йоге, джайнской йоге и т. п. Во втором, узком смысле это слово употребляется для обозначения одной из даршан (религиозно-философских систем) ортодоксальной индуистской (брахманской) философии (астика). Эта система, согласно преданию, была создана мудрецом Патанджали и зафиксирована им в "Йога сутрах" ("Афоризмах йоги")*. Когда мы ниже будем говорить о йоге в этом смысле, мы будем, как правило, оговариваться, что речь идет о йоге Патанджали, или о восьмеричной йоге (аштанга-йога), поскольку йога

Патанджали включает в себя восемь этапов (или ступеней) практики. И наконец, в третьем, второстепенном значении слово "йога" означает колдовство, волшебство, магию и магические силы и способности (в частности -- "йогины" тантрических текстов -- это не женщины-йогины, а колдуньи или бесовки).

* Из всех имеющихся переводов сутр Патанджали мы рекомендуем: Классическая йога: ("Йога сутры" Патанджали и "Вьяса-Бхашья") / Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992. Все последующие цитаты будут даваться нами по этому изданию. На нем же основывается и наше изложение системы йоги. Из зарубежных исследований, посвященных йоге, мы особенно рекомендуем два: Woods J. И. The Yoga-System of Patanjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind. Cambridge (Mass.), 1914 (Harvard Oriental Series. Vol. 17); Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom. N. V., 1958.

В индийской культуре йога имела чрезвычайно высокий статус единственного пути к высшей цели -- освобождению, а йогический опыт считался в большинстве систем одним из источников познания и на него можно было сослаться в философской дискуссии.

Тем не менее статус психотехники был неодинаков в индуизме и буддизме. Буддийская доктрина непосредственно базируется на психотехническом опыте основателя этой религии Сиддхартхи Гаутамы (Будды Шакьямуни). Царевич Сиддхартха отверг как авторитет ведического откровения, так и доктрины современных ему неортодоксальных учителей-отшельников (шрамана) и поставил своей целью постичь истину самому и собственными силами, без опоры на традиционные или "еретические" доктринальные авторитеты. В результате пробуждение (просветление) Будды стало уникальным явлением, и это переживание Будды и легло в основу буддийской Дхармы. Отсюда вытекало два важных следствия. Во-первых, для буддизма психотехнический опыт оказался ценным сам по себе, независимо от его доктринальной основы, из чего следовало признание возможности обретения высокоценных состояний сознания не только в результате самостоятельной практики (по преданию, в своих последних словах Будда призвал учеников усердно трудиться ради освобождения, полагаться только на собственные силы и быть "светильниками самим себе"), но и вне связи с буддийской традицией вообще (прагьяка-будды, "будды только для себя"). Во-вторых, высшая

ценность учения (нирвана или бодхи, "пробуждение"), согласно буддизму, может быть реализована любым человеком независимо от его национально-этнической принадлежности и социального статуса, что и

создало предпосылки для превращения буддизма в мировую религию.

В индуизме ситуация была существенно иной: отнюдь не всякий психотехнический (йогический) опыт признавался ценным, то есть ведущим к освобождению. Для того чтобы йогический опыт приобрел ценность, йогическая практика должна была быть правильно сориентирована именно на освобождение, а не на что-либо иное. Но эту ориентацию могут придать духовному деланию йоги только тексты откровения, содержащие подлинное знание (джняна) о характере освобождения, а такими священными и абсолютно авторитетными текстами являются только Веды (и особенно, по крайней мере в ведантической традиции, упанишады), "услышанные" древними мудрецами-провидцами, риши. Но Веды, из которых только и можно узнать об освобождении, доступны лишь высшим, "дваждырожденным", сословиям (варнам), а в полной мере -- только брахманам. Следовательно, с точки зрения ортодоксального индуизма, какой бы психотехникой ни занимались члены низшего сословия -- шудры (большинство населения Индии), не говоря уже о стоящих вне системы варнашрама иностранцах, путь к освобождению для них закрыт, ибо им неизвестны Веды (даже такой глубокий философ и поборник принципа ненасилия, как Шанкара, призывает заливать расплавленным свинцом уши шудр, услышавших ведические тексты). Индуистская традиция обуславливает ценность психотехники ее соответствием базовым священным текстам и их доктрине (что не мешало, конечно, истолковывать эти тексты с разных, порой диаметрально противоположных позиций). Таким образом, индуизм, во-первых, опосредовал психотехнический результат его соответствием базовой ведической доктрине (что прежде всего выражалось в специфическом языке описания результатов йогического опыта, который с неизбежностью оперировал концептами и терминами текстов откровения), во-вторых, обуславливал возможность реализации своей религиозной прагматики этнической и сословной принадлежностью йогина и, наконец, в-третьих, резко ограничивал возможность апеллировать к йогическому опыту в ходе дискуссии с представителями иных традиций.

После этих предварительных замечаний изложим вкратце теорию полиморфизма индийских религиозно-философских систем, разработанную В. И. Рудым и Е. П. Островской на основе ряда положений классиков отечественной буддологии, прежде всего О. О. Розенберга*.

* См., например: Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 37 -- 44. Концепция О. О. Розенберга изложена в: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918 (переиздано в: Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991).

В индийских религиозно-философских учениях выделяются три взаимодействующих уровня: доктринальный, логико-дискурсивный (философский) и психотехнический (йогический). Первый из них

представляет собой идеологический каркас системы. Это мировоззренческая база того или иного учения, не выводимая путем умозаключения, а декларируемая как некая базовая истина. Но что же является источником доктрины? В случае с индуизмом это ведическое откровение и содержащиеся в нем фундаментальные идеологемы (такие, как атман и Брахман). В случае с буддизмом -- это трансперсональный (психотехнический) опыт его основателя. Но ниже мы постараемся обосновать гипотезу, что и в индуизме в конечном итоге именно психотехнический опыт лежит в основе доктринального авторитета. Философия возникает впервые в качестве полемического диспута для отстаивания доктринальных принципов перед лицом иноверцев, но постепенно приобретает самооценку и собственную проблематику. Философия тесно связана с доктриной и психотехникой. Первая задает направление дискурсу и одновременно полагает его границы: например, ни один индусский (индуистский) философ не может в ходе философствования провозгласить идею несуществования атмана, поскольку это вывело бы его за пределы традиции; буддийский же философ, напротив, должен был оставаться в пределах доктрины анатмавады ("не-я", "не-душа") и не допускать противоречащего доктрине субстанционализма (хотя, как мы увидим, бывали и довольно сложные и неоднозначные случаи). Что касается психотехники, то, с одной стороны, она выступала средством реализации религиозной прагматики (цели) учения -- освобождения, а с другой -- снабжала философию сырым материалом, который и становился объектом ее рефлексии. Чтобы понять это, рассмотрим вслед за В. И. Рудым и Е. П. Островской вопрос о носителе философского знания в индийской культурной традиции. Ими были исключительно члены монашеских сообществ или отшельники-йогины, занимавшиеся психотехникой и интересовавшиеся прежде всего природой сознания (психики) и способами (механизмами) ее перехода из профанического состояния в просветленное. Это обуславливало психологическую направленность индийской философии, предметом которой была психология (что превращало философию в значительной степени в своего рода метапсихологию).

Таким образом, йогический уровень не только был тесно связан со всеми другими уровнями, но и обладал значительно большей степенью автономности от них, чем они от него. Думаем, что мы можем считать психотехнический (йогический) уровень индийских систем ведущим и определяющим в архитектонике их структурного полиморфизма.

К психотехнике в собственном смысле этого слова примыкает литургический аспект индийских религиозно-философских систем (жертвоприношения -- яджня, пуджа; ритуалы и обряды), а к философии -- довольно поздно появившаяся вторичная рефлексия на доктрину, которая условно может быть названа теологией (богословием). Примеры таковой -- поздние ведантические системы (Рамануджи и особенно

Мадхвы), объектом философской рефлексии которых является не содержание психотехнического опыта и не характер познавательных актов субъекта, а идеологемы и идеологические конструкции доктрины. Собственно, в данном случае мы имеем пример интересной саморефлексии доктрины. В буддийской традиции относительным аналогом индульской* теологии может считаться так называемая теория татхагатагарбхи, о которой мы будем еще говорить подробнее. Теперь же приступим к обзору индийских психотехнических методов.

* Индус -- последователь индуизма в отличие от индийца -- жителя Индии любой конфессиональной принадлежности. Индусский, т. е. индуистский.

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ ИНДИЙСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Дальнейшее изложение материала и его анализ будут непонятны, если мы хотя бы бегло не рассмотрим базовые идеологемы, формирующие доктринальные комплексы индийских религиозно-философских систем.

К этим базовым идеологемам мы вслед за большинством индологов относим идеологемы кармы (сансары), атмана и мокши (нирваны). Очень кратко рассмотрим их содержание.

Согласно всем индийским учениям (брахманизму, буддизму, джайнизму), эмпирическое существование живых существ регулируется законом кармы, то есть законом причинно-следственных отношений, распространенным на сферы психики и морали.

Само слово "карма" означает "дело", "действие" и на китайский язык передается словом е, в современном языке обозначающим профессию. В. С. Семенцов в своей чрезвычайно интересной книге "Проблемы интерпретации брахманической прозы" (М., 1981) предположил, что первоначально, в ведический период, под словом "карма" понималось не любое действие, а только сакральное, ритуальное, приносящее некий определенный плод (пхала). Позднее, в эпоху упанишад, в связи с развитием "внутреннего", интровертированного, ритуала и десакрализацией ведического ритуализма слово "карма" начинает означать действие вообще, причем не только физическое, но также вербальное (словесное) и ментальное (психический акт). Любое такое действие приносит результат; такой же результат должен наличествовать и для всей совокупности действий, совершенных в течение всей жизни, поскольку их энергия не может просто исчерпаться. Их итог определит форму и основные параметры следующей жизни живого существа, которая в силу природы закона кармы должна сменить жизнь закончившуюся. Так все живые существа с неизбежностью переходят из одного существования в другое, причем сама природа кармически обусловленных рождений-смертей полагает

доминирование страдания* как фундаментальной характеристики существования.

* См.: Буддийский взгляд на мир. С. 29 -- 37.

Это безначальное и бесконечное чередование рождений-смертей, круговращение живых существ под воздействием закона кармы, регулирующего благие и неблагие формы рождения, называется на санскрите сансарой.

Хотя закон кармы со времен ранних упанишад признается всеми религиозно-философскими учениями Индии, в его интерпретации есть некоторые различия. Так, отвергающий идею Бога буддизм склонен рассматривать функционирование кармического принципа по образцу безличного и объективного закона, тогда как теистические направления индуизма считают распределителем кармических следствий Господа (Ишвару), а джайнизм вообще воспринимает карму в качестве своего рода тонкой материи, как бы прилипающей к душе (джива) и обрекающей ее быть привязанной к круговороту сансары.

Но от страданий сансары можно избавиться, освободиться. И это освобождение считается высшей религиозной ценностью и целью индийских учений. Разные традиции различным образом характеризуют природу освобождения. Для одних школ это реализация переживания тождественности индивидуального и мирового "я" (атмана и Брахмана -адвайта-веданта), для других -- единение субстанциальной души с личным Богом (различные традиции бхакти), для третьих -разотождествление духа и материи и пребывание духа в своей собственной природе (санкхья, йога Патанджали, джайнизм), но в любом случае это особое состояние сознания, достигаемое направленной перестройкой психики в процессе йогического духовного делания. Поэтому идеологема "освобождение" предполагает наличие четко выраженной психотехнической детерминанты. Но для трансформации сознания необходимы понимание его природы и самопознание, и проблема "я", субъекта, стала центральной проблемой индийской мысли. Индуистская традиция выдвинула идею атмана. Атман (букв, возвратное местоимение "себя") -- абсолютный субъект, никогда не могущий стать объектом. Тело -- не атман, не истинное Я, поскольку можно сказать "мое тело". Не могут быть атманом также мысли, чувства ("я чувствую", "мои мысли" и т. д.) и другие эмпирические составляющие психосоматической целостности личности. Тот, кто говорит "я", и есть атман. Как говорит Шанкара, в атмане нельзя сомневаться, потому что сомневающийся и есть атман. Его нельзя познать обычными способами и нельзя описать: будучи всегда субъектом, всегда познающим и никогда -- познаваемым ("Как познать познающего?" -- вопрошает упанишада), он может быть определен только отрицательно -- "не то, не то" (нети, нети). По существу, атман только раскрывается, самообнаруживается в

процессе йоги, хотя это иногда и называется самопознанием, а выражение "познай себя" (атманам видхи) используется как один из императивов брахманско-индуистской традиции. Некоторые упанишады рассматривают атмана как другое название Абсолюта, Брахмана; это Брахман как универсальный субъект, истинное Я всех существ, ществ. Эта интерпретация, закрепленная в "великих речениях" (махавакья), таких, как "это есть То", "не то, не то", "один без второго", "я есть Брахман", нашла свое продолжение и завершение в адвайта-веданте Гаудапады и Шанкары. Другие говорят о нем как об искре божественного огня -- Брахмана, индивидуальном модусе Абсолюта, а третьи рассматривают его как индивидуальную субстанциальную душу и основу личности, отделившуюся от Брахмана и погрязшую в болоте сансары, из которого она может освободиться и соединиться с Абсолютом. Именно "познание" атмана -- ключ к обретению освобождения, мокши.

Буддизм отверг идею атмана. Собственно, в ранних буддийских текстах, палийских суттах*, Будда отвергает атмана только в двух последних значениях, но ничего не говорит о концепции тождественности атмана и Брахмана.

* Сутта -- палийский вариант санскритского "сутра". Пали -- один из праkritов ("среднеиндийских" языков), на котором написаны канонические тексты традиции южного буддизма, считающиеся обычно наиболее ранними.

Да и поздняя буддийская традиция, как правило, воздерживалась от полемики с адвайта-ведантой. Будда видит в идее атмана -- индивидуальной, субстанциальной и вечной души -- основу эгоизма, влечения и отвращения (как влечения со знаком минус) и обусловленного ими страдания. В опыте, утверждает буддизм, нам не дан никакой неизменный атман, а только постоянно меняющиеся и даже мгновенные элементарные психофизические состояния (дхармы) и их комплексы. Идея индивидуальной души заменена в буддизме учением об эмпирической личности как потоке (сантана) психофизических состояний, сгруппированных в пять групп (скандха): материя, чувство, представления-понятия, формирующие факторы и сознание; при этом ни одна из групп не является базовой и ни один из элементов -- субстанцией.

Таким образом, буддизм провозглашает принцип анатмавады (учения о не-душе), противостоящий индуистской атмаваде. Но появление этой доктрины отнюдь не отменило установки на самопознание; оно, напротив, задано ею: ведь чтобы реализовать и сделать внутренним убеждением-прочувствованием идею не-души, необходимо познать себя как не-душу, что открывает путь к нирване, буддийскому аналогу мокши, как особому внеличностному и неопиываемому высшему типу существования, свободному от аффектов и

заблуждений. В буддийской традиции доктрина не-души занимает то же место, что учение об атмане -- в индуизме, и поэтому вполне правомерно говорить о функциональном тождестве двух этих кажущихся противоположными доктрин.

Таким образом, психотехника (йога) поистине является формообразующим сущностным центром не только религий, но и всей духовной культуры Индии, ее энтелехией и стержнем.

СТАНОВЛЕНИЕ ИНДИЙСКОЙ ПСИХОТЕХНИКИ: ОТ ВЕДИЧЕСКИХ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ ДО ФИЛОСОФСКОГО СИМВОЛИЗМА УПАНИШАД

Здесь мы рассмотрим самый ранний этап формирования индийской психотехники.

Хорошо известно, что древнейшая форма индуизма, так называемая ведическая религия, то есть религия вторгшихся в Индию в середине II тыс. до н. э. кочевников-ариев, была прежде всего религией жертвоприношений (яджня), включавших в себя значительный элемент магии, поскольку жертвоприношение предназначалось не для умиловления божества, а для его подчинения воле жертвователя. Отсюда и поговорка: "Все повинуется богам, а боги -- брахманам (жрецам)". В настоящее время в связи со скудностью наших сведений о ведической религии (ограничивающихся в основном данными текстов Вед) не представляется возможным судить о том, какого рода глубинный опыт лежал в ее основе (был ли он опытом шаманского или какого-то другого типа). Равным образом мы можем только предполагать и о характере генезиса собственно психотехники (йоги), которая в более или менее известных нам формах уже существовала в конце первой половины I тыс. до н. э. Не исключено даже предположение о дравидийских, а не арийских корнях йоги (дравиды являются автохтонами индийского субконтинента, создавшими еще до прихода ариев высокоразвитые цивилизации Хараппы и Мохенджо-Дара). Во всяком случае, именно в Хараппе найдена фигура божества, сидящего в позе, хорошо известной нам по йогическим текстам и называемой в них сиддхасаной (позой совершенства). Это божество обычно называют Протошивой. Такое предположение вполне логично, особенно если учесть, что арии, судя по ведическим текстам, не знали ничего похожего на идеи перерождений и освобождения, делили мир на три части и стремились после смерти оказаться или на небесах богов (сварга), или в связанном с луной мире предков. И тем не менее мы считаем необходимым указать на некоторые моменты в верованиях ариев, которые если не породили йогу (явившись генетически ее источником), то, во всяком случае, оказались существенными факторами в процессе вращивания" йогического элемента в культуру ариев и постепенного превращения этого элемента в центральный и структурообразующий.

Во-первых, следует обратить внимание на самый характер ведического текста и на то, что говорит традиция о его источнике. Веды, тексты откровения, называются на санскрите шрути, то есть "услышанное". Кем услышанное? Некими древними мудрецами, называемыми

риши. Эти мудрецы своим чутким слухом, духовным слухом разумеется, уловили некие тонкие вибрации, исходящие из божественного мира (поздняя философская школа пурва-миманса вообще считала Веды вечными и несотворенными, что потребовало от ее последователей разработки утонченной лингвофилософской теории информации -- звука, шабда), внимали им и изложили услышанное на "человеческом" языке, создав собственно ведические тексты, являющиеся, так сказать, знаковой перекодировкой божественной информации, выраженной в таинственном первозвуке. Таким образом, Веды были восприняты риши благодаря тому, что их душа (сознание) находилась в особом состоянии, позволявшем ей воспринимать божественные вибрации. Эта легенда, как можно предположить, в конечном итоге как бы указывает на то, что сама ведическая религия обязана своим появлением религиозному опыту древних мудрецов, находившихся в особом состоянии сознания. А если мы вспомним, что риши Вальмики и Вьяса считались традицией авторами эпосов "Рамаяна" и "Махабхарата" (что, конечно, не соответствует действительности), а также то, что практически все традиционные и архаические верования сближают и даже отождествляют шаманов-провидцев, пророков и поэтов, то высказанное нами предположение получит дополнительное подтверждение: сама традиция смотрела на риши как на людей экстатического видения и поэтического вдохновения.

Во-вторых, отметим ведический культ сомы, некоего растения, имевшего определенный психоделический эффект, и олицетворяемого им бога (его связывали с луной). Сок этого растения активно использовали в ведическом ритуале, в котором сома играла чрезвычайно важную роль. Мы не знаем, была ли сома просто наркотическим напитком (в таком случае она вряд ли могла оказывать какое-то существенное воздействие на раскрытие бессознательного) или же, подобно

мексиканскому мескалину, имела психоделический эффект. Во всяком случае, в Ригведе сохранилось достаточно много гимнов, посвященных соме, в которых этот напиток воспевается как дарующий богоподобие и бессмертие. Мы не знаем состава сомы, поскольку секрет ее изготовления был утрачен после прекращения ведических жертвоприношений и с их заменой более простыми и дешевыми ритуалами (пуджа). Кроме того, здесь сказалось и влияние буддизма, осуждавшего употребление опьяняющих напитков. Дж. Нидэм предполагает, что сома изготавливалась из сока грибов (возможно, мухоморов), что было характерно для ряда шаманских традиций Сибири. Не исключена

возможность и применения грибов, содержащих сильный галлюциноген псилоцибин ("магические грибы"); эти грибы, как правило, растут на помете крупного скота*.

* Об этой гипотезе см.: Wasson R. G. Soma: Divine Mushroom of Immortality. N. Y., 1971; Маккена Т. Пища богов: Поиск первоначального древа познания. М., 1995. С. 137-163.

Но другие исследователи, в основном иранисты (поскольку авестийская религия тоже предполагала употребление в ритуальных целях этого же питья, называвшегося в Иране хаомой), полагают, что в основе состава сомы был сок растения эфедры, поскольку ее алкалоид эфедрин обладает сильным возбуждающим и вызывающим эйфорию средством. М. Бойс (и согласный с ней И. М. Стеблин-Каменский) придерживается мнения, что для приготовления сомы (хаомы) сок эфедры смешивали с молоком, после чего его и употребляли в ритуальных целях*. Сакральная ценность сомы была столь велика, что она считалась напитком богов, то есть субстанцией того же рода, что и греческая амброзия (образ, видимо генетически связанный с сомой). Не исключено, что ритуальное употребление сомы могло в какой-то степени стимулировать формирование собственно психотехники.

* Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб., 1994. С. 15. Обсуждение проблемы сомы см. в: Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1983. Слово "сома" близко русскому "сок" (в значении "выжимаемое").

В-третьих, обратим внимание на идею тапаса, активно проводящуюся в Ведах (самхитах; см., например, Ригведу X 136). Слово "тапас" означает тепло, но не всякое тепло, а тепло птицы, высиживающей птенцов, и поэтому связанное с затратами энергии. Древние индийцы считали, что птица от высиживания яиц худеет. По аналогии, это слово стало использоваться для обозначения аскезы, подвижничества, однако не утратило и своей энергетической коннотации. Так, в Ведах тапас рассматривается как космологический принцип универсальной энергии, превосходящий по своему значению богов и все миры вселенной*. В ведической концепции тапаса можно видеть косвенное указание на существование уже в ведический период практики аскезы, включавшей в себя и элементы психотехники.

* См.: Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993. С. 218.

И наконец, самое главное. Ведический ритуал предполагал наличие различных групп жречества, с которыми соотносятся даже

группы текстов Вед. Так, считается, что Ригведа соотносится с хотаром, речитовавшим гимны во время жертвоприношений, Самведа -- с удгатаром, ответственным за музыкальный аспект ритуала, Яджурведа -- с адхварью, обеспечивавшим различные части ритуала: он выжимал сок, готовил дрова и т. п., а Атхарваведа -- с брахманом (главным жрецом) или пурохитой (царским жрецом)*. Именно с последним, как показал в своем новаторском исследовании*2 безвременно скончавшийся В. С. Семенцов, и связано возрастание роли и значения психотехнического элемента в ведической религии.

* Там же. С. 21.

*2 Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981

Если же мы вспомним, что Атхарваведа сложилась последней и, по мнению большинства индологов, именно она в основном подверглась неарийскому (дравидийскому) влиянию, то почувствуем, что круг замыкается и мы вновь возвращаемся к гипотезе об автохтонном генезисе психотехники. Но как бы то ни было, функции брахмана все-таки базируются на арийском, собственно ведическом понимании сути жертвенного ритуала и посему подлежат рассмотрению в данном месте нашей работы.

Дело в том, что ведическое жертвоприношение моделировало некое прасобытие, парадигматическую коллизию, имевшую место во время

оно. Например, зажигаются определенные огни потому, что некогда бог Индра благодаря использованию этих огней победил титанов-асуров. Брахманы (комментирующие ритуальные ведические тексты) неустанно повторяют формулу "ya evam veda..." ("кто так зная..."). К примеру, рассказывается о победе богов над асурами благодаря такому-то примененному богами приему, использующемуся (иногда символически) и в ритуале, и добавляется: "Тот, кто так зная делает это, тоже непременно обретет победу над всеми врагами". Здесь победа богов -- парадигматическое или архетипическое (в платоновско-августинианском смысле) событие, моделируемое в ритуале по формуле "ya evam veda". Но это моделирование предполагает и вполне определенный ментальный акт: ведь для того, чтобы "так зная" совершать жертвоприношение, необходимо постоянно сосредоточивать внимание на парадигматическом образце ритуала, том мифе, который ритуал моделирует, воспроизводит.

Как уже говорилось, в жертвоприношениях участвовали разные группы жрецов, совершавшие вполне определенные и конкретные ритуальные действия. Но среди них был один жрец, а именно брахман, который, казалось, не делал ничего во время ритуала, а просто сидел, и тем не менее именно он получал половину платы за ритуал, тогда как

вторая половина делилась между всеми остальными совершавшими жертвоприношение жрецами. В чем же тут дело? Ответ заключается в том, что как раз брахман и является человеком, обуславливающим действенность и эффективность жертвоприношения, ибо в течение всего ритуала он сосредоточивается на внутреннем смысле и архетипическом прообразе по принципу "тот, кто так зная...". Именно брахман так знает, в то время как другие жрецы совершают культовые действия, а эта сосредоточенность, сконцентрированность сознания брахмана на сути ритуала безусловно имеет уже психотехническую природу и, по существу, приближается к йогическому созерцанию.

По мере развития системы варнашрама, предполагавшей для определенной возрастной группы лесное уединение (аранья; соответствующие ведические тексты -- араньяки, "Лесные"), развивалась практика так называемого внутреннего ритуала, когда жертвоприношение не совершалось реально, а только созерцалось, причем сосредоточение по формуле "ya evam veda" стало играть в этом созерцательном ритуале главную роль, что постепенно обесценило и десакрализовало "внешний" ведический ритуал, перенеся центр тяжести на интропсихический процесс. Араньяки между тем плавно перерастают в упанишады (тому свидетельство -- название одной из самых ранних, ок. VIII в. до н. э. упанишады: "Брихадараньяка упанишада", то есть "Великая араньяка-упанишада"), в которых отчетливо формулируются рассмотренные выше концепции атмана (истинное "я", высшая самость), Брахмана (Абсолют), их единства, а также доктрина мокши, что создало все предпосылки для выхода психотехники на передовой рубеж религиозной практики.

Упанишады также называют ведантой, то есть концом, завершением Вед, и следовательно, наиболее глубокой и философской части шрути. Постепенно сложилась даже теория, принятая средневековой ведантой (здесь название базирующейся на упанишадах, то есть собственно веданте, религиозно-философской школы), согласно которой все части Вед' кроме упанишад (самхиты, брахманы, араньяки) относятся к сфере профанического, сфере кармы (карма канда) и потому не могут учить об освобождении, и только упанишады относятся к сфере знания, гносиса (джняна канда), учат пути, ведущему к освобождению, обретаемому через переживание единства атмана и Брахмана. Но реально йога окончательно победила ведический ритуализм только благодаря буддизму и его вкладу в сокровищницу индийской религиозно-философской мысли и духовной культуры вообще. Дело в том, что фундаментальные основоположения индийской духовной культуры -- идеологемы кармы, сансары, мокши (нирваны) и атмана (анатмана) впервые появилась в ведической, индуистской традиции, зародились в лоне ведической Дхармы. Но только буддизм сделал доктрины, базирующиеся на этих идеологемах, центральными, освободил их от ритуалистическо-обрядовых напластований, сдерживавших их развитие в

индуизме, изменил саму ценностную шкалу индийского общества, обесценив такие его нормы, как кама (чувственная любовь), арtha (материальное процветание) и даже дхарма (в смысле формального обрядоведения и сословно-кастового долга), назвав именно освобождение от страданий сансары высшей ценностью и высшей целью. Именно из буддизма новые ценности возвращаются в зачавшее их лоно индуизма, трансформируя и преображая его. Поэтому, как бы ни сопротивлялась брахманская ортодоксия влиянию буддизма, постбуддийский индуизм в аспекте его ценностных ориентации и морально-нравственных норм -- наполовину (или даже более) буддизм. Конечно, влияние было обоюдным, взаимным, но влияние буддизма на индуизм оказалось более глубинным и сущностным, в значительной степени трансформировавшим сам этос и тип индийской цивилизации, сделав ее более интровертивной, созерцательной и психологически ориентированной.

Но вернемся к процессу становления индийской психотехники. Как и в даосской традиции Китая, в Индии в формировании психотехники значительную роль сыграла практика дыхательных упражнений. Еще в брахманах и араньяках разрабатывается теория пран, жизненных дыханий, нашедшая свое полное выражение в упанишадах. В Индии дыхание не только считалось средством получения организмом жизненной силы, но и рассматривалось наряду со зрением, обонянием, вкусом и т. д. как одна, причем важнейшая, из способностей восприятия.

Процитируем "Брихадараньяка упанишаду"*:

И тогда речь сказала: "Поистине, в чем я -- превосходнейшее, в том и ты*2 -- превосходнейшее". -- "Поистине, в чем я -- твердое основание, в том и ты -- твердое основание", -- [сказал] глаз. "Поистине, в чем я -- достижение, в том и ты -- достижение", -- сказало ухо. "Поистине, в чем я -- местопребывание, в том и ты -- местопребывание", -- [сказал] разум. "Поистине, в чем я -- воспроизведение, в том и ты -- воспроизведение", -- [сказало] семя. [Дыхание сказало:] "Если я такое, что же [служит мне) пищей, что одеждой?" -- "Все, что есть здесь, вплоть до [пищи] собак, червей, насекомых и птиц, -- это твоя пища, вода -- жилище". Поистине, кто знает так эту пищу дыхания*3, тот не съедает ничего, что не было бы пищей, не получает ничего, что не было бы пищей, знающие это и просвещенные, собираясь есть, очищают рот водой и, поев, очищают рот водой. Так они считают, что покрыли наготу этого дыхания. (IV I, 14; пер. А. Я. Сыркина)

* Упанишады. Т. 1 -- 3 / Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М, 1992.

*2 Дыхание.

*3 См. о принципе *ya evam veda* выше.

Упанишады выделяют и различные типы энергии дыхания -- праны (например, Брихадараньяка I 5, 3): 1) собственно прана, то есть дыхание вообще, дыхание в легких; 2) апана -- дыхание, идущее со вдохом вниз; 3) व्याна -- дыхание, разлитое по телу и поддерживающее жизнь между вдохом и выдохом; 4) удача -- дыхание, идущее вверх и находящееся в горле; 5) самана -- общее, центральное дыхание, находящееся в центре тела и обеспечивающее пищеварение. Кстати, эти виды праны уподоблялись и жертвенным огням в процессе "внутреннего жертвоприношения".

Но самое главное, конечно, в упанишадах -- это учение о единстве атмана и Брахмана и о созерцании реализации этого единства как основном методе обретения освобождения.

Так, уже в "Катха упанишаде" (одной из ранних стихотворных упанишад) не только характеризуется практика йоги, но и упоминаются узлы и артерии сердца -- прообразы более поздних йогических чакр (психоэнергетических центров) и нади (каналов движения жизненной энергии, праны по телу) -- см. Катха II 3, 10 -- 16. Прочитируем частично этот фрагмент:

Когда пять [источников] знаний успокаиваются вместе с разумом
И не действует способность постижения --

это зовут высшим путем.

Твердое владение чувствами -- это считают йогой.

Тогда [человек] становится неотвлеченным,
ибо йога приходит и уходит.

Когда прекращаются все желания, обитающие в сердце,
То смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана.

Когда разрубаются все узлы, [связывающие] здесь сердце,
То смертный становится бессмертным -- таково наставление.

В сердце -- сто и одна артерия, из них одна ведет к голове.

Идущий по ней вверх достигает бессмертия, во все [стороны]
служат выходами другие [артерии].

(Пер. А. Я. Сыркина)

В более поздних (современных возникновению буддизма или написанных несколько позже) упанишадах йогическая проблематика занимает все более важное место. Особенно следует выделить "Шветашватара" I 3:

Следовавшие размышлению и йоге видели силу
божественной сущности, скрытую

ее собственными свойствами,

Что одна правит всеми этими причинами,
связанными с временем и Атманом.

особенно заметно влияние буддизма, в частности буддийского учения о всеобщем непостоянстве и страдании. Йога является средством освобождения от страдания через единение с Абсолютом:

Вот правило для достижения этого [единства]: сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное слияние -- это называется шестичастной йогой. Когда, видя благодаря ей, просвещенный видит златоцветного творца, владыку, пурушу*, источник Брахмана, то, освобождаясь от добра и зла*2, он соединяет все в высшем неразрушимом [начале]. (VI 18; пер. А. Я. Сыркина)

* Пуруша (букв.: "горожанин") -- дух, "я", синоним атмана.

*2 То есть выходит за пределы взаимообусловленных сансарических оппозиций.

Как единственный путь к освобождению йога характеризуется и в уже цитировавшейся нами "Шветашватара упанишаде" (VI 13):

Познав вечного среди невечных, мыслящего среди немслящих, единого среди многих, что доставляет [исполнение] желаний, -- Эту причину, Бога, достижимого санххей* и йогой, -- [человек] освобождается от всех уз. (пер. А. Я. Сыркина)

* Санххья (от слова "счисление") -- одна из самых ранних философских систем (см. ниже). Здесь -- путь познания (в отличие от йоги -- праксиса).

Что касается наиболее поздних упанишад, таких, как "Пайнгала упанишада" или небольшая "Атма упанишада", то в них йогическая тематика становится еще более значимой, указывая на постоянное возрастание роли психотехники в индуистской традиции. А одна из этих упанишад даже называется "Йогататтва упанишада" ("Упанишада сущности йоги"). Точная датировка этих упанишад затруднительна, но все они написаны уже после возникновения буддизма и, видимо, ближе к началу новой эры.

В связи с упанишадами следует отметить и еще одно обстоятельство. Упанишады правильно квалифицируются как философские тексты по своему предмету, но метод их не собственно философский. В отличие от трактатов -- шастр, идеи упанишад не выводятся логически, а вводятся в готовом виде, что понятно, поскольку упанишады имели статус текстов откровения. Здесь нет и строгой философской терминологии шастр, вместо которой мы сталкиваемся с поэтическим богатством образов философского символизма. И пассажи упанишад о Боге, атмане, Брахмане отнюдь не являются плодом сухого теологического резонирования, характерного для поздней ведантической

схоластики. Символические образы абсолютного, рассыпанные по всем упаниадам, несомненно являются выражением живого религиозного опыта, обретаемого в процессе психотехнического делания трансперсонального переживания.

Что же переживает йогин упанишад? Прежде всего, космическое единство и слиянность своего "я" с "я" всех живых существ и божественным Я вплоть до полного исчезновения различий между своим эго, "я" других существ и Абсолютом. Здесь мы ограничимся цитатой из самой авторитетной из всех упанишад -- "Иша упанишады", а затем в качестве типологической параллели приведем аналогичный фрагмент из даосского текста IV в., безусловно опирающегося на совершенно автохтонную китайскую традицию.

"Иша упанишада" (4 -- 8):

Неподвижное, единое, оно -- быстрее мысли;
чувства не достигают его, оно двигалось впереди [их].
Стоя, оно обгоняет других -- бегущих;
Матарिशван* влагает в него деяния.
Оно движется -- оно не движется,
оно далеко -- оно же и близко,

Оно внутри всего -- оно же вне всего.
Поистине, кто видит всех существ в Атмане,
И Атмана -- во всех существах, тот больше не страшится.
Когда для распознающего Атман стал всеми существами,
То какое ослепление, какая печаль могут быть
у зрящего единство?
Он простирается всюду -- светлый, бестелесный,
неранимый, лишенный жил, чистый, неуязвимый для зла,
Всеведущий, мыслящий, вездесущий, самосуций,
что должным образом распределил [по своим местам все]
вещи на вечные времена.
(Пер. А. Я. Сыркина)

* Бог ветра и пространства Ваю.

Гэ Хун. "Баопу-цзы" (гл. 1 Эзотерической части; во фрагменте говорится о сокровенном дао):

Металл и камень не сравнятся с ним своей твердостью, а щедрая роса не сможет превзойти его своей мягкостью. Оно квадратное, но не измеряется угольником, круглое, но не измеряется циркулем. Идешь к нему, но не видишь его, устремляешься за ним, но не в силах догнать его. Небо от него свою высоту имеет, а Земля от него же свою низину имеет. Благодаря ему движение происходит облаков, и дождь оно

дарует. Оно носит в утробе плод -- Изначальное Одно. В нем как в форме-образце вылиты два способа проявления, и из него исходит Великое Начало всех вещей и возвращается к нему же.

...Всеохватывающее и все затопляющее, огромное и безмерное, оно с творчеством сообразует свою согласованность -- тождественность.

Оно подобно тьме и подобно свету, подобно мутному и подобно ясному. Кажется, оно отстает, но оно перегоняет; кажется, что оно ущербно, но оно всецело завершено.

Чем можно объяснить удивительный параллелизм (даже на уровне образов) двух текстов, возникших в двух совершенно различных культурах? Уж конечно, не пресловутым (но невозможным) влиянием брахманизма (или что еще более странно -- буддизма) на даосизм, возможность которого справедливо отверг еще в XIX в. В. П. Васильев и вера в которое в современной науке кажется странным анахронизмом, заставляющим вспомнить о синологических трудах отцов-иезуитов XVII -- XVIII вв. и протестантских пасторов-миссионеров XIX в.

Но если не влиянием, то чем же? Близостью (или даже тождеством) психотехнического трансперсонального опыта и образующих его переживаний. И мудрецы упанишад, и древние даосы равным образом испытывали то расширение сознания и космическое единство, слияние со всем сущим и с универсальным сознанием, которое хорошо известно по психоделическим (и медикаментозным, и не таковым) сеансам современным психологам-трансперсоналистам*.

* См.: Граф С. Области человеческого бессознательного. С. 174 -- 183.

Здесь же следует указать и на возможные трансперсональные корни доктрин сансары (предполагающей непрерывно сменяющие друг друга рождения-смерти-рождения...) и кармы.

Как уже говорилось выше, древние арии эпохи Ригведы не знали ничего о перерождениях. Впервые эта доктрина появляется в очень аморфном виде в "Брихадараньяка упанишаде" (VI 2, 14 -- 16) и "Чхандогья упанишаде" (IV 10, 1 -- 10); имеющие к ней отношение пассажи детально проанализированы В. С. Семенцовым в его книге "Проблемы интерпретации брахманической прозы". Далее эта доктрина приобретает все большую и большую значимость и под влиянием буддизма, сразу же сделавшего учение о карме стержнем своей доктрины, становится центральной идеологемой индуистской традиции. Ее классическое и очень яркое по своей образности выражение дается в поздней "Йогататтва упанишаде" (данный пассаж интересен присутствием в нем своеобразных "фрейдистских" мотивов, напоминающих об эдиповом комплексе*):

Ту грудь, что некогда питала его, он сжимает,
охваченный страстью.
В том лоне, что некогда породило его,
он предается наслаждению.
Та, что [была ему] матерью, -- снова жена;
та, что жена, -- [снова] мать.
Тот, что [был ему] отцом -- снова сын;
тот, что сын, -- снова отец.
Так в круговороте бытия, словно [вращающиеся] ковши
водочерпального колеса,
Блуждает [человек], рождаясь в материнской утробе,
и приходит в миры.
(3 -- 5; пер. А. Я. Сыркина)

* Аналогичные мотивы есть и в буддийских текстах. Так, в гл. 3 "Абхидхармакоши" Васубандху рассказывается о том, что существо, находящееся в промежуточном состоянии между смертью и новым рождением, видит своих будущих родителей и, испытывая влечение к родителю противоположного пола и ненависть к его партнеру, устремляется к нему и в результате входит в утробу матери и зачинается. См.: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире / Пер. с санскр., ввел., коммент. и историко-философское исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1993. С. 26 -- 27, 97 -- 98.

Заметим, что представление о перевоплощениях (но не о карме!) характерно для многих архаических народов (в том числе и сибирских). При этом обычно считается, что умерший вновь рождается в своей же собственной семье. Тем не менее ни один индоевропейский народ (ни иранцы, ни хетты, ни греки, ни германцы, ни кельты, ни славяне), кроме индийцев, не развил этого учения и не поставил его в центр своих религиозных традиций. Правда, в Древней Греции существовали учения, включавшие в себя доктрину перевоплощений (переселения душ, ме-тампсихозиса). Но это были не массовые религиозные движения или общенациональные религиозные системы, а эзотерические религиозно-философские школы (пифагоризм, орфики, платонизм).

Появление концепций сансары и кармы не может быть объяснено имманентным развитием ведической доктрины, поскольку в ней не было никаких предпосылок возникновения этих мировоззренческих положений (мы имеем в виду ритуалистический политеизм или генотеизм самхит). И тем не менее учение о перерождениях и регулирующем их законе кармы не только появилось в Индии, но и стало центральным пунктом, ведущей идеей индийского религиозного менталитета. Можно, конечно, предположить, что эти доктрины заимствованы из автохтонной, дравидийской культуры Индии. Это предположение нельзя опровергнуть,

но нельзя и доказать ввиду полного отсутствия источников, поэтому оно остается чисто умозрительным и лишенным какой-либо эмпирической базы.

Но в таком случае, какое предположение может способствовать объяснению такого доктринального феномена?

Мы рискнем ответить на этот вопрос и предположить, что доктрины сансары и кармы имеют психотехническое происхождение и появились вследствие развития психотехники и углубления трансперсональных переживаний индийских созерцателей.

Во введении мы уже рассказывали о чрезвычайно распространенном типе трансперсональных переживаний, зафиксированных на сеансах, проводимых С. Грофом и его коллегами. Этот тип С. Гроф назвал "памятью прошлых жизней". Переживания, возникающие как под воздействием ЛСД, так и на немедикаментозных сеансах, базирующихся на холотропном дыхании, предполагают отождествление пациентом себя с некоторым лицом, жившим в далеком или недавнем прошлом; при этом чувства, мысли и весь психический опыт данного лица воспринимаются пациентом в качестве своего собственного. Иногда пациент описывает характерные исторические детали той эпохи, о которых до этого он не имел ни малейшего понятия. Иногда аутентичность этих деталей верифицируется специалистами. Но самое интересное то, что пациент очень часто находит в жизни того лица, с которым он отождествляет себя (или себя в одной из прошлых жизней), истоки и корни своих физических недомоганий, психологических проблем и сопровождающих их комплексов. Подобного рода переживания (развязывание кармических узлов) имеют большую психотерапевтическую ценность и способствуют разрешению многих психологических сложностей и избавлению от глубинных комплексов.

Если мы учтем постоянно встречающиеся в индийских текстах упоминания о йогилах и просветленных личностях, помнящих свои предыдущие жизни (следовательно, традиция прямо признает связь психотехнических достижений с памятью предыдущих жизней), то наше предположение о йогических, психотехнических корнях доктрин сансары и кармы получит дополнительное подтверждение, что, однако, отнюдь не отменяет последующей философской и теологической разработки этих представлений. Кстати, достаточно интересно и то обстоятельство, что в Древней Греции учение о метампсихозисе поддерживалось в основном школами с мистико-созерцательной и мистериальной ориентацией, что тоже позволяет предположить психотехнические корни этого учения, а не обязательно объяснять его восточными влияниями, огульно отрицать возможность которых, однако, тоже нельзя: греки поддерживали регулярные связи с Индией, при Александре Македонском в Индии появились эллинизированные государства, царь одного из которых Милинда (Менандр) стал собеседником буддийского монаха Нагасены и в конце концов буддистом*; эллинистическое искусство повлияло на стиль

Гандхары и т. д. Мы даже знаем, что царь Ашока отправил в эллинистические страны буддийских миссионеров, дальнейшая судьба которых, однако, неизвестна.

* См.: Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. с пали, предисл. и коммент. А. В. Парибка. М., 1989.

И тем не менее объяснение тех или иных культурных феноменов заимствованиями -- дело, как правило, неблагоприятное, тогда как психотехническая теория открывает принципиально новый подход к пониманию формирования религиозной доктрины. Ведь не стало же у греков учение о метампсихозисе центральной религиозной доктриной, а у индийцев стало. Это, на наш взгляд, легко объясняется принципиально иным статусом психотехники в эллинистическом мире, где она наличествовала в элементарном состоянии в качестве вторичной составляющей мистериальных культов и эзотерических религиозно-философских учений, тогда как в Индии роль йогического аспекта религиозной жизни постоянно возрастала, пока он не сделался определяющим для реализации религиозной прагматики системы (освобождение) и основой доктринального творчества, особенно в буддизме и джайнизме, хотя и в индуистской традиции роль йоги тоже была чрезвычайно значима. К ее рассмотрению теперь мы и обратимся.

ТИПЫ И ФОРМЫ ИНДУИСТСКОЙ ПСИХОТЕХНИКИ

В этом разделе мы постараемся кратко охарактеризовать основные виды психотехнической практики, имевшие распространение в индуистской традиции. Мы остановимся на восьмеричной йоге Патанджали (часто называемой также раджа-йогой, царственной йогой), ведантической джняна-йоге (йога гносиса, йога познания), тесно связанной с недуалистической системой Шанкары, бхакти-йоге (йоге любовной преданности Богу) вишнуистской традиции и некоторых формах тантрической йоги (кундалини-йога, лайя-йога) средневекового шиваизма. Разумеется, наш обзор будет носить очерковый характер и никоим образом не претендует на исчерпывающую полноту изложения богатейшего индийского материала.

1. Восьмеричная йога Патанджали. Это йога в узком смысле слова, одна из шести даршан (систем) ортодоксальной брахманско-индуистской традиции. По своим философским основаниям она теснейшим образом связана с философией санкхьи, реализацией сотериологического идеала которой классическая йога в значительной степени и является. В философии санкхьи обычно выделяются два направления: так называемые эпическая и классическая санкхья.

Эпическая санкхья называется так постольку, поскольку ее

изложение дается в философских разделах великого индийского эпоса "Махабхарата" ("Бхагавадгита", "Анугита", "Мокшадхарма" и др.). Создателем классической санкхьи считается древний мудрец Капила, написавший очень краткий текст "Санкхья сутры". Наиболее ранним текстом, развернуто излагающим эту систему, являются "Санкхья карики" Ишваракришны (система санкхьи весьма древняя, и ее идеи присутствуют уже во многих средних и поздних упанишадах: "Майтри упанишада", "Шветашватара упанишада" и др.).

Главным отличием между эпической и классической санкхьей является их отношение к проблеме Бога. Если эпическая санкхья считает Бога единственным источником как индивидуальных сознаний (пуруша), так и материи (пракрита), которая выступает также в качестве творческой, созидательной силы (йогамайя) Бога, то классическая санкхья является атеистической (ниришвара), отрицает существование Бога и считает сознание (точнее, множество индивидуальных сознаний) и материю онтологически равноценными, первичными и независимыми друг от друга субстанциями. Освобождение (кайвалья) понимается в классической санкхье не как единение с Богом, а как разъединение духа и материи, их разотождествление (в результате неведения пуруша ложно отождествляет себя с различными состояниями пракрити).

Йога занимает как бы промежуточное положение между эпической и классической санкхьей. Она признает все положения последней, но равно признает и существование Бога (Ишвара), понимаемого как вечно (изначально) освобожденное сознание, наделенное всемогуществом и всеведением. Йога не предполагает, однако, никакого единения с этим Богом, а скорее предлагает обретение статуса полного обособления от материи, аналогичного статусу самого Ишвары. Но здесь нас будет интересовать не философия санкхья-йоги, а психотехническая доктрина этого учения.

Несколько слов о датировке "Йога сутр" Патанджали. Если мы вслед за традицией будем отождествлять личность их автора с личностью знаменитого грамматиста Патанджали, то их следует датировать II в. до н. э. Однако, по мнению такого авторитета, как Дж. Вудс, текст сутр написан в IV в. н. э. Большинство же исследователей считают, что сутры не могли быть написаны позднее III в. н. э., поскольку в это время их цитирует джайнский философ Умасвати в своем трактате "Таттвартха адхигама сутра".

Что касается авторитетнейшего комментария Вьясы, то он обычно датируется IV в. н. э., однако, как показали В. И. Рудой и Е. П. Островская, его содержание свидетельствует о детальном знакомстве автора с важнейшим буддийским трактатом "Абхидхармакоша" Васубандху и, следовательно, не мог быть написан ранее времени создания "Абхидхармакоши" (V в.).

Теперь обратимся к психотехническому содержанию "Йога сутр".

Патанджали определяет йогу как "прекращение деятельности сознания" (читта вритти ниродха), то есть прекращение существования всех форм развертывания, или актуальных состояний эмпирического сознания, благодаря чему истинный субъект -- пуруша перестает отождествлять себя с состояниями материи и реализует абсолютную обособленность -- пребывание в собственной форме (природе). Пуруша здесь назван "зрителем" -- как свидетель всех эмпирических форм и состояний, созерцающий их, но абсолютно бездеятельный (концепция, известная и по упанишатам). Способами реализации йоги Патанджали считает подвижничество, самообучение и упование на Бога, что способствует развитию сосредоточенности и преодолению клеш (аффектов) -- ложных наполнителей и загрязнителей сознания, вызывающих созревание кармы (клеша суть: неведение, эгоизм, влечение, враждебность и самосущая жажда жизни; ср. с буддийскими: неведение, страсть, гнев, гордость и зависть, иногда вместо зависти -- неверие и ложные воззрения). В совершенно буддийском духе Патанджали провозглашает, что для мудрого все есть страдание в силу всеобщего непостоянства, беспокойства, следов прошлых кармических впечатлений и противоречивого развертывания гун (качеств материи). Прекращение неведения полагает конец связи пуруши с материей, в том числе и с ее тончайшими модификациями, образующими (через наложение их на пурушу) индивидуальную психику. Тогда благодаря своему различающему постижению пуруша полностью обособляется от пракрити и пребывает в собственной природе, что приводит к прекращению страдания.

Йога Патанджали называется восьмеричной, поскольку реализация ее цели предполагает прохождение восьми последовательных этапов совершенствования: самоконтроль (яма), соблюдение предписаний (нияма), йогические позы созерцания (асана), регуляция дыхания (пранаяма), отвлечение органов чувств от предметов чувств (пратьяхара), концентрация внимания на объекте (дхарана), созерцание (дхьяна) и сосредоточение (самадхи). Патанджали называет их восемью средствами осуществления йоги.

Самоконтроль определяется Патанджали как ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров; при этом ненасилие (ахимса) считается корнем всех остальных добродетелей. Согласно комментарию Вьясы, "ненасилие есть непричинение вреда всем живым существам каким бы то ни было способом и во все времена". Эти добродетели рассматриваются как универсальные и не ограниченные ни социальным положением или профессией йогина, ни местом, временем или обстоятельствами.

Соблюдение предписаний предполагает соблюдение ритуальной, физической и нравственной чистоты, удовлетворенность имеющимся, подвижничество (терпеливое перенесение холода и зноя, голода и жажды, неподвижного стояния или сидения, обет молчания и другие формы аскезы); самообучение -- изучение повествующих об освобождении

трактатов (шастр) или повторение олицетворяющего Бога священного слога АУМ (ОМ); преданность Богу (ишвара пранидхана) -- упование на Бога и посвящение ему всех действий.

Йогические позы определяются как неподвижные и удобные для созерцания, типа знаменитой падмасаны (позы лотоса). Совершенство в асане достигается, когда исчезает физическое напряжение и прекращаются движения тела, а йогин становится неподвластен оппозициям холода и жара и т. п.

Регуляция дыхания практикуется в йогической позе и определяется как задержка дыхания -- "прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого воздуха". Вместе с тем комментарий Вьясы указывает и на важность дыхательного ритма. Наивысшая ступень пранаямы предполагает полное прекращение движения праны.

В средние века на основе двух ступеней классической йоги (асана и пранаяма) в Индии возникает особый вид йогической практики, получивший название "хатха-йога" (насильственная йога или йога с усилиями), в котором были разработаны целые комплексы сложнейших поз и дыхательных упражнений. Тексты хатха-йоги ("Хатха-йога прадипика", "Гхеранда самхита", "Шива самхита") утверждают, что уже благодаря одной практике асан и пранаямы (при соблюдении норм первых двух ступеней) можно достичь освобождения. Хатха-йога заимствует тантрическую теорию чакр (чакра -- "колесо"), особых психофизических локусов, центров тела, воздействие на которые посредством асан и пранаямы должно привести к трансформации сознания. Пранаяма используется здесь как средство воздействия на чакры и энергетический запас организма (кундалини -- подробнее см. ниже) через направление в эти центры жизненной энергии -- праны. Традиция хатха-йоги связана с сектой натхов, последователей полумифического чудотворца Горакшанатхи (Горакханатха). Их философия была близка недуалистической доктрине Шанкары, хотя в целом теория и не играла особой роли в этом чисто психотехническом движении. Отмечается связь хатха-йогинов (порой внеконфессиональных отшельников-анакхоретов) с некоторыми направлениями индийского исламского суфизма. Следует отметить как интересный момент глубокое влияние на натхов не только индуистского, но и буддийского тантризма, что вполне понятно, ибо их как "чистых психотехников" интересовали не доктринальные и концептуальные расхождения, а методы и приемы духовного делания, ведущего к освобождению. В отличие от йогинов ортодоксальных направлений, натхи придавали большое значение идее телесного бессмертия, обретаемого в ходе йогической практики, когда профаническое тело, закаленное в огне хатха-йоги (подобно тому, как трансформируются металлы в алхимической печи), созревает и превращается в "йогическое тело" (йога деха) бессмертного и освобожденного при жизни адепта (дживанмукта). В настоящее время упражнения хатха-йоги часто используются в Индии и на Западе с

терапевтическими целями для лечения различных болезней или даже в качестве спортивной гимнастики, что приводит к профанации, коммерциализации и деградации хатха-йоги.

Впрочем, и Вьяса, классический комментатор "Йога сутр", чрезвычайно высоко оценивает пранаяму: "Не существует подвижничества более высокого, чем пранаяма: благодаря ей [происходит] очищение от [всех] загрязнений и возникает ясный свет знания".

Пратьяхара определяется Патанджали как отсутствие связи органов чувств с их объектами, благодаря чему органы чувств как бы следуют внутренней форме сознания. Это, согласно Вьясе, также прекращение деятельности органов чувств при остановке сознания. Наиболее простой способ достижения пратьяхары -- концентрация сознания на одной точке, кульминирующая в прекращении чувственного восприятия.

Яма, нияма, асаны, пранаяма и пратьяхара излагаются Патанджали во второй главе, называющейся "Способы осуществления йоги". Дхаране, дхьяне и самадхи посвящена глава третья -- "О совершенных способностях". Отсюда можно заключить, что только эти три ступени являются подготовительными, пропедевтическими.

Дхарана определяется Патанджали как фиксация сознания на определенном месте. Вьяса поясняет, что этим местом могут быть чакры -- пупочный центр, сердечный центр, головной центр (а также кончик носа), или яркие места на теле, или же внешние объекты.

Дхьяна характеризуется Патанджали не как одномоментная концентрация, а как однородное течение содержаний сознания, не нарушаемое другими содержаниями. Если же степень углубления процесса созерцания становится такой, что высвечивается только объект, а само сознание как бы лишается собственной формы, то имеет место уже самадхи.

Эти три высшие ступени йоги вместе называются саньямой. Далее Патанджали подробно описывает психологическую сущность саньямы и ее эффекты (знание прошлого и будущего, знание прошлых рождений, знание чужой ментальности, невидимость, пробуждение в других людях дружелюбия и других чувств, способность приобретения дополнительных сил, познание сути вселенной, расположения звезд и их движения, знание строения тела, устранение голода и жажды, полная неподвижность, видение сверхъестественных существ, всеведение, постижение природы сознания и многочисленные другие паранормальные способности). Характер приобретаемых способностей определяется объектом концентрации-созерцания-сосредоточения (саньямы): например, благодаря саньяме на Солнце возникает знание вселенной, а благодаря саньяме на гортани устраняются голод и жажда. Впрочем, все эти волшебные совершенства оцениваются как препятствия, отвлекающие от обретения окончательного освобождения.

Весьма любопытно описание способности йогина входить в чужое

тело, достигаемой благодаря самадхи оков кармы и постижения действия своего сознания. Йогин как бы изымает свое сознание из собственного тела и помещает его в другие тела, причем органы чувств следуют туда же за ним подобно тому, как пчелы летят за пчелиной маткой и садятся, когда она садится. Именно эту технику, согласно легенде, применил Шанкара, когда он вошел на время в тело умершего раджи. Но еще интереснее то, что в тантрическом буддизме (традиция махасиддхов, относящаяся к так называемым шести йогам Наропы) была разработана так называемая йога перенесения сознания, весьма напоминающая своей техникой вышеописанную форму йогической практики. Наконец, при достижении полного бесстрастия даже относительно способности абсолютного господства над всеми формами жизни и всеведения разрушаются все аффекты и достигается освобождение, абсолютное разъединение пуруши и пракрити, когда пуруша становится энергией сознания, пребывающей в самой себе: "И тогда Пуруша, представляющий собой лишь свет своей сущности, становится чистым и абсолютно обособленным".

Абсолютному освобождению посвящена четвертая глава "Йога сутр", начинающаяся с характеристики "совершенных способностей" (сиддхи), достигаемых благодаря особой форме рождения (например, среди богов), лекарственным снадобьям, чтению мантр, аскетизму и йогическому сосредоточению.

Приобретение паранормальных способностей с помощью лекарственных снадобий (видимо, психоделиков) считается асурическим (темным, демоническим), что коррелирует с легендой об эликсире жизни, которым могут напоить девы-асуры и который приносит вечную молодость и бессмертие.

Освобождению предшествует высшая ступень йогического сосредоточения, называемая "облако дхармы" (дхарма мегха, в буддизме так же называется последняя ступень пути бодхисаттвы, предшествующая полному просветлению и обретению состояния будды*). Этому состоянию, в свою очередь, предшествуют полное бесстрастие и абсолютное отрешение от каких-либо влечений, в том числе и от влечения к высшему постижению. Тогда исчезают аффекты и карма, пуруша полностью отделяется от пракрити, которая со своими качествами перестает быть объектом для пуруши: последний реализует свою природу как чистую энергию сознания, пребывающую в самой себе. На этом "Йога сутры" Патанджали заканчиваются.

* О параллелях между буддизмом и йогой (их очень много) см.:
Vaile-Poussin L., de la. Le bouddhisme et le yoga de Patanjali //
Melanges chinoises et bouddhiques. Vol. 5. Bruxelles, 1937.

И еще одно замечание. Текст Патанджали прекрасно иллюстрирует теорию структурного полиморфизма индийских религиозно-философских

систем, что было исчерпывающе показано В. И. Рудым и Е. П. Островской. Несмотря на огромное влияние буддизма, отчетливо просматриваемое в этом памятнике, он базируется на индуистской религиозной доктрине и авторитете Вед -- текстов откровения. Именно эта доктрина задает йоге субстанционалистическую интерпретацию психики (пуруша), концепцию Ишвары (Бога) и учение о пуруше и пракрити, восходящее к упанишадам и философски разработанное санкхьей.

Далее, йогический (психотехнический) опыт описывается и интерпретируется Патанджали в категориях философии санкхьи. Собственно, йога Патанджали и является практическим методом реализации сотериологической прагматики санкхьи -- освобождения как разотождествления пуруши и пракрити.

С другой стороны, именно йога (не как даршана, теоретическая система, а как психотехника) поставляла психологический материал для философствования санкхьяйков, со своих мировоззренческих позиций осмысливших данные психотехнического опыта йогинов и задававших направление психотехническому деланию ориентировавшихся на санкхью йогинов. Таким образом, восьмеричная йога Патанджали очень ясно и четко демонстрирует чрезвычайно сложную взаимосвязь, существующую между религиозной доктриной (в своей сущности также опирающейся на трансперсональный опыт), философией и психотехникой. И изучение этого взаимодействия несомненно является очень важным направлением современных религиозноведческих и историко-философских исследований.

2. Джняна-йога. Джняна-йога (или йога познания) является одним из классических индуистских направлений йоги. Под познанием здесь имеется в виду отнюдь не интеллектуальное или рассудочное знание, а своеобразный трансперсональный, интуитивный гносис (слова "джняна", в бенгальском чтении "гняна", и "гносис" родственные), в котором исчезает различие между познающим, познаваемым и познанием. В "Критике чистого разума" Кант, высказываясь о чисто теоретической и абстрактной, с его точки зрения, возможности познания вещей самих по себе (реальности как таковой), заметил, что для этого было бы необходимо вначале освободиться от присущих самому субъекту априорных форм чувственного созерцания (пространство и время) и категорий рассудка, а затем приобрести иной тип созерцания (интуиции), но уже не чувственного. Это последнее признал Шеллинг и в соответствии с традицией назвал "интеллектуальной интуицией". Шопенгауэр высмеял "интеллектуальную интуицию" Шеллинга, но фактически признал возможность некоего мистического постижения "вещи самой по себе" (в его системе -- воли). Согласно джняна-йоге, познание, которое является главным средством достижения освобождения, есть своего рода "интеллектуальная интуиция" самораскрывающегося абсолютного, тождественного с последним

основанием субъектности познающего.

О йоге познания речь идет уже в "Бхагавадгите", где она противопоставляется йоге как деятельной психотехнике и называется санкхьей (не путать с классической школой того же названия!). Санкхья "Гиты" связывается текстом с квиетизмом, отшельничеством, полным отречением от действий и устремленностью к безличному Непроявленному. Но джняна-йога в ее классическом варианте тесно связана с адвайта-ведантой (недвойственной ведантой) Шанкары (Шанкарачарья, традиционная, но недоказанная датировка -- 788 -- 820 гг. н. э.). Поэтому разговор о джняна-йоге нуждается в предварительном кратком освещении этой влиятельнейшей брахманистской философской школы, прямо базирующейся на учении упанишад, "Бхагавадгиты" и "Брахмасутр" Бадараяны (прастхана трая -- "тройная основа"), что, правда, не отменяет и сильнеешего влияния буддизма, испытанного этой школой*.

* Шанкару даже называли криптобуддистом (замаскированным буддистом). О веданте см.: Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.

Основной тезис адвайта-веданты предельно прост: джаган митхьям, брахмо сатьям, дживо брахмайва напарах, что означает: "мир ложен, Брахман (Абсолют) истинен, душа (джива) ничем не отличается от Брахмана". Другими словами, адвайта-веданта базируется на тех упанишадах, которые провозглашают абсолютную недвойственность или тождественность "я" (атмана) и Абсолюта (Брахмана). Поэтому соответствующие высказывания упанишад рассматриваются в традиции Шанкары как "махавакья" ("великие речения"), к которым относятся такие высказывания, как "это есть То", "не это, не это", "я есмь Брахман" и "один, без второго". Недвойственный и лишенный каких-либо мыслимых атрибутов и качеств (ниргуна) атман-Брахман считается единственной реальностью, и он лишь иллюзорно является в виде множественного мира объектов и эмпирических субъектов. Подобно тому, как веревка может быть по ошибке принята за змею, а перламутр за серебро, и Брахман в силу некоего фундаментального заблуждения (авидья) предстает в виде множественного и дуального (дихотомия субъекта и объекта) мира. Поэтому эмпирический мир и эмпирические личности равно являются майей, иллюзией, которая исчезает при устранении авидьи (поэтому учение Шанкары часто называют "майявадой", "доктриной иллюзионизма"). Отношения между Брахманом и майей неопределимы (нирвачания): майя не может быть началом, отличным от Брахмана, но не может и быть тождественной ему, поскольку Брахман есть чистое знание. Равным образом некорректен и вопрос о субъекте заблуждения: им не может быть ни эмпирическая

личность (сама плод заблуждения), ни Брахман как абсолютное знание. Видимо, самое представление о том, что у неведения должен быть какой-то субъект-носитель, порождено заблуждением.

Адвайта-веданта в соответствии с текстами откровения (шрути) признает существование личного Бога (Ишвара), но он, как и все прочее, кроме Брахмана, иллюзорен и не наделен абсолютной реальностью.

Освобождение понимается Шанкарой как реализация тождества атмана и Брахмана и переживание этого тождества: "Хоть на малость допуская инобытие индивида, с высшим атманом различие, подпадают под власть страха", "Смерть за смертью наступают для обманутого майей, кто здесь множественность видит", "Там, где множественность видят, там все видится отличным, там, где атманом все видят, даже атом не отличен", -- говорит Шанкара в своем трактате "Апарокша анубхути" ("Незаочное постижение", пер. Д. Б. Зильбермана).

Теперь, после нашей предельно краткой характеристики недвойственной веданты, мы можем перейти к рассмотрению теории джняны в этой системе.

Во-первых, освобождение (мокша), согласно адвайта-веданте, достигается только благодаря знанию (джняна), поскольку причиной сансары является не что иное, как заблуждение, неведение (авидья), а неведение может быть уничтожено только познанием. При этом неведение само по себе иллюзорно и относительно, тогда как знание в качестве сущности Брахмана реально и абсолютно. Строго говоря, с абсолютной точки зрения атман всегда свободен, тогда как сансара и ее порабощение -- не более чем плод майи, иллюзии.

С другой стороны, согласно Шанкаре, познание тождества атмана и Брахмана уничтожает неведение, но и само вслед за этим уничтожается, подобно тому, как пожар сжигает лес, но когда последнее дерево сгорает, то и пожар прекращается. Ибо джняна еще предполагает некую двойственность и существует относительно авидьи. Но выше говорилось, что познание -- суть Брахмана. Как же понять имеющееся противоречие?

Здесь есть смысл обратиться к главному источнику адвайта-веданты -- упанишадам, а точнее к "Брихадараньяка упанишаде" (IV 5, 1 -- 15). Там, в частности, мудрец Яджнявалкья говорит, что сознание (знание) неизбежно предполагает двойственность и субъект-объектные отношения: "Ибо, где есть [что-либо] подобное двойственности, там один видит другого, там один обоняет другого... там один познает другого". Но там, где двойственность исчезла, там, где все стало одним атманом (который в других упанишадах тем не менее назван "одним сгустком познания"), -- там невозможно уже ни чувственное восприятие, ни познание: "Но когда все для него стало Атманом, то как и кого сможет он познавать? Как сможет он познать того, благодаря кому он познает все это? Он, этот Атман,

[определяется так:] "Не [это], не [это]" ... Как сможет [человек]"ю [Майтрейи], познать познающего?" (IV 5, 15; пер. А. Я. Сыркина). Таким образом, атман-Брахман хотя и является по своей природе познанием, но это особое, безобъектное и беспредметное познание, познание как абсолютная форма всякого возможного знания.

Все другие способы -- любовь и преданность Богу, незаинтересованное деяние, прекращение деятельности сознания, -- считающиеся в Индии "освободительными", не доставляют истинного освобождения, и их ценность хотя и велика, но относительна и не может сравниться с абсолютной ценностью гносиса.

Во-вторых, теория знания в адвайта-веданте опосредована религиозной доктриной индуизма. Знание -- это постижение (переживание) тождества атмана и Брахмана, но об этом тождестве сообщают Веды как об откровении. Следовательно, без знания Вед невозможно обрести освобождение. Но к слушанию Вед допускаются только представители высших варн (сословий) и не допускаются шудры; таким образом, последние лишены и возможности обрести освобождение. Здесь мы видим социальные ограничения в теории знания Шанкары, проистекающие из религиозной доктрины индуистской ортодоксии.

В-третьих, Шанкара признает ценность не любой психотехники, а только психотехники, базирующейся на ведической доктрине. Откровение как бы задает йоге ее направленность и цель. Поэтому Шанкара отвергает ссылки неортодоксальных школ на их йогический опыт: не будучи основанным на Ведах, этот опыт представляется Шанкаре лишенным ценности.

Структура джняна-йоги включает в себя подготовительный этап и собственно йогу. Подготовительный этап состоит из четырех ступеней: 1) умение отличать вечное (нитья) от не вечного (анитья) и стремиться только к первому; 2) отказ от всех влечений и от стремления к наслаждениям как в этой жизни, так и в будущей; 3) контроль над умом и чувствами и развитие отрешенности, терпения и силы сосредоточения; 4) развитие горячего стремления к освобождению (мумукшутва): "Когда же придет спасение от уз сансары, о Боже! Эту мысль называют желанием свободы".

Затем начинается собственно процесс джняна-йоги, предполагающий, как правило, принятие саньясы (для средневекового индуизма фактически -- монашество). Этот процесс включает в себя три ступени: 1) изучение веданты под руководством учителя и слушание его наставлений (шравана); 2) усвоение наставлений и размышления об истинах веданты до полного устранения каких-либо сомнений и формирования полной убежденности (макана); 3) когда убеждение в учении веданты становится полным, учитель говорит ученику: "Ты -- Брахман", после чего ученик приступает к созерцательному и постоянному размышлению об этой истине (нидидхьясана). Это созерцание технически соотносится с саньямой йоги Патанджали и

предполагает постоянное сосредоточение сознания над речением "Я -- Брахман" и другими махавакья упанишад. Результирующим этот процесс самадхи (нирвикальпа самадхи без различающего сознания) достигается полное переживание тождества Я и Абсолюта, сознание расширяется до беспредельности, и йогин осознает себя как вечного, бесконечного, бескачественного, недвойственного и лишённого каких-либо ограничений Абсолюта, а весь видимый мир исчезает в этом трансперсональном переживании. Так реализуется состояние дживанмукты (освобожденного при жизни), которое становится, согласно веданте, абсолютным освобождением после того, как погибнет тело освобожденного -- материальное выражение его прошлой и теперь исчерпанной кармы. Это состояние тождественно анупадхишеша нирвана (нирване без остатка) буддистов.

Известно ли подобное переживание современным трансперсональным психологам? Безусловно, и называют они его "сознанием универсального ума". В этом переживании человек "чувствует, что достиг реальности, лежащей в основании всех реальностей... Иллюзии материи, пространства и времени, а также бесконечное число других субъективных реальностей целиком и полностью превзойдены, трансцендированы и в конце концов сведены к этому одному виду сознания, которое есть их общий источник и знаменатель. Это переживание безгранично, непостижимо и невыразимо; это -- само существование... Все когда-либо поставленные вопросы находят свои ответы, и не остается необходимости спрашивать что бы то ни было дальше"*.

* Граф С. Области человеческого бессознательного. С. 200 -- 201.

Иногда это переживание принимает форму переживания "супракосмической и метакосмической пустоты, первоначальной пустоты, ничто и молчания, являющейся безусловным источником и колыбелью всего существования и "несотворенным и невыразимым Высшим". Пустота и Универсальный Ум воспринимаются как идентичные и свободно переходящие одно в другое; они являются разными аспектами одного и того же феномена"*.

Нетрудно заметить, что эти Универсальный Ум и супракосмическая пустота соотносятся между собой как сагуна (наделенный качествами) и ниргуна (лишенный качеств) Брахман адвайта-веданты. В первом случае это Брахман, видимый через призму майи как Господь (Ишвара), во втором -- непостижимый ("не то, не то") Абсолют как таковой. Но это одна и та же онтологическая реальность.

* Там же. С. 202.

Главное отличие психоделических переживаний от йогического опыта заключается в том, что первые проходят без коренной трансформации (освобождения) личности, лишь как бы приоткрыв дверь в запредельное, тогда как вторые приводят к полному и радикальному изменению, преобразению пережившей их личности, что и маркируется словами мокша или мукти -- освобождение.

Такого рода переживания характерны для созерцателей самых разных традиций -- махаянского буддизма, суфизма традиции вахдат ал-вуджуд (единство существования), средневековой западной мистики (Мейстер Экхарт) и многих других, -- что говорит об универсальности данного типа психотехнического опыта.

В самой же Индии джняна-йога в течение веков оставалась достоянием брахманов-саньяси, ревниво оберегаемым от низших сословий. И только на рубеже XIX -- XX вв. такие ведантические "протестанты", как Рамакришна, Вивекананда и их последователи, предприняли попытку освободить философскую и йогическую суть адвайта-веданты от омертвевших социальных догм и ограничений брахманской ортодоксии традиционных саньяси и новоявленных традиционалистов. Здесь же следует назвать имя великого религиозного авторитета Индии XX в. Шри Рамана Махарши, глубокого и оригинального истолкователя ведантической мысли, прошедшего через своеобразный йогический опыт.

Закончим же мы разговор о джняна-йоге цитатой из У. Джеймса: "Абсолютное, Единое и Я, которое есть это единое, -- несомненно мы имеем здесь перед собой [своего рода] религию, которая, рассматриваемая с эмоциональной точки зрения, имеет большую прагматическую ценность; она дает нам -- даже в избытке -- чувство полной уверенности... Эта монистическая музыка пленяет более или менее каждого из нас: она возвышает дух и ободряет его"*.

* Джеймс В. Прагматизм. СПб., 1916. С. 97 -- 98.

3. Бхакти-йога. Бхакти-йога -- это йога преданности личному Богу и безграничной любви к нему, восходящая к учению "Бхагавадгиты".

В "Бхагавадгите" учение о бхакти дано в XII главе и в заключительной XVIII главе памятника и характеризуется как "знание, более тайное, чем сама тайна", а само слово "бхакти" величается "всетаинейшим" и "последним". Как же описывается бхакти в "Гите"?*

* "Бхагавадгита" ("Божественная песнь") -- знаменитейшая философская часть "Махабхараты", "пятая веда" индуизма, относящаяся, правда, не к откровению (шрути), а к преданию (смрити; букв.: "запомненное"). Из имеющихся переводов мы пользовались переводом Б. Л. Смирнова: Философские тексты "Махабхараты". Вып. 1. Кн. 1.

Бхатавадгига/ Пер. с санскр., предисл., примеч. и толковый словарь
Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1977.

Во-первых, бхакти не предполагает отшельничества и квиетизма: бхакта (любящий, преданный) может совершать любые дела, но при этом он полагается исключительно на Бога, ищет прибежища в Боге и божественной милостью достигает вечного и непреходящего состояния, то есть мокши, освобождения. Бхакти предполагает и джняну, гносис: благодаря совершенной любви к Богу, бхакта достигает полного богопознания и погружается в То (там), Абсолют. Бхакта как бы посвящает все свои дела Богу, считая Бога, а не себя истинным делателем, относится к Богу как к высшей цели, постоянно о нем размышляя, благодаря чему он избавляется от ахамкары ("яйность", своеволие, эгоцентрическая ограниченность) и получает "высший мир и вечную обитель".

Отметим, что в этом знаменитом фрагменте "Гиты" бхакти еще лишено той эмоциональной эксцессивности и даже чувственности, которую оно приобретет в средневековом индуизме. По существу, бхакти "Гиты" в чем-то близко знаменитому Спинозовскому amor dei intellectualis ("интеллектуальная любовь к Богу" в отличие от "чувственной любви" эмоционального мистицизма). С этим связано и то обстоятельство, что бхакти "Гиты" еще не требует строгой концепции личного Бога, и в этом смысле появление в XVIII главе упоминания о Том, безличном Абсолюте ранних упанишад и адвайта-веданты, вполне показательны -- безличный Абсолют можно любить "интеллектуально" как высшую цель, высшую ценность и предельную истину (ведь говорим же мы о любви к истине). Тем не менее бхакти изначально предполагало дуализм любящего и любимого, почитающего и почитаемого, а поэтому и не рассматривается таким последовательнейшим недуалистом, как Шанкара, в качестве высшего пути к окончательному освобождению. В бхактийских текстах (особенно средневековых) очень много говорится о том, что бхакти в конечном итоге приводит к недвойственности, ибо любовь преодолевает различие любящих подобно тому, как, если использовать новозаветный образ, муж и жена образуют единую плоть; но эта недвойственность соединившихся возлюбленных отнюдь не то же самое, что недuality адвайта-веданты. Поэтому вполне естественной оказалась историческая связь бхакти-йоги с дуалистическими вариациями веданты -- вишиштадвайтой (ограниченной недвойственностью) Рамануджи (XI в.) и двайтой (дуалистической ведантой) Мадхвы (XIII в.).

Хотя в средневековом индуизме (и в современном тоже) бхакти, как правило, связано с вишнуизмом (то есть направлением индуизма, считающим единым и единственным Богом Вишну, а все другие божества пантеона рассматривающим в качестве его частичных проявлений или аспектов), но исторически первым взлетом этого направления

религиозности было движение в рамках шиваизма, то есть учения, считающего Богом в собственном смысле этого слова Шиву. Этот взлет связан с движением наянаров, процветавшим в дравидийской южной Индии (Тамилнад, Керала) во второй половине I тыс. н. э. Это движение было достаточно подробно изучено А. М. Пятигорским, опубликовавшим переводы на русский язык ряда текстов наянаров и альваров*.

* Пятигорский А. М. Материалы по истории индийской философии. М., 1969 Альвары -- последователи южноиндийского (тамильского) вишнуистского бхакти (аналог шиваитского движения наянаров).

К его труду мы и адресуем заинтересованного читателя. Отметим только, что у альваров и наянаров уже проявились все основные черты классического бхакти: экстатическая эмоциональность, окрашенная часто в эротические тона, иступленная вера (порой абсолютно лишенная любого утилитаризма, даже стремления к освобождению, обретаемого благодаря этой вере) и теологический дуализм души (влюбленного; на санскрите джива, "душа", -- мужского рода, хотя, как мы увидим, это не мешает бхактам смотреть как на мужчину только на Бога) и Господа (возлюбленного).

Теология бхакти предполагает различные типы отношений души и Бога: отношения ребенка и отца, ребенка и матери и отношения двух влюбленных. Последнее обычно считается высшим. Также имеют место теологические образы "обезьяньего" и "кошачьего" бхакти. В первом случае активным началом является душа, устремляющаяся к Богу, уstraшенная ужасами сансары, подобно тому, как детеныш обезьяны при виде опасности хватается за мать. Во втором случае активность оказывается уделом Бога, который вытаскивает душу из трясины сансары, подобно тому, как кошка хватается зубами за загривок котенка и уносит его от грозящей беды.

Классическое бхакти строго настаивает на личном характере Бога (при этом божественная личность, Ишвара, считается началом более высоким, чем безличный Брахман, считающийся лишь излучением, или эманацией Ишвары) и отличии от него души бхакты. В противном случае эмоциональное и чувственное бхакти индийского средневековья утрачивает свой смысл.

Поскольку отношения между душой и Богом постоянно уподобляются отношениям между возлюбленными или любовниками, в бхакти проявляются эротические черты, а мистическая поэзия бхакти наполнена мотивами любовного томления разлученной с Богом (седьмое воплощение Вишну), его души и почти грубо сексуального наслаждения от соединения с Богом-возлюбленным. Некоторые направления бхакти, выходящие, впрочем, за пределы пространства ортодоксии, предполагали даже своеобразную квазитантрическую сексуальную практику, в ходе которой партнеры отождествляли друг друга с душой и Богом (это, в

частности, характерно для гетеродоксального кришнаистского движения сахаджия XVI в.). Но и в более умеренных направлениях эротическая символика и топика присутствовали в полной мере, при этом душа рассматривалась как женское начало, а Бог -- как мужское. Здесь показателен случай, произошедший с одной принцессой, которая решила принять саньясу и стать отшельницей. Она пришла к знаменитому учителю (ачарья) Валлабхе (XV в.) и попросилась к нему в ученицы. Обескураженный Валлабха заявил, что не бывало такого, чтобы женщина становилась саньяси, на что благочестивая и находчивая принцесса ответила, что никогда не слышала, чтобы в мире были другие мужчины, кроме Бога. Потрясенный ее мудростью, Валлабха взял ее и свои ученицы.

Следует, однако, отметить, что традиция бхакти проводит четкое различие между кама (половая любовь) и према (экстаз божественной любви, которым наслаждаются бхакты), что, впрочем, не делает према менее чувственной и эмоциональной.

Еще одним важным отличием традиции бхакти, ставящей любовь выше познания (точнее, считающей познание производным от любви), от адвайта-веданты и джняна-йоги является достаточно либеральное отношение бхакти к сословным и кастовым различиям. Для истинного бхакти не нужно знания Вед, ибо возлюбить Бога может любой человек, независимо от своего социального положения и образовательного уровня. Простой ткач Кабир, к тому же и мусульманского происхождения, может стать более угоден Раме, нежели ученый пандит. Поэтому часто проповедь бхакти сопровождалась апелляцией к достоинству социальных низов, способных к обретению освобождения в не меньшей степени, нежели брахманы-ортодоксы. Да и в наше время такой традиционный (отнюдь не модернист вроде Вивекананды) гуру, как Свами Прабхупада, в нарушение всех ортодоксальных ограничений отправился проповедовать традицию кришнаистского бхакти на Запад. Отсюда понятна та массовость, которая порой сопровождала пики бхактистского движения в средневековой Индии.

Наиболее ярким проявлением движения бхакти можно считать учение бенгальского вишнуита (вайшнава) Чайтаньи (Чайтонно, конец XV -- начало XVI в.). Именно его вариант бхакти известен в настоящее время на Западе и в России как кришнаизм, а сам Чайтанья почитается своими последователями как двойное воплощение Кришны (который в этой традиции выступает не просто одним из аватаров, воплощений Вишну, а как полное выражение самой сущности Бога, как Всевышний Господь Вселенной) и его возлюбленной Радхи, персонифицирующей божественную энергию Кришны.

Бхакти, по учению Чайтаньи, включает в себя следующие ступени: 1) культивирование отношения к Богу как раба к господину и активное служение ему; 2) отношение к Богу как к другу; 3) отношение к Богу как к отцу; 4) отношение к Богу как к супругу или

возлюбленному. Последнее считалось наивысшим и предполагало экстатическое переживание према -- высшего блаженства переживания полного соединения с божеством.

Чайтанья считал лучшим средством для переживания према так называемые киртаны, то есть своего рода радения, во время которых верующие отождествляют себя с Радхой и устремляются к своему возлюбленному Кришне. Радение сопровождается музыкой, ритмическими телодвижениями и распеванием знаменитой "великой мантры" (махамантра), впервые введенной именно Чайтаньей: "Харе, Кришна, харе, Кришна, Кришна, Кришна, харе, харе. Харе, Рама, харе, Рама, Рама, Рама харе, харе" (харе -- звательный падеж слова хари, первоначально означавшего "светлый", "рыжий" и впоследствии ставшего в вишнуизме обычным эпитетом Бога). Не отрицал Чайтанья и общепринятые методы созерцания, объектом которого обычно служили божественные атрибуты, качества и энергии. Уделялось внимание и джапа, сосредоточенному повторению имен Бога. Но высшей целью был према, любовное и почти эротическое наслаждение соединением с Богом.

В философско-богословском плане Чайтанья стоял в резкой оппозиции к адвайта-веданте, относя ее (как и буддизм) к учениям, отвергающим личного Бога, а следовательно -- атеистическим и имперсоналистическим. Вслед за Мадхвой Чайтанья утверждал принципиальное различие между душой и Богом, снимающееся лишь в бхактическом экстазе любви (поэтому иногда слово "адвайта" применяется в текстах бхакти в качестве положительного при обозначении недвойственности души и Бога в состоянии любовного экстаза и переживании према).

Религиозные переживания бхактического типа есть почти во всех развитых религиях (исключением здесь, безусловно, являются принципиально "нетеистические" буддизм и джайнизм), особенно в исламе (суфизм) и средневековом католицизме (любовно-мистические экстазы св. Терезы Авильской). Тем не менее христианскую ортодоксию всегда настораживала избыточная чувственность и даже эротизм трансперсонального опыта данного типа, тогда как в суфизме он спокойно сосуществовал с абсолютным холизмом и "имперсонализмом" традиций, в духе адвайта-веданты провозглашавших единство и единственность существования (вахдат ал-вуджуд).

4. Тантрические виды йоги (кундалини-йога, лайя-йога). Здесь мы лишь кратко охарактеризуем методы того типа психотехники, который по традиции называется тантрическим, оставив подробное рассмотрение феномена тантризма до буддологического раздела нашего исследования, поскольку буддийский тантризм в целом сложнее и лучше разработан, нежели индуистский, называемый также шактизмом (шакти -- сила, энергия; творческая сила божества).

Само слово тантра не предполагает никаких идеологических

характеристик. Оно построено совершенно аналогично слову сутра, которое означает основу ткани (и идеально соответствует китайскому цзин, используемому для обозначения канонических текстов; китайские буддисты по понятным причинам берут его же для перевода слова "сутра"), и образовано соединением корня тан (тянуть, растягивать) и суффикса -тра. Буквально "тантра" -- нить, на которую нечто нанизано. Другими словами, это тоже базовый, фундаментальный текст, служащий основой, стержнем некоторой традиции. Тантрами могут называться и тексты, ни к религии, ни к психотехнике отношения не имеющие (например, знаменитый сборник литературных притч "Панчатантра"). Но как правило, в Индии тантрами все же назывались тексты определенного содержания, что и позволило европейским востоковедам прошлого века ввести в индологию и религиоведение термин "тантризм", имея в виду как его индуистскую, так и сильно отличающуюся от нее буддийскую форму.

В отличие от бхакти-йоги, по преимуществу связанной с вишнуизмом (вайшнавизмом), тантрическая психотехника развивалась практически исключительно в рамках шиваизма (шайвизма), как в его кашмирском, так и южноиндийском варианте.

Согласно шиваистской теологии (шайва-сиддханта), Шива есть единый Бог, Абсолют, представляющий собой вечный и бесконечный, всецело блаженный дух (параматман, пуруша). Шиваистская концепция Абсолюта ближе к адвайта-веданте (не случайно и сам Шанкара почитался как одно из воплощений Шивы), хотя и определенным образом отличается от нее. Шива почитается как творец, вседержитель и разрушитель всех миров, однако, будучи духом, он абсолютно пассивен, поскольку в противном случае он оказался бы сам вовлеченным в сансару в качестве субъекта кармы (еще философия санкхьи провозгласила пассивность духа-пуруши и активность материи-пракрिति; правда, пракрिति проявляет эту активность только в присутствии пуруши).

Поэтому теология шиваизма предполагает наличие некоей божественной силы или энергии (шакти), которая и не тождественна Шиве и не отлична от него. Эта шакти и есть творческая энергия Бога, которую шиваизм отождествляет с пракрिति и с майей (напомним, что именно в значении творческой силы Ишвары слово "майя" употреблялось еще в упанишадах). Иногда шакти рассматривается как тело Абсолюта или же это тот же Абсолют Шива-Брахман, но рассматриваемый не сам по себе (не как Абсолют в себе), а в его отношении к объектам. Без шакти Шива абсолютно пассивен и бездеятелен, тогда как при соединении с ней способен к творчеству. Как говорит один из текстов шиваистской традиции (фраза с тем же содержанием приписывается и Шанкаре): "Когда Шива объединен с шакти, он способен творить. Без нее же он не способен даже пошевелить пальцем". Эта шакти, сила Шивы, олицетворяется индуизмом в виде богини -- супруги Шивы,

почитаемой под именами Кали, Дурги, Умы, Парвати, а также именуемой просто Богиней (Дэви) или Богиней Великосущной (Дэви Махатми) и почитаемой в качестве Великой Матери, своеобразной индийской Кибелы, получившей метафизическое измерение за пределами только мифа.

Человеческое тело рассматривается как микрокосм, совершенно изоморфный макрокосму, а следовательно, в нем присутствуют и Шива, божественное Я (дравидийский тамильский шиваизм признает определенные различия между Я и Абсолютом, тогда как кашмирский шиваизм склоняется к недуалистической, адвайтистской позиции), и шакти. Считается, что вечный дух Шивы, атман, локализуется в голове, точнее в макушечной части черепа (или ассоциируется с ней). В сансарическом существе человека, находящегося во власти иллюзии и неведения (авидья, аджняна), Шива и шакти, однако, разделены. И если

Шива как субстрат и основа сознания не может в той или иной мере не актуализироваться в эмпирической психике, то шакти в сансарическом существе остается скрытой и как бы дремлющей. Теория тантрической йоги отождествляет шакти с особой энергией, которая "спит" в основании позвоночника человека и подобна змее, свернутой в спираль трех с половиной колец. Эта "змеиная сила" (выражение Дж. Вудрофа, более известного под псевдонимом Артур Авалон¹) называется в традиции тантрической йоги кундалини.

* Avalon A. (Woodroff J.). The Serpent Power, two works on Tantrik Yoga (Satakranirupana and Paduka-pancaka). London, 1919. О шиваизме см. также: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. М., 1993. С. 651-665.

Кроме того, парафизиология шиваистской психотехники вводит еще очень важную для йоги теорию чакр. Чакра (колесо) или падма (лотос) -- это название некоего психофизического локуса или центра, являющегося средоточием и резервуаром психической энергии (прана) и играющего очень важную роль в обеспечении психофизиологических функций организма и его энергетического баланса. Традиция признает наличие семи чакр: муладхара (основание позвоночника, местопребывание кундалини), свадхиштхана (несколько ниже пупа, аналог нижнего "киноварного поля" даосизма), манипура (в области солнечного сплетения), анахата (в области сердца), вишуддха (в области щитовидной железы), аджня (в межбровье, "третий глаз") и сахасрара ("тысячелестковый лотос" в макушечной части черепа, головной мозг). Итак, чакры -- это "колеса" или "лотосы" с разным числом "спиц" или "лепестков". Что же представляют собой эти "лепестки" или "спицы"? Это особые каналы -- проводники протекающей по ним энергии-праны, сплетающиеся в чакрах в энергетические узлы (вспомним каналы, \$? цзин, даосской психотехники, которые вдобавок

аналогичны тому, что в западной интерпретации китайской акупунктуры называется "меридианами"). Именно эти каналы, подходящие к чакрам, и называются метафорически "лепестками" или "спицами". У каждой чакры строго фиксированное число "лепестков": от двух у аджня-чакры до тысячи у сахасрары. Считается, что каждая чакра также соотносится с одним грубым или тонким первоэлементом и с одной из паранормальных способностей, коррелирующих с первоэлементом (так, муладхара-чакра соотносится со стихией "земля", что после овладения йогой этой чакрой наделяет его способностью господства над этой стихией, выражающейся, как бы мы сказали, в умении преодолевать земное тяготение и левитировать).

Кроме того, тантрическая йога признает еще наличие трех главных каналов, идущих от основания позвоночника (муладхара-чакра) вдоль позвоночника к головному мозгу. Это центральный канал, называемый сушумна, и два боковых канала -- ида и пингала.

В процессе своей психотехнической практики йогин стремится: а) активизировать чакры и перевести их из пассивного состояния в активное, "раскрыть лотосы"; б) пробудить кундалини и заставить ее двигаться вверх по центральному каналу (сушумна) в тысячелепестковый лотос, локализацию атмана-Шивы. По мере прохождения кундалини через чакры они активизируются, йогин приобретает различные паранормальные способности и переживает блаженство различных степеней. Важную роль в практике кундалини-йоги играют мантры. В ведические времена мантрами назывались гимны Ригведы, позднее -- молитвы и священные формулы типа мантры "Бхагавадгиты": "Ом Тэт Сат" (Ом или Аум -- священный слог, символ Брахмана, 7am -- "То", Sam -- "Бытие"). В тантрах мантрами называются звуки и сочетания звуков, не имеющие в языке никакого значения (лам, хам, рам, вам, яле и т. п.). Считается, что эти звуки и звукосочетания, произносимые в правильной тональности и с правильной артикуляцией (о них может узнать только ученик лично от своего гуру, учителя), своими вибрациями оказывают сильнейшее воздействие на чакры и раскрывают их. Каждая чакра имеет свою "семенную мантру" (биджа мантра): муладхара -- лам, свадхиштхана -- вам, манипура -- рам, анахата -- ям, вишуддха -- хам, аджня -- краткий а и сахасрара -- аум (ом). Кроме того, своя мантра есть у каждого из "лепестков" лотоса-чакры (например, у двух "лепестков" аджня-чакры это хам и кшам).

Подъем кундалини в лотос головного мозга означает воссоединение на микрокосмическом уровне Шивы и шакти, что, в свою очередь, кладет конец неведению (авидья), и индивидуальный дух осознает и переживает свою тождественность абсолютному духу Шивы, поскольку *principium individuationis* ("принцип индивидуации" в шопенгауэровском смысле), выделявший "я" субъекта из мирового Я, оказывается чисто иллюзорным и нереальным. Это тождество переживается или как расширение "я" до бесконечности с

трансцендированием всех сансарических ограничений, или как растворение индивидуальности в океане божественности (отсюда и одно из названий этого типа психотехники -- лайа-йога, йога растворения или непрявления). Таким образом, реализуется мокша, окончательное освобождение, называемое в тантрах также маханирвана (великая нирвана).

Тантрическая йога использует и многие другие методы практики: традиционные приемы созерцания (дхьяна), дыхательные упражнения (пранаяма), визуализация мантрических букв на "лепестках" "лотосов" своего тела и многое другое (в частности, пранаяма с долгой задержкой дыхания, направляемого мысленно в промежность, используется для пробуждения кундалини)*.

* Подробное описание техники кундалини-йоги см.: Шри Свами Шивананда. Кундалини йога. СПб., 1993.

Одним из этих методов является и "сексуальная йога", предполагающая отождествление партнеров с Шивой и шакти и сопровождаемая пением мантр, визуализацией чакр и т. п. В гетеродоксальных ("еретических") формах шиваизма этот вид практики иногда принимает эксцессивные формы, включающие групповые соития, что отнюдь не характерно для "большой" (ортодоксальной) традиции. В целом же следует сказать, что хотя в обыденном сознании широкой публики слово "тантра" ассоциируется почти исключительно с сексом, сексуальная практика отнюдь не была главным и даже общепризнанным методом этой йоги, хотя роль сексуальной энергии (либидо), сконденсированной в кундалини, разумеется, огромна в данном типе психотехники.

Теперь рассмотрим релевантный вопросам изучения индуистской тантрической йоги материал, имеющийся в распоряжении психологов-трансперсоналистов.

С. Гроф пишет, что многие переживания на психоделических сеансах совпадают с переживаниями, описываемыми кундалини-йогой как активизация чакр. Соответствующие переживания часто бывают у людей, не имевших никакого представления об индийской психотехнике, испытываемые даже описывают релевантные теоретические системы без использования, конечно, санскритской терминологии. С. Гроф замечает, что "система чакр, по-видимому, обеспечивает нас весьма полезной картой сознания, помогающей пониманию и обозначению, переводу на понятийный язык многих необычных переживаний" во время психоделических сеансов*.

* Гроф С. Области человеческого бессознательного. С. 199.

Гроф также отмечает и еще одно редкое переживание: подъем

кундалини по позвоночному столбу (кундалини чувствуется как бегущая по позвоночнику "змейка" жара) с последующей активизацией всех чакр: это переживание ведет к получению глубокого трансперсонального опыта экстатического и объединяющего характера. Гроф сообщает, что на авторитетной конференции по научной интерпретации йогического опыта Нью-Дели, Индия, 1972 г.) было признано, что из всех систем йоги именно кундалини-йога более всего напоминает ЛСД-терапию: "и та, и другая техника способствует мгновенному и огромному высвобождению энергии, порождает глубокие и драматические переживания и может принести впечатляющие результаты в относительно короткий период времени. С другой стороны, они несут с собой огромный риск и могут быть чрезвычайно опасны, если не проводятся под тщательным наблюдением и ответственным руководством"*.

* Там же. С. 200. Об эффекте кундалини см. также: Ли Сенелла. Кундалини: классическая и клиническая // Духовный кризис: Ст. и исслед. / Под ред. С. Грофа. М., 1995. С. 109-118.

Выдающийся йогин XX в., ученик Вивекананды по имени Шивананда так описывает свой опыт переживания симптомов пробуждения кундалини:

- 1) появление видений, ощущение божественных вкусов, запахов и звуков;
- 2) сильное биение и трепет в муладхаре (нижней чакре), вздыбливание волос, непровольное выполнение некоторых приемов йоги;
- 3) непровольные задержки дыхания, не сопровождающиеся ощущением удушья, ощущение потоков энергии, поднимающихся к голове по позвоночнику, непровольное повторение мантр, прекращение мыслей о мире, чувство блаженства;
- 4) фиксация взгляда на межбровье, ощущение вибраций праны в разных частях тела, вздрагивания и подергивания как от удара током;
- 5) исчезновение чувства собственного тела, смежение век, чувство огненных потоков, бегущих вверх и вниз по нади;
- 6) вдохновение и проникновение (инсайт) в сокровенные мысли во время созерцания, исчезновение сомнений;
- 7) легкость тела (тело как воздух), уравновешенность психических процессов, стабильность сознания, чувство энергетической насыщенности;
- 8) чувство божественного опьянения, дар красноречия и убеждения;
- 9) спонтанное и легкое выполнение йогических поз;
- 10) непровольное распевание или сочинение величественных религиозных гимнов и стихов*.

* Шри Свами Шивананда. Указ. соч. С. 19 -- 20.

На этом свидетельстве Свами Шивананды мы и закончим рассмотрение индуистской тантрической йоги, но в завершение скажем еще несколько слов о трансперсональных источниках культа Великой Богини Матери -- шакти (Кали, Дурги, Дэви и т. д.).

Дело в том, что этот культ прекрасно иллюстрирует трансперсональные истоки веры в Богиню Мать и проясняет его перинатальные корни (что особенно интересно в контексте индийской культуры с ее высокоразвитой техникой трансперсонального переживания высокого уровня и слабой представленностью перинатальной тематики).

По существу, шакти Дэви -- это сама материя, сама природа (или энергетическая, силовая суть материи и природы). Если можно метафорически воспользоваться термином Спинозы, это -- природа порождающая (*natura naturans*) в отличие от сансарического космоса, природы произведенной (*natura naturata*). Следовательно, шакти Дэви -- архетипическая Мать со всеми ее атрибутами. Она ласкова, нежна, любвеобильна и милосердна, подобна "хорошей матке" БПМ I или "хорошей груди" матери-кормилицы БПМ IV. Она -- источник чувства абсолютного уюта, безопасности и защиты. И вместе с тем она грозна, ужасна (Бхайрави), чудовищна и жестока, губительна и кровожадна, как бушующая в беспредельности своих стихий природа, как терзающая младенца matka во время родов (БПМ II, БПМ III), как мать-мучительница родовых схваток. И из этой амбивалентности архетипической Матери проистекает и амбивалентность образа шакти Дэви. Это милосердная богиня с улыбкой на лице, благообразной внешностью, увенчанная благими атрибутами, и это же страшное кровожадное чудовище, требующее кровавых жертв (что и имеет место в низовых гетеродоксальных сектах), с окровавленными губами, жуткими клыками, ожерельем из черепов, пожирающее человеческую фигуру (то ли своего супруга Шиву -- чистую духовность, то ли, напротив, "эго" или оформленное вещество -- но в любом случае вспомним грозную Кибелу, преследующую Аттиса). Интересно, что в материалах, приводимых С. Грофом (особенно это касается рисунков участников психоделических сеансов) образ шакти Дэви (Кали) часто встречается и в благой, и в грозной ипостаси как архетип матери в различных перинатальных переживаниях*.

* См.: Граф С. За пределами мозга. С. 143, 285.

Из нашего рассмотрения форм индуистской психотехники, как может показаться читателю, выпала возвещенная "Бхагавадгитой" карма-йога как путь освобождения через непривязанное к плодам (незаинтересованное) действие. Однако, во-первых, карма-йога в чистой форме практически не встречалась, оставаясь в виде идеала на страницах "Божественной Песни", а во-вторых, она не является

психотехникой (йогой) в собственном смысле. Поэтому традиция обычно рассматривает "путь действий" (карма-йогу), то есть самоотверженное служение и соблюдение предписанных обрядов как подготовительное средство (аналогичное яме и нияме Патанджали), очищающее психику и создающее условия для занятия собственно духовным делом йоги.

Теперь, после нашего краткого экскурса в необъятный мир индуистской психотехники, обратимся к другой великой традиции, возникшей в Индии и распространившейся по всему миру, -- к буддизму.

ГЛАВА 3.

РАСЦВЕТ ПСИХОТЕХНИКИ В БУДДИЗМЕ ОСНОВЫ БУДДИЙСКОЙ ДОКТРИНЫ

При рассмотрении индуизма мы уже видели, насколько в индийской религиозной традиции отчетливо просматривается сущностное ядро всякой религии -- живой религиозный опыт. Мы видели, как то, что в других традициях порой скрыто за пеленой первичных и вторичных элементов религии (мифов, теологических спекуляций и т. п.), в индуизме проявлено четко и определенно, чему способствовал высокий статус психотехники в культуре Индии. Тем не менее индуизм, базирующийся на ведическом откровении и системе варнашрама, все-таки принципиально отказывался от признания ценности йогического опыта как такового, вне его соотнесения с доктриной, заданной Ведами. Именно она в конечном итоге выступала критерием истинности психотехнической практики. Но другая великая религиозная традиция, возникшая в Индии и распространившаяся по всей Центральной и Восточной Азии и даже за пределами этой части света, не была скована скриптуральными авторитетами индуизма и прямо возводила доктринальные основания к психотехническому опыту своего коренного Учителя. Речь идет о буддизме.

О психотехническом происхождении этой религии свидетельствует уже ее название. Буддизм -- от *buddha*, то есть "пробудившийся", "проснувшийся" от сна сансарического существования к истине и реальности благодаря своему йогическому опыту. Мы отдаем безусловное предпочтение слову "пробуждение" перед ставшим привычным в буддологической и переводной буддийской литературе словом "просветление" для перевода санскритского слова *bodhi*, которым обозначается высшее переживание принца-отшельника Сиддхартхи Гау-тамы, сделавшегося благодаря ему Буддой (*buddha*), Пробужденным: во-первых, уже чисто филологически слово "пробуждение" предпочтительнее, поскольку является родственным (однокоренным) с переводимым санскритским словом; во-вторых, слово "пробуждение" четко выражает имманентный психотехнический смысл происшедшего с Сиддхартхой, тогда как "просветление" содержит в себе намек на

действие некоей трансцендентной просветляющей (ср. illuminatio) силы, оказывающей благодатное воздействие на ее восприимчивника. Именно опыт пробуждения Сиддхартхи лег в основу буддийской религиозной доктрины.

Даже предание о жизни основателя буддизма неоднократно подчеркивает йогический характер источника доктринального творчества этой альтернативной ведической традиции индийской религии. После того как принц впервые сталкивается со страданиями живых существ, встретив похоронную процессию (смерть), прокаженного (болезнь) и ветхого старца (старость), он видит мудреца, шрамана, неортодоксального отшельника (в отличие от саньяси), погруженного в глубокое созерцание. Эта встреча как бы указала принцу его путь и метод постижения истины. Потрясенный Сиддхартха не бросается к традиционному доктринальному авторитету подобно Арджуне в "Бхагавадгите", обратившемуся в отчаянии за советом к своему божественному возничему Кришне, а уходит из дома в лес, чтобы самостоятельно, путем собственного опыта постичь истину существования и путь, ведущий к избавлению от страданий.

Но Сиддхартху не удовлетворили и новые, "неортодоксальные" мудрецы из числа отшельников-диссидентов. Ни знаменитый Арада Калама, ни другие шраманы не заместили в сознании упорного принца авторитет священных Вед. Он отказался и от крайностей аскетизма, который стал новым кумиром отошедших от брахманской ортодоксии созерцателей. Как будто бы нарушены все каноны, отброшены все -- старые ли, новые ли, но равно авторитарные -- устои. Одно руководит принцем -- безоглядное стремление познать и пережить, то есть, собственно, понять истину.

И вот, сидя под фикусом (будущее Древо Проведения), в состоянии созерцательного углубления Сиддхартха Гаутама пробуждается и становится "Святым, Блаженным, Совершеннопробужденным" (Архат, Бхагават, Самьяksamбудда). Всю оставшуюся до окончательной нирваны жизнь Будда 'проповедует, по существу, только одно: Дхарму освобождения -- и заканчивает свое сансарическое существование призывом к своим ученикам, дабы они надеялись на собственные силы, были бы сами себе светильниками и усердно трудились во имя освобождения. Таким образом, идея освобождения, обретаемого без преднахождения и беспредпосылочно, через психотехническую практику, проходит через всю жизнь Будды в ее традиционном описании и остается тем главным, что он завещает своим ученикам.

Что же составило основу пробуждения Сиддхартхи Гаутамы и что было заложено им в фундамент доктрины нового учения?

Прежде всего это Четыре Благородные Истины, теория анатмана (не-душа) и учение о всеобщем непостоянстве, сформулированное позднее в теорию мгновенности (кшаникавада). И Четыре Благородные Истины, и остальные названные доктрины широко известны, и тем не

менее мы считаем необходимым дать о них читателю краткую информацию.

Согласно традиции, Благородные Истины были проповеданы Буддой в его первой проповеди в Оленьем Парке близ Бенареса, получившей название "Поворот Колеса Учения" ("Дхармачакра правартана"). Вот их краткое содержание.

1. Всякое существование принципиально является страданием (дуккха).

2. Причина страдания -- влечение, привязанность, жажда (тришна, таньха).

3. Есть тем не менее состояние, в котором страдания нет (нирвана).

4. Есть путь, ведущий к прекращению страдания и обретению нирваны (Благородный Восьмеричный Путь; арья аштанга марго).

Рассмотрим их несколько подробнее.

Что касается страдания, то под ним следует понимать принципиальную неудовлетворительность любой формы существования. По справедливому замечанию В. И. Рудого, сукха (удовольствие) в буддизме не противопоставляется дуккхе (страданию), а включается в объем последнего понятия*, ибо в сансарическом существовании любое наслаждение предполагает и страдание (недостаточная интенсивность наслаждения по сравнению с ожидаемой, его быстротечность, боль его утраты, мучительное стремление к его повторению и т. п.). Другими словами, существование неизбежно предполагает психологическую фрустрацию как свою коренную характеристику. Страдание, согласно буддизму, не является следствием утраты некоего совершенного состояния (грехопадение), а есть фундаментальная и безначальная характеристика существования как такового, что сильно отличает позицию буддизма от позиции других мировых религий.

* Более подробное рассмотрение данного вопроса В. И. Рудым см. в: Буддийский взгляд на мир. С. 33-36.

Вторая Благородная Истина устанавливает причину страдания, которой оказывается жажда, страстное влечение, желание (и вместе с тем отвращение, рассматриваемое индийской психологией как коррелят, обратная сторона влечения). Вторая Благородная Истина поясняется через принцип причинно зависимого происхождения (пратитья самутпада) и доктрину кармы, сформулированную чрезвычайно четко и ясно, что, видимо, стимулировало развитие концепции кармы в рамках брахмано-индуистской традиции.

Третья Благородная Истина провозглашает наличие особого состояния, высшего состояния, в котором страдание отсутствует и которое поэтому аттестовано как парома сукха (высшее блаженство). Это состояние называется нирваной (от корня нир -- "угасать" -- о

светильнике, "прекращаться", "стихать" -- о ветре, и т. п.). Нирвана (угасание, прекращение) -- термин, употребляемый для обозначения освобождения и в индуизме. Например, в "Гите" встречается выражение "Брахма-нирвана" (нирвана Брахмана; Гита V 24-26). Употребляют его и более поздние мыслители (Шанкара и другие ведантисты) как синоним мокши. Но в буддизме термин "нирвана" стал преобладающим для обозначения освобождения (как и в джайнизме).

Как правило, буддийские тексты не содержат позитивного описания нирваны. Более того, вопрос о природе и характеристиках нирваны относился к тем, в ответ на которые Будда хранил "благородное молчание": состояние нирваны принципиально выходит за пределы области эмпирического знания и соответствующего ей языка описания. Поэтому лучшим определением нирваны может быть или молчание, или отрицательное определение (типа "не то, не то"), или перечисление того, чем нирвана не является. В целом же можно сказать, что нирвана в буддизме -- некая принципиально отличная от эмпирической форма внеличностного бытия*. Следует отметить, что, согласно абхидхармистской философии, нирвана является одной из асанскрита дхарм, то есть потенциально присутствующим (но не актуализирующимся в профаническом состоянии, не "являющимся") в сознании каждого живого существа элементарным психическим состоянием. Именно из этой теории ведут свое происхождение позднебуддийские концепции о наделенности всех живых существ природой будды или о присутствии в каждом живом существе "зародыша" состояния будды (татхагатагарбха).

* Подробнее см. разъяснения В. И. Рудого в его предисловии к переводу части 1 "Абхидхармакоши" в: Васубандху. Абхидхармакоша. М., 1990. Раздел первый. Анализ по классам элементов.

Четвертая Благородная Истина описывает путь, ведущий к нирване. В свою очередь, восемь ступеней этого пути разделяются на три этапа (две ступени в первом и по три в двух последних): это этапы мудрости (праджня), соблюдения обетов или нравственности (шила) и сосредоточения (самадхи).

Слово "праджня" употреблено здесь в смысле "понимание", то есть экзистенциально пережитого знания. В абхидхармистских текстах под праджня подразумевается умение различать дхармы (праджня как различающее знание). В более поздних махаянских текстах праджня начинает пониматься как способность интуировать истинную реальность как она есть, помимо категорий и представлений рассудка субъекта и его рефлексий (бхутататхата, татхата).

В этап мудрости включены: 1) правильное видение и 2) правильная решимость.

Первая ступень предполагает экзистенциально пережитое

понимание и принятие Четырех Благородных Истин. Вторая -- развитие намерения реализовать суть учения Будды и решимость идти указанным им путем.

Этап шилы включает в себя три ступени: 3) правильная речь (воздержание от лжи, клеветы, ругательств и сеяния раздоров через распространение слухов), 4) правильное поведение (прежде всего отказ от насилия, присвоения чужого, неправильного сексуального поведения и употребления алкоголя); 5) правильный образ жизни (социальное выражение правильного поведения, то есть отказ от профессий, связанных с нарушением его принципов).

Третий этап -- этап сосредоточения предполагает собственно психотехнику, благодаря которой в конечном итоге и достигается нирвана. Предыдущие этапы, собственно, являются необходимым предварительным условием успешного занятия психотехникой (подобно ступеням яма и нияма в йоге Патанджали), но достигается нирвана только благодаря духовному деланию монаха-созерцателя.

Этап сосредоточения также включает в себя три ступени: 6) правильное усердие, 7) правильное памятование, 8) правильное сосредоточение. Первая из этих трех ступеней предполагает настойчивость в занятиях духовной практикой. Вторая -- полную поглощенность ею на уровнях физическом (тело), вербальном (речь) и психическом (мысль), а также созерцательное рассмотрение природы сознания. Третья ступень предполагает занятия высоко разработанными формами психотехники, приводящие к полному прекращению аффективных состояний психики (ср. читта вритти ниродха Патанджали), и обретение нирваны: подобно тому, как прекращает гореть светильник, когда кончается питающее его масло, угасают и все страдания по мере исчезновения питающих его аффектов (влечений, жажды, привязанностей и т. п.).

Другой существенный аспект буддийской доктрины, также восходящий к психотехническому опыту Будды -- знаменитая анатмавада (не-душа). Строго говоря, буддисты отрицали не атман, а дживу (индивидуальную субстанциальную простую и вечную душу как психическую сущность), и их учение следовало бы назвать адживавадой. Но поскольку адживикой себя называла одна неортодоксальная школа, созданная Госалой и резко критиковавшаяся буддистами за ее фатализм и моральный индифферентизм (адживики* к тому же не столько отрицали душу, сколько говорили о ее единственности телу**), буддисты предпочли говорить об отрицании идеи именно атмана.

* Г. М. Бонгард-Левин производит название "адживика" от слов "ведущие особый образ жизни" (аджива). См.: Бонгард-Левин Г. М. Указ. соч. С. 57-62.

** Поскольку единственным реальным принципом адживики считали судьбу (нияти), они отрицали дуализм души и тела, а точнее, учили о

материальности души.

Однако об атмане в собственном смысле (то есть как об абсолютном субъекте, истинном Я упанишад) в буддийских текстах (по крайней мере, ранних) вообще ничего не говорится, равно как ничего не говорится о теории тождества атмана и Брахмана. Собственно, если большинство упанишад и многие ведантисты говорят об атмане как абсолютном субъекте, трансцендентном содержанию эмпирического сознания, которое в конечном итоге вполне объектно и вполне может быть описано в предикативной форме ("я думаю", "я чувствую", "я желаю", "мои чувства", "мои мысли" и т. д.), то буддисты утверждают, что все известные состояния сознания с его содержаниями не есть атман, или (что то же) отрицают понятие атмана как корректное для обозначения эмпирической личности. Ничто, известное нам из опыта, как внутреннего, так и внешнего, не является атманом, заявляют буддисты. Вряд ли это так уж сильно противоречит атмаваде упанишад, как это обычно предполагается. Ведь и в них атман скорее трансцендентальное условие психического опыта, нежели нечто, относящееся к его содержанию, организации или субстанции. Другое дело, что ранний буддизм, не отрицая учение об атмане, данное в упанишадах, и не утверждал его, храня о нем полное молчание и разрабатывая совсем другие пласты философии сознания. Что же касается позднего буддизма, то, как мы увидим, он в значительной степени конвергировал с ведантой, в другой терминологии и другом теоретическом контексте вернувшись, по существу, к знаменитой формуле упанишад: "Этот атман есть сам Брахман".

Пока же обратимся к рассмотрению классического варианта буддийской анатмавады. Итак, она утверждает, что личность (пудгала) не является особой простой сущностью (атманом) подобно тому, как нет такой сущности (дхармы), как колесница. Как колесница состоит из колес, осей, повозки, дышла и других частей, упорядоченное сочетание которых и образует вещь, названием которой будет "колесница" ("только имя, не сущность"), точно так же и личность не является некоей единой сутью, единой "вещью" (ср. декартовское "res cogitans" -- "мыслящая вещь" -- о душе). Она -- "лишь имя", данное агрегату различных психофизических элементов, структурно упорядоченное соединение которых и образует личность; согласно буддийскому учению, последняя образована сочетанием пяти групп (скандха) элементов (дхарм): 1) рупа скандха (группа материи), 2) ведана скандха (группа чувств или, точнее, чувствований), 3) самджня скандха (группа представлений-понятий и различающей способности), 4) санскара скандха (группа формирующих факторов; эта группа, объединяющая активные психические процессы и акты веления, ответственна за формирование кармы), 5) виджняна скандха (группа сознания). Интересен уже сам порядок перечисления скандх, основанный на

описании процесса восприятия: 1) наличие материального объекта, 2) его восприятие и вызванное им ощущение приятного, неприятного или нейтрального, 3) формирование интрапсихического образа воспринятого объекта, представления, 4) установление активно заинтересованного (со знаками плюс или минус) отношения к нему и следующие за этим акты, 5) сознание как основа и сопровождающий фактор всего описанного процесса.

Однако важно подчеркнуть, что скандхи отнюдь не являются некими субстанциями или "кирпичиками", из которых слагается личность. Они не случайно названы выше "группами элементов", поскольку представляют собой класс неких элементарных множеств, называемых дхармами. Слово дхарма восходит к корню дхр, означающему "держат". Дхармы названы так потому, что каждая из них "держит" или "несет" свой собственный признак. При этом дхармы отнюдь не являются субстанциями, поскольку, во-первых, субстанция в отличие от дхарм несет множество признаков, а каждая дхарма -- только один, свой собственный, и во-вторых, согласно теории дхарм, носитель не отличен от несомого им качества. Кроме того, дхарма одновременно является как элементарным психофизическим состоянием, наделенным онтологическим статусом (дравья сат), так и единицей языка описания психического опыта, но лишь мыслимым (праджняпти сат). Это обстоятельство дало возможность В. И. Рудому заметить, что теория дхарм позволила буддистам разрешить парадокс психических процессов, осознанный западной психологией только в XX в. и заключающийся в том, что мы можем описывать сознание лишь в категориях внешнего мира или другого сознания, тогда как имманентный язык описания психических процессов остается неизвестным*.

* Этот вопрос впервые подробно рассмотрен В. И. Рудым. См.: Васубандху. Указ. соч. Раздел первый. Анализ по классам элементов. С. 23-24 (ввод. ст.).

Но есть и еще одна причина, по которой дхармы не могут считаться субстанциями: каждая дхарма (и, соответственно, комплексы, составленные дхармами) мгновенна и существует лишь один момент (кшана) времени. В следующий момент появляется другая дхарма, связанная причинными отношениями с предыдущей и, в свою очередь, обуславливающая последующую. Таким образом, личность превращается в континуум (сантана) постоянно меняющихся психофизических состояний. Но этот континуум за счет мгновенности дхарм включает в себя и момент дискретности. В этом отношении психический опыт личности можно сравнить с кинофильмом, который воспринимается как непрерывный континуум, но в действительности состоит из большого количества связанных между собой дискретных кадров.

Существовала разработанная классификация дхарм. Во-первых, они делились на являющиеся в сансарическом опыте (санскрита) и не

являющиеся (асанскрита). К последним относятся пространство развертывания психического опыта (акаиш) и два вида "прекращений" (ниродха; ср. читта вритти ниродха в йоге Патанджали), знаменующие обретение нирваны.

Буддизм мало интересовали метафизика и космология. Что касается последней, то в ней, пожалуй, в наибольшей степени проявился предельный психологизм буддизма: не мир сам по себе рассматривается буддизмом, а психокосм, то есть мир, переживаемый живым существом, мир как аспект его психического опыта. Собственно, различные миры анализировались буддистами как уровни развертывания сознания живых существ* (то, что для человека -- река Ганг, то для обитателя ада -- поток расплавленного свинца, а для небожителя --

поток нектара-амброзии). Подобная точка зрения имеет поддержку и в современной мысли. Так, известный биолог и философ Я. фон Икскуль обращает внимание на то, каким разным является мир в сознании разных живых существ. Если для лесника сосна -- дерево и стройматериал, то для лисы, имеющей нору под корнями дерева, она -- дом и прибежище, а для короеда -- изобилие пищи.

* См.: Васубандху. Указ. соч. Раздел третий. Учение о мире. С. 25; Буддийский взгляд на мир. С. 89-118.

Буддизм выделяет три основных уровня развертывания сознания (траялокья -- трехмирие, троекосмие): мир желаний (кама дхату) -- уровень развертывания живых существ почти всех типов, мир форм (рупа дхату) -- уровень высших небожителей и мир не-форм (арупа дхату), на уровне которого развертывается сознание людей, практикующих различные типы психотехники (йоги). В последнем случае связь космологии с психологией особенно очевидна: мир не-форм лишен "местопребываний" и представляет собой состояние сознания в чистом виде.

На этом уровне чувственные дхармы совсем не актуализируются*.

* См.: Васубандху. Указ. соч.

Здесь же следует отметить, что, согласно учению буддизма, этот тройственный мир является как бы актуализацией или объективизацией совокупной кармы живых существ предыдущего мирового цикла, энергия которой и формирует его (ср. с рассуждениями А. Шопенгауэра о физических явлениях как формах объективации мировой воли -- вещи в себе).

Кроме санскрита и асанскрита дхарм имеются и другие их классификации. Самая известная из них -- классификация по скандхам (дхармы группы материи, группы чувствования и т. д.). Далее, дхармы

классифицируются как предполагающие приток эффективности (асрава) и лишенные его (анасрава). Вторые должны тщательно культивироваться в процессе духовного делания до тех пор, пока во всех дхармах не проявится элемент ниродха (прекращение) и не будет обретена нирвана.

Огромную роль в буддизме играет закон кармы, который поистине можно считать стержнем буддийской доктрины. Тем не менее в буддизме нет и не может быть никакого учения о "переселении душ" (за неимением таковых). Повторные смерти-рождения объясняются в дхармических терминах через представление о трансформации дхармического комплекса, эмпирическим выражением которого является живое существо, и наличием разных наборов актуализирующихся дхарм (понятно, что дхармический комплекс собаки по набору элементов отличается от дхармического комплекса человека). Эти трансформации дхарм в соответствии с кармой совершаются по относящемуся ко второй Благородной Истине принципу причинно зависимого происхождения. Поэтому буддийское учение о повторяющихся смертях-рождениях (бха-вачакра -- "колесо бытия") можно называть не метампсихозисом (что совершенно недопустимо), а палингенезисом в том смысле, который придавал этому понятию А. Шопенгауэр во втором томе "Мира как воли и представления".

Все вышесказанное может быть резюмировано в четырех терминах, которыми буддисты характеризуют сансарическое существование: оно страдание (дуккха), оно непостоянство (анитья), оно бессущностно (анатма) и оно загрязнено (ашубха). Этому миру непрерывной череды рождений-смертей противопоставляется нирвана -- высшее внеличностное бытие, состояние покоя и блаженства. Именно обретение нирваны -- главная идея раннего буддизма, тексты которого гласят, что учение Блаженного (Бхагаван) имеет вкус освобождения в начале, вкус освобождения в середине и вкус освобождения в конце. А для обретения освобождения необходима трансформация сознания, переворот в самой его основе (ашрая паривритти), как потом будут выражаться махаянские тексты. Но для этой трансформации необходимо понимать природу обыденного, эмпирического сознания и характера психических процессов. Отсюда и проистекает совершенно отчетливо выраженный и ничем не замаскированный психологизм буддийского учения, психологизм, составляющий самую суть религии как феномена человеческой экзистенции.

В завершение этого раздела добавим, что быть религией буддизму отнюдь не мешает то, что он категорически не принимает идею Бога -- всеблагого Творца и Промыслителя мира. Да и понятно, что в системе буддизма законы кармы и причинно зависимого происхождения с успехом заменяют собой Бога теистических религий, который в буддизме выглядел бы просто "архитектурным излишеством", каковым он в какой-то степени является в йоге Патанджали и веданте Шанкары (в смысле Ишвары, а не Брахмана, разумеется).

После этого краткого анализа основ буддийской доктрины обратимся непосредственно к рассмотрению буддийской психотехники.

РАННИЙ БУДДИЗМ

Прежде всего, следует повторить, что именно психотехника и йогический опыт всегда играли определяющую и доминирующую роль в буддизме. Именно созерцание, а не догматические определения или философские концепции составляли стержень буддийской Дхармы. Более того, именно результаты созерцания ложились в основу того или иного учения и именно они служили критериями его истинности. Правда, когда мы говорим об истинности какого-либо учения в рамках буддизма, мы сразу же должны сделать одну серьезную оговорку. Дело в том, что ни одна буддийская система никогда не рассматривалась в качестве учения, возвещающего истину в последней инстанции. Строго говоря, буддийский взгляд вообще заключается в том, что истина не может ни быть постигнута дискурсивно, ни описана в категориях дискурсивного мышления, ни быть выражена средствами дискурса. Следовательно, любое философское учение или доктринальное положение оказывались в буддизме в роли упая, "искусных средств", указателей пути или методов, способствующих движению по пути, но никоим образом не результатом пути. Такое конвенционалистское отношение к доктрине и философии достаточно эксплицитно выражено в буддийских текстах.

Так, например, две ведущие школы махаянской мысли -- мадхьямика (шуньявада) и йогачара (виджнянавада) зачастую оценивались сугубо прагматически с точки зрения их полезности для духовного совершенствования разных типов личности. Мадхьямика, категорически отвергавшая всякий субстанционализм и провозглашавшая бессущностность, пустотность не только личности, как было в ранней анатмаваде (пцдгала найратмья), но и дхарм (дхарма найратмья), считалась наиболее подходящим средством ("лекарством") для людей, привязанных к собственному "я", тогда как йогачара, отвергавшая внеположность сознанию любых данных, образующих содержание опыта, рекомендовалась людям, привязанным по преимуществу к вещам внешнего мира. Вопрос же о том, что "истиннее" "на самом деле", при таком подходе вообще оказывается некорректным: истина выражается не в теории, а переживается в йогическом опыте, приводящем к праджне, способности интуировать онтологическую реальность, то, что есть в действительности.

При этом предполагалось, что данное переживание вообще не может быть адекватно ни концептуализировано, ни вербализовано.

Точно таким же было и отношение к содержанию сутр*, считавшихся в традиции словами самого Будды. Очень рано было замечено, что сутры содержат разные концепции и зачастую противоречат друг другу. Тогда буддийские герменевты выделили два

типа сутр: нитархта и нейартха. Первый тип -- сутры "окончательного значения", не требующие никакой дополнительной интерпретации и предназначенные для людей высших способностей, могущих прямо и без околичностей понимать учение Будды. Второй тип -- сутры "условного значения", требующие дополнительной интерпретации и предназначенные для людей или посредственных способностей, которых нужно постепенно готовить к пониманию собственно Дхармы, или же для людей, привязанных к ложным учениям тиртхиков (небуддистов). Но проблема состояла в том, что каждая школа начала считать именно сутры, на которых базировалось ее учение, "окончательными", тогда как сутры, базовые для других школ, расценивались как "условные".

* В отличие от брахманистских, буддийские сутры (пали -- сутта) представляют собой развернутые (иногда очень большие по объему) проповеди и наставления Будды.

Напротив, йогачары (представители как раз "третьего поворота") считали "окончательными" "Сандхинирмочана сутру" ("Сутра развязывания узла глубочайшей тайны")* и "Ланкаватара сутру" ("Сутра о нисхождении на Ланку"), а сутры о праджня-парамите** воспринимались ими как "условные". Тогда начали разрабатываться дополнительные критерии истинности сутр и правил их интерпретации (одно из которых гласило: "Придерживайся духа учения сутр, а не их буквы"). В результате появилась (уже, правда, имевшаяся в сутрах) весьма любопытная и показательная "теория двух ночей". Согласно этой теории, за все время, прошедшее с ночи Пробуждения до ночи Паринирваны, Будда вообще не произнес ни одного слова и ничего не проповедовал, оставаясь погруженным в состояние самадхи.

* Именно эта сутра впервые излагает концепцию "трех поворотов Колеса Учения". Третий поворот Колеса Учения -- образное обозначение философии виджня-навады (подробное объяснение этого термина см. ниже в основном тексте книги).

** Праджня-парамита -- "премудрость, переводящая на тот берег существования", т. е. способность интуировать реальность саму по себе.

Но к нему приходили разные люди разных типов личности, разных взглядов, с разными проблемами. Пробужденное и подобное ясному зеркалу (образ, восходящий к упаниадам и ставший очень популярным у буддистов) сознание Будды отражало их проблемы и воздействовало на их сознание так, что каждый приходивший получал ответы именно на свои вопросы и проблемы. Впоследствии же эти ответы Будды и были оформлены в виде сутр, которые являются истинными для своего адресата и неистинными (или частично истинными) для людей другого

типа. В действительности же, как гласит "Алмазная сутра"*: "Нет ничего, что проповедовал бы Татхагата**".

* "Алмазная сутра" ("Ваджраччхедика праджня-парамита сутра") -- одна из наиболее почитаемых сутр о праджня-парамите. Ее русский перевод см.: Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере "Ваджраччхе-дика-праджняпарамита-сугры" // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986 (2-е издание -- Новосибирск, 1990).

** Татхагата (Так Пришедший-Ушедший) -- один из основных эпитетов Будды.

Эта теория еще раз подчеркивает предельно конвенционалистский, прагматический и психологизированный подход буддизма как к положениям религиозной доктрины вообще, так и к истолкованию скриптуральных авторитетов в частности.

И только психотехника позволяет преодолеть как заблуждения, связанные с природой сансары как таковой, так и релятивизм доктринальных положений и философских систем. Ибо если все они лишь представляют собой упаю, плот (по выражению той же "Алмазной сутры"), помогающий переплыть море сансары и достичь берега нирваны, после чего оказываются бесполезными, то йога ведет к праджне, способности экзистенциального, внутренне пережитого понимания реальности и ее интуирования.

Здесь же следует указать и на важность для рассматриваемой темы буддийской идеи срединного пути (мадхьяма пратипад).

Первоначально под срединным путем понималась установка буддизма на избегание крайностей как гедонизма, так и аскетизма. Постепенно этот принцип приобрел общеметодологическое значение избегания крайностей и выдерживания некоей срединной линии, а мадхьямика даже отождествила его с главным принципом своего учения -- пустотой (шуньята): "Сказать, что все есть, -- одна крайность, сказать, что ничего нет, -- другая крайность. Все пусто -- вот истина срединного пути". В результате вся история буддийской мысли ярко демонстрирует стремление выдержать срединную позицию между крайними взглядами, удержаться на лезвии бритвы, отсесть экстремальности, дабы всемерно противостоять тенденции к абсолютизации какой бы то ни было доктрины или философии, что перевело бы их из сферы упаи в сферу подлинного гносиса, к которой они не относятся.

Так, дхармический абсолютизм сарвастивады был уравновешен релятивизмом мадхьямики, а когда этот последний проявил тенденцию к превращению в односторонний негативизм и нигилизм, появилась философия йогачаров, провозгласившая принцип "только осознание". Но поскольку и он грозил власть в односторонность

эпистемологического субъективизма, его уравновесила теория Лона Татхагаты (татхагатагарбха) с ее онтологизмом и субстанциализмом. Точно так же переразвитие института монашества и появление

своеобразного монашеского истеблишмента, сосредоточившегося в таких интеллектуальных центрах, как монастырь Наланда, привело к появлению диссидентствующих йогинов-мирян, принципиально отвергавших монашеское высокомерие и противопоставлявших высокоученой схоластике поздней Махаяны исключительное экстрадоктринальное внимание к психотехнике (традиция махасиддхов).

Таким образом, установка на "среднность" также подчеркивала условность, конвенциональность любых "догматов": доктрин и философем. Говоря о психотехнике раннего буддизма, мы будем опираться в первый черед на тексты южной буддийской традиции, базирующиеся на палийском каноне (Типитака). Мы вполне осознаем неправомочность однозначного отождествления палийской традиции тхеравады и раннего буддизма. Более того, мы считаем, что в раннем буддизме (и прежде всего в учении самого Будды) уже присутствовала потенциальная возможность его развития как в направлении тхеравады (Хинаяны*), так и в направлении Махаяны (о последней свидетельствует весьма раннее появление школы махасангхика и несколько позднее -- учения локоттаравады). Тем не менее именно в текстах палийского канона и базирующихся на них трактатах мы можем встретить наиболее ранние формы буддийской психотехнической практики. Основными источниками для изучения раннебуддийской йоги являются: "Сатипаттхана сутта" (из канонических текстов), а также два важных трактата -- сочинение буддийского автора V в. Буддхагхоши "Висуддхи магга" ("Путь очищения") и во многом повторяющий его трактат "Вимукти магга" ("Путь освобождения"), написанный монахом Упатиссой.

* Слово "Хинаяна" (Малая Колесница) не является самоназванием, более того, оно имеет несколько уничижительный смысл и было введено в употребление махаянистами. Самоназвание -- тхеравада или стхавиравада ("учение старейших"). Мы продолжаем пользоваться словом "Хинаяна" в силу устоявшейся буддологической традиции.

** Полный русский перевод этой сутты (с англ. пер. Тхить Ньят Ханя) см.: Тхить Ньят Хань. Обретение мира. СПб., 1993. С. 213-223.

Прежде чем мы перейдем к описанию конкретных методов созерцания, рассмотрим в самом общем виде типы буддийской йогической практики и ее уровни.

Отметим, что к очень раннему времени относится разделение созерцательных методов на два класса: шаматха (пали: саматха) и випашьяна (пали: випассана). Первый из терминов означает

"приостановление", "прекращение" волнения сознания, его максимальное успокоение и сосредоточение. Второй означает аналитическое созерцание, осуществляемое после достижения цели шаматхи и параллельно с нею. Оно предполагает рассмотрение природы сознания для избавления от иллюзии "я" и коренящихся в ней аффектов.

Основная схема буддийской медитации базируется именно на практике шаматха"випашьяна. Вот как о ней говорится в махаянском трактате (приписываемом Ашвагхоше, I в., но, видимо, созданном в Китае в VI в.) "О пробуждении веры в Махаяну" ("Махаяна шраддхотпада шастра", кит. "Да чэн ци синь лунь"):

Если человек хочет практиковать "прекращение", ему следует оставаться в спокойном месте и сидеть прямо в спокойном расположении духа. Его внимание не должно сосредоточиваться ни на дыхании и ни на какой форме или цвете, ни на пустом пространстве, ни на земле, воде, огне, ветре и ни на чем из того, что может быть видимо, слышимо, воспоминаемо или мыслимо. Все мысли по мере их возникновения должны пресекаться, и даже мысль о пресечении мыслей должна быть отброшена прочь, так как все вещи в своей сути находятся за пределами мыслимого и не создаются с каждым новым моментом времени и не разрушаются в каждый новый момент. Так можно обрести единство с сущностной природой реальности (дхармата) через практику прекращения. И не следует понимать это так, что вначале надо созерцать, сосредоточившись на объектах органов чувств, находящихся вовне, а потом отрицать их вместе с созерцающим их сознанием. Если сознание блуждает, его следует вернуть назад и сосредоточить на "правильной мысли". Следует понимать, что "правильная мысль" заключается в том, что мысль, какой бы она ни была, есть лишь одно только сознание, и не существует никакого внешнего мира объектов помимо сознания*, и (даже это сознание лишено каких-либо своих собственных свойств, которые указывали бы на его субстанциальность, и поэтому не может быть мысли-; но субстанциально как таковое ни в один из моментов времени**.

* Здесь излагается позиция махаянской школы виджнянавада (см. ниже).

** См.: Да чэн ци синь лунь синь ши (Новое разъяснение "Трактата о пробуждении веры в Махаяну"). Тайбэй, 1991. С. 185.

Тот, кто практикует аналитическое созерцание, должен наблюдать то, что все обусловленные явления в мире являются непостоянными и находятся в процессе постоянного изменения и разрушения; что все состояния сознания возникают и исчезают с каждым новым моментом времени и что поэтому все это предполагает страдание. Ему следует созерцать, что все, мыслимое как прошлое, есть лишь

иллюзия, подобная сновидению, что все, что может мыслиться как настоящее, есть лишь подобное вспышке молнии и что все, что может мыслиться как будущее, есть лишь подобное облакам, внезапно разгоняемым ветром. Ему также следует созерцать, что всякое телесное существование всех живых существ в мире является нечистым и что среди всех этих презренных вещей нет ни одной, способной вызвать радость. Ему следует рассуждать следующим образом: все живые существа с безначального начала, будучи пропитанными неведением, позволяют своему сознанию оставаться на сансарическом уровне. Они уже страдали от великих бед, связанных с телом и психикой, они в настоящее время находятся в состоянии перенесения неисчислимых форм гнета и подавленности, и в будущем их страдания также будут беспредельными. Эти страдания трудно отбросить, трудно стряхнуть, и тем не менее эти живые существа не осознают того, что они находятся в таком плачевном состоянии, и посему они в высшей степени достойны сострадания... Гуляя, стоя, сидя, лежа или вставая, он должен практиковать и прекращение, и созерцание одновременно*.

* Там же. С. 188. Русский перевод большей части шастры (выполнен нами) см. в: Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 1. СПб., 1992; Вып. 2. СПб., 1993.

Приведенные цитаты взяты из махаянского текста, однако в нем практически не просматриваются специфические махаянские моменты (один из них оговорен нами в примечании, а другой опущен), и в целом текст дает представление о древнебуддийской практике шаматха-випашьяна.

Говоря о структуре буддийской психотехнической практики, необходимо описать так называемые восемь уровней созерцания (дхьяна), то есть восемь уровней развертывания сознания в процессе буддийской йоги.

Первый уровень созерцания предполагает последовательное развитие пяти качеств: мышление, направленное на объект (витарка), аналитическое мышление, овладевающее объектом и удерживающее его (вичара), радость, сопровождаемая возрастающей концентрацией сознания (пиши), чувство блаженства (сукха, радость подобна чувству путника в пустыне, увидевшего вдали оазис, а блаженство -- наслаждению того же путника, пришедшего в оазис и утоляющего жажду) и однонаправленность или одноточечность сознания (экаграта). Наличие этих пяти факторов свидетельствует о вступлении в самадхи и достижении первого уровня созерцания.

Здесь уместно вспомнить также о "четырёх беспредельных" или "четырёх состояниях Брахмы", которые должны регулярно практиковаться буддистами, занимающимися психотехникой. В традиции также считается, что обретение этих состояний обеспечивает рождение в мире

небожителей (дэва). Это дружелюбие (майтри), распространяемое на все живые существа всех сторон света, беспредельное сострадание (каруна), сорадование (мудита) и уравновешенность (упекша); уравновешенность достигается обычно на третьем или четвертом уровне созерцания после сосредоточения на качестве дружелюбия.

Второй уровень созерцания достигается через преодоление (успокоение) первого и второго из пяти факторов, а именно мышления, направленного на объект (витарка), и аналитического мышления (вичара). Для этого уровня характерна безмятежность, сосредоточенность сознания и чувства радости и блаженства.

Вслед за достижением второго уровня созерцания монах-йогин вступает в следующую стадию йогического сосредоточения, приводящую к достижению третьего уровня созерцания.

Третий уровень созерцания достигается тогда, когда исчезает чувство радости, заменяясь уравновешенностью и сосредоточенностью.

Четвертый уровень созерцания характеризуется прекращением переживания блаженства, вслед за которым исчезает и чувство страдания, исчезает сама оппозиция "удовлетворенность-неудовлетворенность". Тогда йогин пребывает в состоянии не-страдания и не-блаженства, продолжая развивать уравновешенность и сосредоточенность. Важно отметить, что именно из состояния четвертой ступени созерцания возможен переход в состояние нирваны. "Маха париниббана сутта" ("Маха паринирвана сутра") описывает, как Будда перед вступлением в окончательную нирвану погрузился в состояние дхьяны, дошел до восьмой дхьяны, потом вновь опустил уровень своего сознания до четвертого и из него уже вступил в нирвану. Поэтому восхождение к уровням созерцания выше четвертого (что означает развертывание сознания на уровне мира не-форм) не является необходимым для обретения освобождения, и даже несколько не способствует последнему. Более того, в какой-то степени частое восхождение к этим уровням созерцания может, по учению буддизма, способствовать следующему рождению в мире не-форм, что считается неблагоприятным, поскольку существование в мире не-форм измеряется астрономическими числами, а достичь нирваны в этом мире невозможно. Следовательно, обретение освобождения, цели буддизма, чрезвычайно задерживается. Тем не менее многие буддийские созерцатели практикуют развитие психотехники в этом направлении для усовершенствования способности сосредоточения сознания.

Пятый уровень созерцания предполагает выход за пределы всякого восприятия форм и полное успокоение деятельности санскара скандхи. Тогда сознание йогина развертывается в сфере бесконечного пространства (это пространство развертывания психического опыта в чистом виде).

Шестой уровень созерцания предполагает вывод сознания за пределы какой-либо пространственности. Теперь сознание существует

просто как таковое, вне какой-либо локализации. Это уровень неограниченного сознания.

Седьмой уровень заключается в достижении сферы "отсутствия чего бы то ни было". Состояния сознания данных, "высших" уровней настолько отличаются от обыденных, что практически не поддаются описанию, почему в буддийских текстах они подробно не рассматриваются.

И наконец, последний, восьмой уровень созерцания и развертывания сансарического сознания. Этот уровень принципиально не описываемый и называется уровнем "ни восприятия, ни невосприятия". Иногда в буддийских текстах предполагается, что именно этих последних двух-трех уровней созерцания достигают тиртхикские (небуддийские) йогины и принимают их за состояние окончательного освобождения, хотя в действительности и эти уровни имеют сансарический характер, что означает, что рано или поздно сознание достигшего этих уровней йогина все равно развернется на более низких уровнях сансары, и он вновь родится одним из живых существ тройственного психокосма.

Здесь уместно сказать несколько слов о нормативных типах личности раннебуддийской традиции. Прежде всего, это "вступивший в поток" (сротапанна), то есть монах, постигший суть Четырех Благородных Истин и твердо ставший на Благородный Восьмеричный Путь. Более продвинутые личности называются "единожды возвращающимися" (сакридагамин), поскольку предполагается, что им в любом случае предстоит как минимум еще одно, но не более семи рождений на уровне мира желаний (камадхату). Далее следуют "невозвращающиеся" (анагамин), то есть монахи, которые уже не родятся в мире желаний, но могут еще рождаться в мирах форм и не-форм. И венчает всю эту персонологическую пирамиду личность архата (букв.: "достойный"; тибетская этимология "разрушитель врагов", то есть аффектов, неверна), святого, освободившегося полностью и окончательно из мира рождений-смертей и обретшего состояние нирваны. Именно архат является высшим типом личности, реализовавшей религиозную прагматику буддийского учения путем прохождения всех этапов мудрости, обетов и сосредоточения и достигшей в ходе психотехнической практики наивысшего, согласно буддизму, состояния сознания.

Рассмотрим другие виды созерцания, характерные для раннего буддизма. Предварительно отметим, что подобно тому, как различные философские учения буддизма считались средствами для "исцеления" конкретных аффектов и привязанностей личности, точно так же и различные психотехнические методы предназначались для конкретных "болезней" -- различного рода аффектов, влечений и ложных установок. Поэтому одно лицо никогда не практиковало все виды созерцания: как правило, он сам или, чаще, его учитель подбирали наиболее соответствующие данному психологическому типу методы и упражнения;

при этом особое внимание уделялось определению доминирующей в данном человеке клеши из числа трех основных клеш: невежество (моха), гнев (двеша) и страсть (рага).

Обычно тексты перечисляют сорок объектов созерцания, рекомендуемых для развития внимания и сосредоточенности. Их полный перечень приводится в "Висуддхи магге" и воспроизводится в "Буддийской медитации" Э. Конзе*, и мы не будем его повторять. Перечислим только те пять групп, по которым классифицируются эти сорок объектов:

- 1) символы (образы первоэлементов, цветов, света, пространства);
- 2) объекты, вызывающие чувство отвращения (различные типы трупов и скелеты);
- 3) памятований (о Трех Драгоценностях -- Будде, Дхарме, его Учении, и Сангхе, общине монахов, достигших нирваны; позднее -- монашеской общине вообще; обетах терпения, божествах, смерти, телесности, дыхании и покое);
- 4) четыре состояния Брахмы (брахмавихара, то есть рассматривавшиеся выше дружелюбие, сострадание, сорадование и уравновешенность);
- 5) уровни мира не-форм (уже упоминавшиеся сфера бесконечного пространства, сфера безграничного осознания, сфера отсутствия чего бы то ни было и сфера ни восприятия, ни невосприятия).

* Конзе Э. Буддийская медитация. С. 7-8.

К сорока объектам созерцания для развития сосредоточенности относится также созерцание отвратительных аспектов пищи и аналитическое созерцание четырех первоэлементов (земли, воды, огня, воздуха).

Один из китайских буддийских текстов, цитируемый Э. Конзе*, выделяет следующие "пять врат Дхармы" (фа у мэнь) или, другими словами, пять основных тем созерцания:

- 1) загрязнение (созерцания трупов, скелетов, телесности и отвратительных аспектов пищи); этот тип объектов созерцания служит для нейтрализации страсти, влечения (рага);
- 2) дружелюбие -- для нейтрализации гнева (двеша);
- 3) причинно обусловленное (взаимозависимое) происхождение (пратитья самутпада) -- для нейтрализации невежества (моха);
- 4) процесс дыхания (для нейтрализации дискурсивного мышления и достижения контроля над психическими процессами).

* Конзе Э. Буддийская медитация. М., 1993. С. 7.

Кроме этих упражнений, направленных, как уже говорилось, на

развитие сосредоточенности, существует еще много видов психотехнической практики, направленных на развитие мудрости (праджня), то есть способности видеть и понимать реальность как она есть (татхата). Объектами этих созерцаний являются скандхи, дхармы, причинно зависимое происхождение, Четыре Благородные Истины, отсутствие атмана, всеобщее непостоянство и т. п. Поскольку доктринальные положения, являющиеся опорой для созерцания данного типа, уже рассматривались нами выше, а сама техника созерцания отрабатывается на объектах созерцания для развития сосредоточения (самадхи), мы ограничимся кратким изложением практики одного типа созерцания для каждой из пяти перечисленных выше групп.

1. Символы. Созерцание образов первоэлементов.

Вначале созерцатель, предварительно подавивший "пять пороков" (недоброжелательность, влечение, лень и тупость, волнение и чувство вины, нерешительность) и достигший нравственного совершенства, отвлекает свои чувства от объектов чувств подобно тому, как черепаха стягивает свои конечности под панцирь (ср. описание ступени пратьяхара в йоге Патанджали). Затем он приступает к сосредоточению на объекте, наиболее подходящем для начала занятий. Это прежде всего символы четырех первоэлементов, сосредоточение на которых чрезвычайно подробно описано Буддхагхошей (так, символ "земля" -- кусок светло-коричневой глины круглой формы). Созерцатель должен самым пристальным образом концентрировать свое внимание на избранном объекте. Цель упражнения достигается тогда, когда остается лишь предельно сосредоточенное и однонаправленное сознание, а его объект исчезает, переставая восприниматься. Это состояние характеризуется абсолютным внутренним спокойствием и концентрацией психики.

2. Созерцание объектов, вызывающих отвращение.

Трупы на месте погребения.

Этот тип созерцания предполагает сосредоточение на зрелище разлагающихся трупов: "И далее, если ученик видит брошенный на месте погребения труп человека, умершего один, два или три дня назад, вздутый, посиневший и гноящийся, он сравнивает его со своим телом и думает: "Воистину, это тело, принадлежащее мне, также подвержено действию этого закона, придет в такое же состояние, в каком находится этот труп и не избежит этого""* ("Сатипаттхана сутта").

* Конзе Э. Указ. соч. С. 69; см. также: Тхить Ньят Хань. Указ. соч. С. 216.

В гл. IV "Висуддхи магги" Буддхагхоша описывает разные виды

трупов и указывает на пользу от их созерцания: 1) созерцание вздутого трупа благотворно для того, кто испытывает физическое влечение к красивым формам; 2) созерцание посиневшего трупа благотворно для того, кто имеет пристрастие к красивой коже; 3) созерцание гноящегося трупа благотворно для того, кто испытывает вожделение к ароматам тела от цветов, духов и т. д.; 4) созерцание изломанного трупа благотворно для привязанного к полноте и крепости тела; 5) созерцание изгрызенного зверями трупа плодотворно для того, кто привязан к различным выступающим частям тела, типа груди; 6) созерцание расчлененного трупа полезно для того, кто влечется к гармоническому соединению частей тела; 7) созерцание разрубленного и раскиданного трупа полезно для того, кто имеет физическое влечение к безупречному телосложению; 8) созерцание окровавленного трупа благотворно для того, кто привязан к красоте, создаваемой украшениями; 9) созерцание трупа, кишашего червями, благотворно для человека, страстно привязанного к собственному телу и думающего: "Оно мое"; 10) созерцание скелета полезно для имеющего влечение к красивым зубам. "Таким образом, вызывающие чувство отвращения объекты, соотнесенные с различными типами похотливости, будут осознаны десятикратно", -- заключает "Висуддхи магга". Постепенно ученик приучается и на тела живых людей (включая и свое собственное) смотреть как на сгустки нечистоты и мерзости ("Живое тело, подобно мертвому, также является отвратительным. Пока оно замаскировано посредством разнообразных украшений, свойство отвратительности, присущее ему, воспринимается неясно"). Используя эту методику, йогин избавляется от привязанности к телесности, как чужой, так и своей, и перестает испытывать влечение к телесной красоте: "Так как свойство быть отвратительным, которое характеризует истинную природу тела, не воспринимается и скрывается посредством всяких дополнительных украшений, поэтому мужчины восхищаются женщинами, а женщины -- мужчинами. Но в действительности в теле нет ровным счетом ничего, что могло бы вызвать восхищение"*.

* Конзе Э. Указ. соч. С. 71.

Таким образом, известное еще шаманизму созерцание трупа и скелета как символа смерти-рождения превращается в буддизме в аскетическую практику преодоления влечения к телесности и осознания всеобщей изменчивости и приходящести.

3. Созерцания-памятования. Осознание дыхания.

Развитие постоянной осознанности и изгнание поведенческого автоматизма играют огромную роль в буддийской практике. Поскольку буддизм стремится максимально расширить сферу осознаваемого,

постепенно включая в нее все новые и новые уровни подсознательного и бессознательного, идея тотальной осознанности, осознанности всей психофизической деятельности человека "здесь и теперь" является фундаментальной для буддийской йоги. Полная осознанность поведения предполагает также осознание различных функций тела и физических актов (йогин должен осознавать все то, что профаническая личность делает бессознательно и автоматически: сидя оно осознает себя сидящим, двигаясь -- идущим, питаясь -- питающимся и т. д.). Причем это тотальное осознание (вплоть до осознания во сне факта сна) предполагает прежде всего глубокое и прочувствованное понимание идеи мгновенности: я осознаю себя как я, делающее то-то и то-то в данное конкретное мгновение, которое и есть единственно реально существующее время для того, что я ощущаю как свою личность ("Есть только миг между прошлым и будущим, именно он называется жизнь").

Естественно, что буддийская практика осознанности не могла пройти мимо такой функции организма, как дыхание, тем более что индийская традиция ко времени формирования буддизма уже располагала огромным материалом, свидетельствующим о тесной связи контроля над дыханием с контролем над психическими процессами, а также о психотехнической ценности дыхательных упражнений. Но ранний буддизм в развитии своей техники дыхания сделал упор именно на идею осознания самого процесса вдыхания и выдыхания. В литературе сутт о "памятований дыхания" говорится очень много (особенно в "Сатипаттхана сутте"), а "Анапанасатти сутта" вообще целиком посвящена этому виду созерцаний-памятований*.

* Переводы на русский язык "Анапанасатти супы" см. в: Буддизм в переводах. Вып. 1. С. 206-239; Тхить Ныт Хань. Указ. соч. С. 224-228.

Согласно "Анапанасатти сутте", основа осознания дыхания может быть выражена в четырех тетрадах, а именно:

1) осознание длины вдоха и выдоха ("делая длительный вдох, он осознает: "Я делаю длительный вдох"" -- и т. д.) -- для длинного и короткого вдоха и выдоха (а-б); осознание самого процесса дыхания в процессе успокоения тела (г). Эта тетрада говорит о созерцании тела;

2) осознавая чувство радости, вдыхать и выдыхать (а), дышать, осознавая чувство наслаждения (б), осознавать дыхание в ходе различающего анализа функций психики и психических процессов (в) -и при успокоении психики и прекращении ее активности (г). Эта тетрада, элементы (в-г) которой явно содержат указания на практику шаматха-випашьяны, ассоциируется традицией с осознанностью в созерцании чувств;

3) осознание дыхания в ходе анализа природы сознания (а),

порождения чувства блаженства (б), концентрации сознания и его сосредоточения (в) и освобождения его от аффективных состояний (г);

4) осознание процесса дыхания в ходе сосредоточения на идее всеобщности непостоянства (а), бесстрастия (б), прекращения аффектированной активности психики с ее эгоцентрированностью (в) и отстранения от всех чувственных объектов и форм (г). Третья тетрада связана с созерцанием сознания, а четвертая -- с созерцанием должным образом проанализированных объектов сознания или содержания сознания.

Кроме того, в сутте указывается и польза, приносимая этим видом психотехнической практики, что указывает не столько на ее связь с доктриной буддизма, сколько, наоборот, на психотехнические корни самой доктрины этой религии.

Далее в "Анапанасатти сутте" говорится о совершенствовании основ осознанности: через постоянное осознание процесса дыхания как одной из функций тела, через осознание дыхания как одного из чувств (взгляд, восходящий к араньякам и упаниадам), через осознание связи процесса дыхания и сознания и через одновременную сосредоточенность на дыхании и на идеях непостоянства, бесстрастия, прекращения или отвлечения от чувственных объектов.

В сутте сообщается также, что совершенство в осознании дыхания приводит к совершенству семь факторов, способствующих пробуждению (осознанность, анализ содержания сознания, энергичность, радость, спокойствие, сосредоточенность и невозмутимость).

Об осознании дыхания говорится и в "Сатипаттхана сутте", где особое внимание уделяется дыханию как телесной функции: "Только осознанно он вдыхает и осознанно выдыхает. Делая длительный вдох, он помнит: "Я делаю длительный вдох"; делая длительный выдох, он помнит: "Я делаю длительный выдох"; делая короткий вдох, он помнит: "Я делаю короткий вдох"; делая короткий выдох, он помнит: "Я делаю короткий выдох", -- так он упражняет себя"*.

* См.: Тхить Ныт Хань. Указ. соч. С. 214; см. также: Конзе Э. Указ. соч. С. 43-46.

4. Состояния Брахмы (брахмавихара).

К четырем состояниям Брахмы, то есть качествам психики, способствующим развертыванию в следующей жизни сознания на уровне дэвалоки, мира божеств, или, говоря проще, рождению среди божеств, буддизм относит дружелюбие, сострадание, сорадование и уравновешенность (майтри, каруна, мудита, упекша). Рассмотрим практику созерцательного развития этих качеств на примере дружелюбия (эта форма созерцания подробно описывается в "Висуддхи магге" и "Вимукти магге").

Вначале йогин должен устранить внешние препятствия, выбрать объект созерцания, закончить еду, рассеять послеобеденную дремоту и сесть в удобном месте на удобное сиденье. Затем следует размышление об опасностях, ненависти и преимуществах терпимости:

Терпение и терпимость -- высочайший подвиг,
Будды называют их высочайшей нирваной,
Выносливого в терпении, вооруженного терпением
Я называю брахманом. Нет ничего лучше терпения*.

* Конзе Э. Указ. соч. С. 87.

Далее, йогин выделяет так называемый неподходящий тип личностей, по отношению которых, по крайней мере на первой стадии созерцания, не следует развивать дружелюбие. Это: 1) нелюбимые люди (поскольку развитие дружелюбия по отношению к ним требует уже определенной подготовки); 2) чрезмерно любимые друзья; 3) безразличные йогину люди; 4) люди, к которым он враждебен; 5) особы противоположного пола (во избежание появления чувства вожеления); 6) умершие. Затем определяется подходящий объект. Первоначально, правда, йогин должен развить чувство дружелюбия к себе самому ("пусть я буду свободным от враждебности, свободным от несправедливости, свободным от тревоги, пусть я стану тем, кто сохраняет спокойствие") и только после распространять это отношение на других людей. Отметим, что такая позиция соответствует и библейскому "Возлюби ближнего своего, как самого себя" (поскольку здесь любовь к себе выступает предпосылкой и эталоном отношения к другим), и конфуцианскому принципу распространения отношения к ближним на дальних, сформулированному Мэн-цзы: "Относись к своим старикам так, как подобает относиться к старикам, и распространяй это отношение на стариков других людей; относись к своим детям так, как подобает относиться к детям, и распространяй это отношение на детей других людей" (Лао у лао и цзи жэнь чжи лао; ю у ю и цзи жэнь чжи ю).

Буддийский йогин думает: "Как я хочу быть счастливым, а не страдающим, хочу жить и не хочу умирать, так и другие существа тоже". Далее он размышляет о своем учителе или другом достойном человеке: "Пусть этот достойный человек будет свободен от зла". Постепенно йогин распространяет это отношение вначале на любимых им людей, потом на безразличных и наконец на нелюбимых и ранее ненавидимых. Различия между четырьмя типами объектов данного созерцания (я, любимые люди, безразличные люди, нелюбимые люди) стираются, и йогин достигает равностного дружелюбия: он любит ближних, как самого себя, и дальних, как ближних. Таким образом

дружелюбие становится неограниченным. Тестом на достижение успеха в данной практике является реакция монаха на следующую воображаемую ситуацию: в одном месте находятся сам йогин и три других человека -- любимый им, безразличный и нелюбимый. Входят разбойники и требуют одного из этих людей, чтобы убить его и принести в жертву. Если йогин чувствует, что хорошо бы отдать им кого-то другого, то он несовершенен в дружелюбии; если он хочет пожертвовать собой, то также несовершенен. Только в том случае, если он вообще откажется от мысли отдать кого-нибудь разбойникам и его сознание будет пребывать в состоянии полной равности, можно будет считать, что он разрушил преграды на пути развития дружелюбия.

Далее достигается состояние самадхи, кульминирующее созерцательный процесс. Йогин овладевает соответствующим ментальным образом и входит в предельное сосредоточение, за чем происходит последовательный переход от первого до четвертого уровня созерцания (спяна), о чем специально говорилось выше. Каноническая формула этого восхождения такова: посредством каждого из уровней созерцания йогин "покрывает сердцем, связанным с дружелюбием, сначала одну сторону света, потом вторую, потом третью, потом четвертую, затем он распространяет дружелюбие вверх, вниз, вокруг и всюду. И так он пребывает, узнавая себя во всем, покрывая весь мир сердцем, соединенным с дружелюбием, далеко простирающимся, ставшим великим, безграничным, свободным от вражды и злобы"*.

* Конзе Э. Указ. соч. С. 90.

В этом состоянии йогин узнает себя во всем, отождествляет себя со всеми без различия. Он относится ко всем, как к самому себе, не устанавливая различий между собой и "другими существами". Он включает в себя каждое живое существо, и объектами его созерцания являются безграничное количество живых существ:

Пусть все те, кто дышит, все живое, все особи, все те, кто заключен в границы индивидуального существования во всех десяти сторонах света*, станут свободными от враждебности и прочих аффектов! Пусть все мужчины, женщины, святые, обыкновенные люди, божества, смертные и проклятые во всех десяти сторонах света станут свободными от враждебности и других аффектов!**

* Четыре основных направления, четыре промежуточные, верх и низ.

** Конзе Э. Указ. соч. С. 90. Переводы текстов из указанного издания приводятся нами в слегка отредактированном виде. О психотехнике раннего буддизма см. также: Анагарика Говинда, лама. Психология раннего буддизма. СПб., 1993.

По сходной схеме строится процесс созерцания и при сосредоточении на трех остальных состояниях Брахмы.

А теперь процитируем фрагмент текста, относящегося к совсем иной традиции, православно-византийской, что не мешает ему выражать те же чувства, что и буддийскому тексту, описывающему созерцание, развивающее дружелюбие. Его автор -- раннесредневековый (вторая половина VI в.) христианский подвижник св. Исаак Сирии:

Что такое сердце милующее? Возгорание сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-нибудь вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится, с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его, по уподоблению его в сем Богу*.

* Св. Исаак Сирин. Слово 48 // Творения. 3-е изд. Сергиев Посад, 1911. С. 205-206.

Мы видим, что в то время, как богословы ломают копья в словопрениях о догматах, носители религиозного опыта вполне согласны друг с другом.

5. Созерцание на уровне мира не-форм (сфера бесконечного пространства, сфера безграничного сознания, сфера отсутствия чего бы то ни было, сфера ни восприятия, ни невосприятия). Данный тип созерцания в целом рассматривался нами выше, когда речь шла о восьми уровнях созерцания (восьми дхьянах). Поэтому мы ограничимся кратким пересказом того, что сообщается об этом типе созерцания в текстах.

Развертывание сознания на уровне бесконечного пространства мира не-форм достигается посредством выхода за пределы восприятия каких-либо форм, угасания деятельности дхарм санскара-скандхи, отключения от фиксации сознания на многообразии и различиях и сосредоточения на образе бесконечного пространства (пространства психического опыта). Развертывание сознания на уровне бесконечного сознания достигается после полного выхода за пределы уровня безграничного пространства. Здесь сознание развертывается как таковое, вне каких-либо содержаний, что делает излишним наличие пространства психического опыта.

Затем происходит переход на уровень отсутствия чего бы то ни было, а за ним -- на уровень ни восприятия, ни невосприятия. Эти

уровни принципиально неопределяемы, поскольку полностью выходят за пределы профанического опыта, к описанию которого, собственно, только и приспособлен язык. Поэтому тексты не содержат какой-либо важной положительной информации по поводу этих уровней.

Таким образом, мы кратко рассмотрели формы психотехнической практики раннего буддизма, ограничиваясь, разумеется, лишь отдельными, наиболее характерными ее примерами. Посмотрим, как развивалась йогическая техника буддизма в процессе его последующего развития.

МАХАЯНА

Прежде чем говорить о формах буддийской йоги в рамках Махаяны, дадим краткую характеристику махаянской религиозной доктрины и религиозно-философских учений, сложившихся в ее рамках.

В первую очередь необходимо отметить, что в свете современных научных данных взгляд на Махаяну (Великая Колесница) как на позднюю и искаженную форму буддизма представляется совершенно необоснованным. Махаяна безусловно является вполне органичным результатом развития определенных тенденций в раннем буддизме, о чем свидетельствуют воззрения таких ранних школ, как различные направления махасангики (особенно, локоттаравада). Собственно же махаянские тексты начали появляться уже в I в. до н. э. -- I в. н. э., то есть в период оформления тхеравадинского палийского канона. На это есть указание в самих махаянских сутрах, где постоянно сообщается время в 500 лет после нирваны Будды (согласно традиции, нирвана Будды датируется 544-м или 480 г. до н. э., тогда как большинство современных ученых склонны отодвигать эту дату на время около 400 г. до н. э. и даже на еще более позднее*) как на срок откровения скрытых самим Буддой текстов. Наиболее активно махаянские сутры создаются в I -- V вв. н. э. (самый интенсивный период -- I-III вв.). Все канонические тексты Махаяны, как это и подобает сутрам, подаются как подлинные слова самого Будды Шакьямуни, хотя, разумеется, наука никак не может принять эту точку зрения. Между тем совершенно немыслимо подозревать анонимных авторов махаянских сутр в злонамеренном приписывании своих произведений наивысшему доктринальному авторитету и в циничном сокрытии собственного авторства.

* См.: Buddhist Studies Review. Vol. 10. № 2. 1993. P. 237-244.

Если Хинаяна утверждала, что все, сказанное Буддой, -- истина, то Махаяна заявила, что все истинное и есть сказанное

Буддой. К тому же, согласно Махаяне, каждое живое существо наделено природой будды (то есть является буддой потенциально), которую оно может реализовать через достижение пробуждения (бодхи) и таким образом стать буддой, и тут вполне естественно предположить, что авторами канонических текстов Махаяны были йогины, достигшие переживания реализации этой природы и ставшие по своему самоощущению пробужденными (просветленными) существами, то есть буддами. И потому ничто не мешало им рассматривать собственную личность и личность Шакьямуни как тождественные, а следовательно, они могли на полном основании писать сутры от имени Будды. Таким образом, нам представляется достаточно самоочевидным тезис о психотехническом происхождении махаянских сутр. Это особенно хорошо видно на примере праджня-парамитских сутр (сутр о премудрости, переводящей на тот берег существования, или о запредельной премудрости). Как показал в своих работах эстонский буддолог Л. Мьяль*, эти тексты представляют собой как бы объективацию особого (пробужденного) состояния сознания их автора и наделены суггестивной функцией, то есть способностью порождать аналогичное состояние в сознании воспринимающего их (в ходе психотехнического делания) и подготовленного к этому восприятию субъекта (состояние сознания/текст как его объективация/состояние сознания).

* См.: Мьяль Л. Э. Основные термины праджняпарамитской психологии. Статья I -- Труды по востоковедению II // Учен. зап. ТГУ. 1973. Вып. 309; Статья II -- Труды по востоковедению, III // Учен. зап. ТГУ. 1976. Вып. 392.

Не углубляясь в эту чрезвычайно сложную и важную проблему, требующую специального рассмотрения, ограничимся констатацией психотехнического происхождения махаянской доктрины, базирующейся на текстах сутр и религиозной философии Махаяны, представляющей в значительной степени систематизацию учения разных групп все тех же сутр. Этого вывода вполне достаточно для настоящего исследования: приоритет религиозного опыта перед доктринальным спекулятивным творчеством совершенно очевиден.

Теперь кратко охарактеризуем специфику махаянской доктрины.

1. Учение о бодхисаттвах.

Если идеальной личностью в хинаянском (тхеравадинском) буддизме является святой, достигший нирваны (архат), то в Махаяне такой личностью оказывается бодхисаттва (бодхи -- пробуждение, саттва -- существо). Для понимания различия между этими двумя типами буддийской персонологии важно знать характер религиозной прагматики того и другого направления учения. Если Хинаяна ориентирует на

обретение освобождения от уз сансары, на нирвану как прекращение сансарического существования, то Махаяна ориентирует на достижение бодхи, пробуждения, и следовательно, на достижение состояния будды. Потому в текстах Махаяна часто называется Бодхисаттвьяной (Колесницей Пробужденных Существ). Махаянисты считают, что тхеравадинская нирвана не является высшим состоянием, поскольку архат избавляется только от препятствий аффективного (.клеша аварана), но не познавательного (джнея аварана) характера.

Строго говоря, бодхисаттвой может считаться любой человек, стремящийся к пробуждению и обретению состояния будды. Поэтому ранние махаянские (прежде всего праджня-парамитские) тексты не делают особого ударения ни на великом сострадании бодхисаттв, ни на их "сверхъестественном" могуществе, тогда как поздние тексты подчеркивают оба эти момента и называют обычно бодхисаттвами только святых, реализовавших уже идеал Махаяны. В поздних сутрах говорится о бодхисаттвах, могущество которых во много раз превосходит могущество богов старой ведийской религии. О бодхисаттвах сообщается, что они могут держать в своих руках множество миров и подбрасывать их на ладони как шарики.

Двумя качествами бодхисаттвы, о которых говорится в текстах зрелой Махаяны, являются: 1) великое сострадание (каруна), выражающееся в умении бодхисаттв применять искусные методы (упая) для спасения живых существ, тонущих в океане сансары; 2) премудрость (праджня), выражающаяся в способности видеть реальность такой, какой она является в действительности, вне и помимо искажающего ее восприятия профанного живого существа, проводящего ложные различия (викальпа) и накладывающего на реальность свои ментальные конструкции (кальпана). Эта реальность как она есть называется обычно в переводах "таковостью" (санскр. татхата, бхутататхата). Мудрость без искусных методов пассивна, методы без мудрости слепы. Как птица, говорится в текстах, не может лететь на одном крыле, так и бодхисаттва не может обрести совершенное и полное пробуждение (аннугара самьяк сабодхи) без интеграции членов этой диады. Утверждается, что обретя состояние будды, бодхисаттва отказывается от вступления в нирвану до тех пор, пока не будут освобождены все живые существа. Но поскольку число живых существ в бесчисленных мирах бесчисленно (их столько же, "сколько песчинок в реках Ганг", которых, в свою очередь, столько же, сколько песчинок в одном Ганге), то и подвиг бодхисаттвы оказывается, по учению ряда сутр, бесконечным и становится даже его нирваной, ибо бодхисаттва превосходит всякую двойственность, его видение мира недихотомично (адвая) и разница между нирваной и сансарой для него элиминируется. В конечном итоге, учат сутры праджня-парамита, все живые существа уже здесь и теперь являются буддами, тогда как их сансарическое существование подобно иллюзии, сну, тени, вспышке молнии, пузырьку на

воде, облаку в небе или отражению в зеркале*.

* См. заключительную гатху "Ваджрачхедика праджня-парамита сутры".

Поэтому, строго говоря, с точки зрения абсолютной истины бодхисаттвам спасать некого и не от чего. Но с точки зрения относительной истины живые существа с безначальных времен страдают в круговороте сансары и бодхисаттва, постигая суть этих двух истин, посвящает себя служению существам, понимая при том, что он никому не служит и никого не спасает.

Великий альтруизм бодхисаттв проистекает из новой интерпретации доктрины анатмавады. Если Хинаяна утвердила принцип пудгала найратмья (личность лишена "я", личность бессущностна), то Махаяна провозгласила принцип дхарма найратмья (дхармы бессущностны), что означало отказ от рассмотрения дхарм абхидхармы в качестве окончательных реальностей. Все взаимообусловлено, ни одна единичность не является самосущей сущностью, а следовательно, все дхармы пусты и не самобытны (нисвабхава). Постигание пустотности дхарм и есть праджня-парамита, запредельная премудрость.

Но если само понятие неделимой субстанциальной единичности (т. е. индивидуальности) является лишь ложным ментальным концептом, то о каком индивидуальном освобождении может идти речь? Кто тот, кто освобождается? А раз этого "того" нет, то идея хинаянской нирваны не выражает окончательной истины и является следствием неустранения познавательных препятствий для пробуждения. Никакой разницы между живыми существами нет, реальность недвойственна, недихотомична (адвая), и лишь освобождение всех и есть освобождение каждого. Бодхисаттва изживает саму идею "я", которое может быть спасено, и отдается своей освободительной миссии.

В своем движении к пробуждению бодхисаттва последовательно совершенствуется в шести (иногда десяти) достоинствах (парамита; обычно интерпретируется как то, что переводит, пара, за пределы, мита, или переправляет на другой берег): это даяние (дана), терпение (кшанти), усердие (вирья), соблюдение обетов (шила), созерцание (дхьяна) и премудрость (праджня). Из них пять первых образуют группу "упая", искусных средств, а шестое равнозначно остальным. При этом следует отметить, что не только дхьяна-парамита и праджня-парамита тесно связаны с психотехническим уровнем буддизма. По существу, следование и остальным парамитам возможно лишь при условии внутреннего прочувствования, влекущего за собой трансформацию сознания, идеи анатмавады. Так, "Ваджрачхедика праджня-парамита сутра" (известная в Европе как "Алмазная сутра") говорит о том, что в одном из предыдущих рождений Шакьямуни без стога и без единого звука выдержал (кшанти-парамита) разрезание своего тела на части

царем Калингой благодаря тому, что постиг безреферентность и пустотность таких представлений, как "я" (атман), личность (пудгала), живое существо (саттва) и душа (джива).

Некоторые тексты выделяют три типа бодхисаттв: бодхисаттва-царь, бодхисаттва-пастух и бодхисаттва-лодочник. Подобно тому, как царь, сидя на престоле, заботится о благе всех своих подданных, так и бодхисаттва этого типа вначале обретает состояние будды, а потом уже заботится о спасении всех живых существ. Бодхисаттва-пастух вначале спасает живые существа, а потом уже и сам вступает в нирвану подобно тому, как пастух вначале загоняет стадо, а потом сам входит в дом. Бодхисаттва-лодочник же спасает живые существа по одному, словно лодочник, перевозящий одного за другим нуждающихся через реку. Понятно, что в народном буддизме особой популярностью пользовались бодхисаттвы второго типа как наивысшее выражение милосердия и сострадания. Культы таких бодхисаттв, прежде всего Авалокитешвары и Тары, стали со временем самыми распространенными ма-хаянскими культами. К великим и повсеместно почитаемым бодхисаттвам относятся также Маньджушри, Самантабhadра, Кшитигарбха и грядущий буида Майтрейя.

Махаянские буддийские тексты (прежде всего это "Йогачара бхуми", то есть "Ступени практики йоги" и "Виджняпти матра сиддхи шастра", "Трактат-компендиум по теории только осознания") подробнейшим образом описывают путь бодхисаттвы к достижению совершенного и полного пробуждения и обретению состояния будды. Этот путь начинается с появления у человека первичной установки на обретение пробуждения на благо всех живых существ (бодхичитта утпада; бодхичиттотпада). Бодхисаттва смотрит на все живые существа как на своих матерей (ведь в соответствии с буддийской доктриной, все живые существа с изначальных времен успели побывать во всех возможных ситуациях и в том числе уже были матерями друг другу в той или иной жизни) и, испытывая сострадание к мучениям матерей, дает обет избавить их от бедствий сансары. С принятия обета бодхисаттвы и начинается его путь. В дальневосточной буддийской традиции обет бодхисаттвы может принять любой человек. Самая распространенная в Китае, Корее, Японии и Вьетнаме формула обета восходит к "Брахмаджала сутре": "Сколь бы ни были бесчисленны живые существа, я клянусь спасти всех их. Сколь бы ни были бесчисленны аффекты, клянусь очиститься от них. Сколь бы ни были бесчисленны врата Дхармы, клянусь постичь их". Структура этого обета достаточно примечательна: первый обет направлен на развитие великого сострадания, второй -- на преодоление аффективных препятствий и третий -- на преодоление познавательных препятствий. Он задает саму структуру буддийской йоги: она включает в себя практику сострадания, освобождение от аффектов и обретение бесстрастия и достижение высшего гносиса (джняна) -- переживания реальности как она есть.

В соответствии с махаянским учением, путь бодхисаттвы чрезвычайно труден и долог. Он охватывает три асанкхей калпы, калпы "неизмеримых эонов" или "космических циклов" ("калпы, соответствующие числу, полученному в шестидесятой позиции, называются неисчислимыми"* -- "единица сама по себе -- первая позиция, десять раз по единице -- вторая позиция, десять раз по десять -- сто, или третья позиция..."**), за время которых бодхисаттва проходит десять подробно описанных в текстах ступеней совершенствования (см., например, "Дашабхумика сутра" -- "Сутра о десяти ступенях"), развивая великое сострадание и занимаясь различными видами психотехники, приводящими к овладению самыми разными типами самадхи. Через три неисчислимые калпы бодхисаттва достигает десятой ступени, называемой "облако Дхармы" (дхарма мегха), на которой он и обретает состояние будды, то есть совершенно и всецело пробуждается к переживанию реальности.

* Васубандху. Указ. соч. Раздел третий. С. 185-186.

** Там же. С. 185.

Только теперь он в полной мере овладел и методами (упая) и премудростью (праджня) и обрел способность выполнять свою миссию по освобождению живых существ.

Именно в форме Махаяны буддизм стал мировой религией и распространился от Тибета до Японии и от Вьетнама до Тувы и Бурятии, тогда как Хинаяна традиционно связана с Индией и входящими в сферу ее цивилизационного влияния государствами Южной и Юго-Центральной Азии. Это вполне понятно, если учесть, что идеал бодхисаттвы в гораздо большей степени стимулировал развитие миссионерской деятельности, чем Хинаяна с ее идеалом архата и с монастырской замкнутостью ее сангхи (общины).

2. Концепция будды.

Вторым важнейшим различием между Махаяной и Хинаяной является их интерпретация учения о будде.

Концепция Хинаяны известна как мирская (лаукика): Будда мыслится в ней только как человек, учитель, постигший истину, проповедовавший ее своим последователям и обретший освобождение (нирвану). До исторического Будды (Шакьямуни) были и другие будды. Будут они появляться и в дальнейшем. Но все они были лишь святыми людьми, достигшими спасения из круговерти сансары и указавшими Путь своим ученикам. Любой человек может следовать учению Будды, стать монахом и достичь нирваны. Бессмысленно молиться Будде и о чем-либо просить его: для сансарических существ его как бы вовсе нет, он ушел в нирвану и в сансаре присутствует в форме своего учения (Дхармы),

воплощенного в канонических текстах палийской Типитаки. Все литургические акты, совершающиеся в храмах, таким образом, являются лишь данью памяти Учителя, своего рода мемориальными действиями, никоим образом не предполагающими какого-либо ответа со стороны Будды. Обычные титулы Будды в Хиньяне -- святой (архат), благословенный или блаженный (бхагават) и всецело пробужденный (самьяк самбуддха). Отсюда и формула поклонения Будде в Хиньяне: намо тасса бхагавато, арахато самма самбудхасса (поклонение святому, блаженному, всецело пробужденному).

Махаянская концепция будды называется сверхмирской (локотгара). В ней буддой в собственном смысле слова называется Дхармовое тело Будды (дхармакая), которое представляет собой вечное и изначально пробужденное сознание, составляющее основу и природу всех прочих состояний сознания. Как говорится в "Алмазной сутре", "Татхагата -- истинная природа всех дхарм", то, в чем все дхармы таковы (татхата), действительны. А поэтому и "нельзя по тридцати двум телесным признакам распознать Татхагату". Если в ранних текстах о Дхармовом теле говорится достаточно осторожно как об истинной природе сознания и всех дхарм (в этом смысле оно дхармата -- "дхармовость"), то в поздних махаянских произведениях дхармакая явно приобретает черты некоего вечного, неизменного и недвойственного Абсолюта, о котором иногда говорится в тех же терминах и образах, что о Брахмане в упанишадах и "Бхагавадгите"*.

* См.: Садханамаала, II (Двибхуджасамбаропадеша). "Этот наивысший первый изначально пробужденный (парома адибуддха) есть источник всех будд; обладая тройственным телом, он есть знаток трех тел (см. учение о поле и знающем поле в "Гите". -- Е. Т.). Этот возвышенный Господь всеведущ, всевосхваляем, он недвойственен, он наивысший первый Будда. Он есть чистота, блаженство, сострадание и нерушимое знание. Он открывает и являет через пустоту все формы существования. У него повсюду головы и ноги; глаза, головы и лица тоже повсюду; его уши также повсюду. Он установился во Вселенной, объемля собой все. Это то самое Тело самобытия (свабхавика коя), которое есть Пустота и Сострадание в одном, известный как "безродный" (напумсака) и как мужское-женское-в-одном" (см. также: "Секоддеса-тику", "Чандамахарошана тантру" и "Сваямбху пурану").
Английский перевод и санскритский текст см.: Lai Mani Joshi. Religious changes in late Indian Buddhist History. Part 1 // Buddhist Studies Review. Vol. 8. № 1-2. 1991. P. 129.

Сколько бы ни являлось будд в бесчисленных мирах сансары, их подлинная природа, Дхармовое тело, будет одной и той же. Другими словами, у всех будд одно и то же Дхармовое тело. Более того,

дхармакая образует истинную природу сознания всех живых существ, которые таким образом оказываются потенциальными буддами, и именно дхармакаю реализуют бодхисаттвы на десятой ступени своего долгого пути к обретению состояния будды. Этот принцип реализации "буддовости" (буддхата, буддхатва) в себе с предельной ясностью провозглашается китайской школой созерцания (чань): "Смотри в свою собственную природу и станешь буддой" (цзянь син чэн фо), а само выражение "смотрение в природу" или "видение природы" (цзянь син, япон. кэнсё) превратилось в технический термин, обозначающий определенное трансперсональное переживание, предполагающее ощущение единства со всем сущим и расширение сознания.

Более поздние махаянские тексты проводят тонкое разграничение аспектов Дхармового тела: выделяется его онтологический, бытийственный (Дхармовое тело самобытия, свабхавикадхармакая) и когнитивный, познавательный аспекты (Дхармовое тело гносиса, джнянадхармакая).

Тем не менее махаянская концепция будды не исчерпывается учением о Дхармовом теле. Ибо в отличие от Хинаяны, Махаяна вовсе не считает, что будда не присутствует в сансаре, целиком пребывая в "безостаточной нирване" (анупадхишеша нирвана). По своему великому состраданию для блага всех живых существ будда проявляет себя еще в двух так называемых телах. На уровне миров форм и не-форм будда являет себя в Теле блаженства (самбхогакая), которое есть как бы отражение Дхармового тела в двух верхних мирах сансары. В этом теле будда наслаждается нирваной как положительным блаженством (самбхогакая у каждого будды своя) и общается с бодхисаттвами и йогинами, сознание которых в процессе созерцания разворачивается на данных уровнях, наставляя и обучая их. В этом смысле очень удачен китайский перевод слова "самбхогакая". По-китайски это будет бао шэнь, причем иероглиф бао означает как "связь", "коммуникация", "сообщение", так и "результат", "воздаяние".

На уровне мира желаний будда проявляет себя в Превращенном или Магически созданном теле (нирманакая). В этом теле будда является на земле, среди людей в виде монаха-учителя и проповедует Дхарму, Учение, ведущее к освобождению. Именно буддой в Превращенном теле, согласно зрелой Махаяне, был и исторический будда Шакьямуни. До него в нашем мире являлось множество будд нирманакая и в будущем их также явится множество. Поскольку, согласно буддийскому учению, число миров, подобных нашему, неизмеримо, предполагается, что в каждом из этих изоморфных миров также является множество будд в Превращенных телах.

Среди этих миров есть так называемые буддха кшетра (поля будды), то есть "очистившиеся миры", миры, населенные буддами и бодхисаттвами и превратившиеся в своеобразные "райские земли". В целом буддийская доктрина отрицает возможность рождения существ

одних миров в других мирах, но за одним исключением. Речь идет о так называемом Мире предельного блаженства (он же Сукхавати -- Мир блаженства, Чистая Земля дальневосточного буддизма), созданного буддой Амитабхой (Безграничный Свет) для спасения всех живых существ всех миров. Согласно сутрам, некогда в одном из миров, находящемся к западу от нашего мира, жил бодхисаттва Дхармакара (по достижении состояния будды Дхармакара стал называться Амитабхой), который дал клятву создать в своем мире "поле будды", где могли бы спастись существа всех миров, верящие в него, созерцающие его и визуализирующие его мир. Такие существа непременно рождаются в мире Сукхавати из цветка лотоса, проходят под руководством будды Амитабхи и бодхисаттв Авалокитешвары и Махастхамапрапты весь путь совершенствования и, не рождаясь более в других мирах, обретают окончательную нирвану. Культ Амитабхи стал одним из самых популярных в буддизме Махаяны, а на Дальнем Востоке (Китай, Япония) даже появилась чрезвычайно влиятельная школа, базирующаяся исключительно на культе Амитабхи (кит. Амито фо, яп. Амида буцу). С культом Амитабхи связана и своеобразная психотехника (собственно, и составляющая его суть), которую мы рассмотрим ниже подробнее.

Понятно, что махаянские будд и бодхисаттв, активно помогающих живым существам и руководствующихся великим состраданием, породили развитую литургику с разработанными ритуалами и обрядами, что также способствовало популярности Махаяны среди широких кругов верующих.

На этом мы завершаем очерк махаянской доктрины и переходим к обзору религиозно-философских направлений, созданных в рамках Махаяны*.

* О философии раннего буддизма см.: Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 7-310.

ШУНЬЯВАДА (МАДХЬЯМИКА)

Выше мы уже неоднократно указывали на связь буддийской философии с психотехникой, которая а) снабжала философию сырым материалом для ее спекуляций и б) в свою очередь была средством реализации доктринальных и сотериологических установок буддизма, в том числе и выраженных в форме философского дискурса. Перейдем теперь к рассмотрению конкретного материала.

Основателем первой из религиозно-философских систем Махаяны -- мадхьямики (шуньявады) считается монах Нагарджуна (около II в. н. э.).

Предание рассказывает, что Нагарджуна спустился в подводный дворец змеев-нагов, где и обрел скрытые там Буддой сутры о

премудрости, переводящей на другой берег существования (праджня-парамита). И действительно, в основе философии Нагарджуны лежат принципы, изложенные в этом классе сутр. Первое название философской системы Нагарджуны -- мадхьямика, то есть учение о Срединном Пути. Сам Будда называл свое учение Срединным Путем (мадхьяма пратипад) -- путем, избегающим крайностей гедонизма и аскетизма. Однако Нагарджуна истолковал это понятие совсем иначе.

Методологической основой мысли Нагарджуны стала буддийская доктрина причинно зависимого происхождения -- пратитья самутпада. Из утверждения, что все сущее (все дхармы) является причинно обусловленным и нет ничего беспричинного, Нагарджуна делает вывод о том, что ни одна дхарма, ни один элемент опыта ни существуют сами по себе, не обладают собственным бытием (свабхава) и собственной сущностью. Любой элемент существует лишь за счет своей связи со всеми прочими элементами -- он не что иное, как эфемерное образование, порожденное совокупностью вызвавших его к существованию причин и вне этой цепи причин и следствий не имеющее никакого бытия. Следовательно, все дхармы, все элементы "действительности" -- всего лишь фантомы и видимости, бессущностные проявления причин и условий. Ни один из элементов, говорит Нагарджуна, не имеет бытия, ибо его бытие заимствовано у других элементов, в свою очередь также заимствующих его, а это отнюдь не подлинное бытие, подобно тому, как деньги, взятые в долг, отнюдь не являются богатством. Соответственно, все элементы и состоящие из них образования бессущностны, пусты. Отсюда второе название философского учения Нагарджуны -- шуньявада, то есть учение о пустоте (шунья, шуньята).

Чтобы обосновать призрачность, фантомность, пустотность дхарм, Нагарджуна прибег к своеобразной отрицательной диалектике, которой он пользуется, как бритвой (ср. бритву Оккама) или мечом (образ праджня-парамитских сутр), отсекая все привычные взгляды и укоренившиеся предрассудки мышления. Нагарджуна подвергает резкой критике такие категории, как причинность, движение, время и другие, а также традиционную концепцию нирваны. Рассмотрим его критический метод на примере анализа им представления о времени. Мы уже говорили, что ранний буддизм придерживался теории мгновенности: каждый элемент существует лишь один момент времени. Нагарджуна упраздняет и этот момент.

Что такое время? Это прошлое, настоящее и будущее. При этом настоящее существует только относительно прошлого и будущего, так же, как и они, в свою очередь, существуют лишь относительно настоящего (все существует лишь относительно чего-то другого, а не само по себе). Но прошлого нет, уже нет, будущего тоже нет, еще нет. Следовательно, бытие настоящего определяется фикциями, а значит, фиктивно, пусто и оно. Вот и нет уже более "мига между прошлым и будущим" -- мига, в который вмещалась жизнь.

Какие же выводы делает Нагарджуна из результатов применения своей отрицательной диалектики, этого обоюдоострого меча покровителя мадхьямики -- бодхисаттвы Маньджушри, отсекающего заблуждения?

Во-первых, язык в принципе не может адекватно описать реальность, ибо все языковые формы неадекватны реальности. Неадекватно ей и философское мышление, оперирующее понятиями и категориями. Логическое мышление не в силах постичь реальность как она есть, а язык -- описать ее. Следовательно, никакая онтология, никакая "наука о бытии" невозможна, ибо она всегда будет связана не с реальностью, а с нашими представлениями о ней или даже с некоей псевдореальностью, сконструированной нашими мыслительными навыками и ложными представлениями. Все реальное -- неопределяемо, все определяемое -- нереально. Означает ли это, что реальность принципиально непостижима? Нет, ибо то, что недоступно логике и дискурсу, доступно йогическому постижению, когда в акте мудрости-понимания йогин-бодхисаттва видит мир таким, каков он есть сам по себе, помимо деформирующего его нашего восприятия. Это мир в его "таковости" (татхата), и в этом мире господствует недвойственность (адвая); в нем нет места противопоставлению субъекта и объекта, единого и многого, покоя и движения и т. д., ибо каждый элемент подобной пары сам по себе пуст, приобретая видимость реальности лишь благодаря своей столь же самой по себе пустой противоположности.

Из этого вытекает еще одно важное следствие -- утверждение тождественности сансары и нирваны:

Нет вообще разницы
Между нирваной и сансарой.
Нет вообще разницы
Между сансарой и нирваной.
То, что создает границу нирваны,
Является также границей сансары;
Между этими двумя мы не можем найти
Даже малейшей тени различия.
(*"Мула мадхьямика парика"*, гл. 27)

Действительно, если сансару и нирвану мыслить просто противоположностями, то они окажутся равно пустыми, бессущностными и взаимообусловленными фантомами. Следовательно, сансара и нирвана представляют собой одно и то же, но рассмотренное как бы с разных точек зрения. Мир как совокупность причин и условий (хету пратья), мир, видимый заблуждающимся субъектом, есть сансара, тот же мир (воспринимаемый пробужденным сознанием бодхисаттвы), каким он является сам по себе, мир, освобожденный от бремени причин, условий и прочих цепей, налагаемых на него неведением (авидья, аджняна),

есть нирвана (здесь уместно вспомнить учение Шанкары о тождестве мира и Брахмана, различие между которыми является следствием одного только неведения; не в аналогичном ли психотехническом опыте коренится это сходство?).

Во-вторых, Нагарджуна вводит учение о двух типах истины.

Все пусто. Время, движение, пространство -- не что иное, как внутренние противоречивые представления; все дхармы также пусты, безатрибутны и неописываемы в своей реальности. Но в опыте, в повседневной жизни мы руководствуемся этими представлениями и не можем поступать иначе. Следовательно, их можно считать условно реальными, реальными в сфере обыденного опыта, в отличие от субъективных фантазий, снов и галлюцинаций, подобных "рогам у зайца", "шерсти у черепахи" или "смерти сына бесплодной женщины". Это условная истина, истина опыта.

Но с высшей точки зрения сам этот опыт подобен "цветку в пустоте" и "сыну бесплодной женщины". Истинная реальность, тождественная, впрочем, миру иллюзии, как нирвана тождественна сансаре, и постигаемая йогиним в акте запредельного обычному опыту понимания, образует сферу абсолютной истины, безусловной истины.

С точки зрения относительной истины все живые существа с безначальных времен погружены в болото сансары, колдовращение рождений-смертей, из которого они могут выбраться и обрести нирвану. С точки зрения абсолютной истины все живые существа изначально являются буддами и всегда пребывали, пребывают и будут пребывать в нирване. Бодхисаттва, зная, что спасти некого и не от чего, тем не менее спасает все живые существа из топи сансары, ибо ему ведомо различие между двумя истинами. Это и есть тождественная самой пустоте -- безатрибутивной реальности запредельная премудрость -- праджня-парамита, символом которой является богиня Премудрость ("Она без мысли и без речи на том смеется берегу" -- А. Блок). Со временем мадхьямика разделилась на две школы -- мадхьямика-сватантрику и мадхьямика-прасангику. Первая из них допускала положительное теоретизирование в определенных пределах, вторая настаивала на строго отрицательном, критическом применении диалектики мадхьямики. К мадхьямике-сватантрике принадлежали такие мыслители, как Бхававивека, Камалашила, Шантаракшита и другие; к мадхьямике-прасангике -- Арьядэва, Буддхапалита, Чандракирти и многие другие. Философия Нагарджуны, почитаемого в Махаяне как бодхисаттва, является одним из краеугольных камней и основоположений всей махаянской мысли. В тибетской буддийской традиции мадхьямика в ее интерпретации радикальными философами прасангики со временем (с реформ Цзонкхапы, XIV-XV вв.) стала считаться высшим из философских учений. Огромна роль мадхьямики и в формировании китайской дальневосточной традиции буддизма*.

* О мадхьямике см.: Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1989; Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990; Murti T. K. V. The Central Philosophy of Buddhism: A study of the Madhyamika in India and China. Delhi, 1978; Venkata Roman K. Nagarjuna's Philosophy as presented in the Maha-Prajnaparamita-Sastra. Delhi; Patna; Varanasi, 1978; Huntington C. W., Ceshi Namgyal Wangchen. The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika. Honolulu, 1989.

В соответствии с центральной концепцией мадхьямики -- учением о пустоте (шунья), созерцание пустотности дхарм стало одной из центральных форм психотехники в рамках буддизма Махаяны.

Вначале достигается осознание пустоты в двух аспектах -- пустоты личности и пустоты чего-либо, имеющего отношения к личности. В результате обретается постижение бессущности как того, так и другого.

Затем предписывается осознать четыре аспекта пустоты, в результате чего: 1) созерцатель нигде не обнаруживает никакого индивидуального "я", 2) он видит, что "я" не может быть описано в качестве принадлежащего кому-нибудь еще в чем бы то ни было каким бы то ни было способом, 3) он не видит никакого "я" другого или 4) того, что оно может быть приписано другому в чем бы то ни было каким бы то ни было способом.

Далее указаны пять способов переживания пустоты; необходимо увидеть пустоту: 1) индивидуального "я", 2) принадлежащего индивидуальному "я", 3) неизменности, 4) устойчивости, 5) вечности. Затем идет созерцание пустоты неподверженности изменению: пустота сознания, объектов чувственного восприятия и способностей чувственного восприятия. Следом, по-видимому, -- созерцание пустоты всех членов цепи причинно зависимого происхождения (их 12) вплоть до старения и смерти. За этой ступенью -- созерцание пустоты в восьми аспектах, в результате чего достигается видение того, что все элементы сансарического существования подобны полому стеблю бамбука, нереальны, лишены самобытия и бессущностны, будучи сами по себе похожи на пену, пузырь на воде, мираж и видение, сотворенное силой мага.

Далее пустота рассматривается в десяти аспектах через созерцание материальности (формы; рупа) как ложной, видимости, пустой, несамосущей, неовладеваемой, непередельваемой произвольно, неконтролируемой, бессильной, чуждой, обособленной. Также рассматриваются и остальные четыре скандхи.

Затем следуют двенадцать способов созерцания пустоты. Вначале созерцается рупа-скандха, а потом и все остальные скандхи как не являющиеся сущностью, душой, человеком, юношей, женщиной, личностью,

самостоятельно существующими, принадлежащими сами себе; они суть не-"я" (ни мое собственное, ни другого, ни кого-либо вообще).

И в конце каждая из скандх созерцательно анализируется в сорока двух аспектах (первый аспект -- непостоянство). Скандхи созерцаются как непостоянные, разрушающиеся, ложные, пустые, несамодовлеющие, бессущностные и т. д.*.

* Конзе Э. Указ. соч. С. 122-126.

ВИДЖНЯНАВАДА (ЙОГАЧАРА)

Вторая философская школа Махаяны -- виджнянавада (йогачара) основана в IV-V вв. братьями Асангой и Васубандху. Жизнь этих мыслителей проходила в период расцвета буддизма в Индии, где в то время было много монастырей, являвшихся также центрами буддийского философского образования, своеобразными философскими академиями. Крупнейшим из них был монастырь Наланда, с которым и связана деятельность основателей виджнянавады.

Традиция утверждает, что принципы этого философского учения были открыты Асанге самим бодхисаттвой Майтрейей, будущим Буддой, снисшедшим к Асанге с небес Тушита. Многие современные ученые считают, что учителем Асанги действительно был Майтрейя, но этот Майтрейя -- просто монах-философ, названный в честь великого бодхисаттвы.

Позднее Асанга обратил в Махаяну своего брата Васубандху, до этого бывшего крупнейшим хинаянским философом и автором "Энциклопедии Абхидхармы" ("Абхидхармакоша"), фундаментального философского текста Хинаяны. Впрочем, некоторые ученые отвергают это, считая, что автором "Энциклопедии" был другой Васубандху. Но так или иначе, оба брата прославились как основатели философии виджнянавады и авторы важнейших сочинений этой школы.

Главный принцип их учения выражается фразой из "Сутры десяти ступеней бодхисаттвы" ("Дашабхумика сутра"): "Все три мира есть только сознание". Собственно, само слово "виджнянавада" и означает

"учение о сознании". Хинаянский буддизм выделял шесть видов сознания (виджняна): пять видов сознания чувственных восприятий (зрительное сознание, слуховое сознание и т. д.) и сознание ума (мановиджняна). При этом хинаянских философов интересовало только описание эмпирических форм сознания, а не вопрос об их источнике. Асанга и Васубандху же предприняли попытку найти источник сознания. В ходе философских изысканий ими было выделено еще два типа сознания: 1) манас (или клиштамановиджняна), то есть сознание, собирающее воедино все восприятия и впечатления и создающее как бы стержень или центр

личности; именно манас ответственен за появление представления о некоем неизменном "я", отличном от других "я" и противостоящем внешнему миру; он также является центром всех влечений и привязанностей (соответствует принципу ахамкара, "самости" брахманистской философии); 2) алая-виджняна (сознание-сокровищница) -- субстратное сознание и источник всех его форм и типов.

С безначальных времен в сознании-сокровищнице накапливается вся получаемая живым существом информация, весь приобретенный им опыт. Эта информация хранится там в виде информационных единиц, "семян" (биджа), которые в момент, определенный кармой, "прорастают", актуализируются в соответствующие образы внешнего мира и обстоятельства, следовательно, весь опыт есть не что иное, как различные состояния сознания с отвечающим им содержанием. Люди же в силу заблуждения приписывают свойства своего сознания внешним вещам, поступая подобно спящему, воспринимающему порожденные сознанием образы в качестве вещей внешнего мира. Следует отметить, что ранняя виджнянавада ("Йогачара бхуми" -- "Трактат о ступенях делания йоги") признавала существование внешнего мира, служащего "опорой" для сознания, но зрелая форма этого учения, представленная комментариями Дхармапалы (IV в.) и составленным на их основе компендиумом "Виджяптиматра сиддхи шастра" ("Компендиум учения о только осознании", кит. "Чэн вэй ши лунь"; составитель -- Сюань-цзан, VII в.), отрицает существование чего-либо вне сознания.

В виджнянаваде и субъективный аспект опыта (живое существо) и его объективный аспект (внешний мир как содержание сознания) равно сводятся к единому субстратному сознанию-сокровищнице. Для понимания виджнянавады исключительно важно понятие васана. Оно означает некий след, впечатление, оставленное чем-то ныне уже отсутствующим. Например, прошла надушенная женщина. Она уже ушла, а запах ее духов остался. Терминологически васана понимается как некая энергия привычек, следы, оставленные в сознании-сокровищнице предыдущим опытом и определяющие тенденции и направленность последующего развертывания эмпирических форм сознания, их интенциональность и содержание. Именно наличие этих следов обуславливает все новые и новые акты овнешвления сознания, выражающиеся в привязанности живого существа к сансарическому существованию, закладывающему новые единицы информации, "семена" в сознание-сокровищницу, что, в свою очередь, обуславливает получение нового опыта, и так далее.

Буддийский йогин (а второе название виджнянавады -- йогачара, школа практики йоги, что указывает на особенно четко выраженную психотехническую ориентацию этого учения) как бы поворачивает этот процесс вспять, освобождая сознание-сокровищницу от ее содержания, как бы "высыпая" из нее "семена" (подобно тому, как высыпают семена из мешка). После этого сознание-сокровищница перестает проецироваться вовне, сознание направляется само на себя (ибо оно не

может не быть интенциональным), и обретается освобождение, нирвана. Путь же, ведущий к этому освобождению, подробно описывается в йогачаринских трактатах о ступенях психотехнической практики. Да и вся сложнейшая философия "только осознания", собственно, и создана

для объяснения причин сансарического существования, его характера и методов трансформации сознания для выхода из круга рождений-смертей.

Следует добавить к вышесказанному, что сознание-сокровищница никоим образом не является душой или атманом: оно мгновенно и не субстанциально, будучи скорее актом, чем духовной субстанцией. Интересно, что если в классической виджнянаваде признавалась множественность сознаний-сокровищниц (каждое существо и переживаемый им мир сводятся к своему собственному субстратному сознанию), то позднее получает распространение учение о единой и универсальной алая-виджняне, общей для всех существ.

Виджнянавада разработала также учение о трех уровнях реальности: 1) парикалпита -- уровень иллюзии, заблуждения, миража; он соответствует пониманию мира как внеположной сознанию реальности, составленной из вещей, субстанций и т. п.; этому миру противостоят неизменные духовные сущности, личности, души божества; 2) паратантра -- уровень относительной истины, соответствующий пониманию опыта на уровне теории дхарм Хинаяны; 3) паринишпанна -- абсолютная реальность, сознание-сокровищница в состоянии нирваны (иногда определяется как паратантра за вычетом из нее парикалпиты). Это учение разъясняется следующим примером: 1) я ошибочно принимаю веревку за змею; 2) я понимаю, что это веревка, а не змея; 3) я понимаю, что веревка есть не что иное, как сплетенные волокна.

Виджнянавада является одной из сложнейших школ не только индийской, но и мировой философии, а ее анализ сознания отличается исключительной изощренностью, отточенностью и филигранностью. Поздние виджнянавадины, помимо философской психологии, активно занимались также вопросами логики и эпистемологии. Эти мыслители (Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара) создали стройную систему буддийской формальной логики*.

* О виджнянаваде см.: Vallee Poussin L, de la. *Vijnaptimatrasiddhi sastra (Le siddhi de Hsuan-tsang)*. P., 1930; Wood Th. E. *Mind Only: A Philosophical Doctrinal Analysis of the Vijnanavada*. Honolulu, 1991; Kochumuttom Th. *A Buddhist Doctrine of Experience*. New Delhi, 1982; Stcherbatsky Th. *Buddhist Logic*. Vol. 1². Leningrad, 1930" 1932.

В течение столетий обе школы махаянской философской мысли мирно сосуществовали, ограничиваясь философскими дискуссиями. Имели место и синкретические формы, объединявшие в себе положения и

мадхьямики, и виджнянавады (например, мадхьямика-сватантрика-йогачара). При этом виджнянавадины выдвигали теорию трех поворотов Колеса Учения, согласно которой Будда первый раз повернул его, проповедуя Хинаяну и философию абхидхармы для людей низших способностей, второй раз повернул Колеса Учения, проповедуя сутры праджня-парамиты и философию мадхьямики для людей средних способностей, и в последний раз повернул Колесо Учения, проповедуя "Ланкаватара сутру" ("Сутра о сошествии на Ланку"), "Сандхинирмочана сутру" ("Сутра о развязывании узла глубочайшей тайны") и философию "только осознания" для людей высших способностей. Принимали эту теорию и мадхьямики, переставляя только второй и третий повороты. Впрочем, существовала и иная теория, согласно которой обе философские системы равносовершенны, но предназначены в качестве искусных методов (упая) для разных типов личности: для исправления людей, по преимуществу привязанных к собственному "я", Будда проповедовал мадхьямику, учащую о пустотности дхарм, а для исправления людей, более привязанных к вещам внешнего мира, Будда преподавал виджнянаваду, сводящую чувственный мир к содержанию омраченного неведением и аффектами сознания. Но в любом случае, философские тексты обеих школ с равным вниманием изучались в монастырях Индии, Тибета, Китая, Японии и других стран распространения махаянского буддизма.

ТЕОРИЯ ТАТХАГАТАГАРБХИ

В середине I тыс. н. э. в буддизме Махаяны зарождается новое направление, которому, однако, не было суждено окончательно оформиться в самостоятельную школу. В позднем буддизме Индии, а также в Тибете это направление постепенно растворилось в виджнянаваде, но на Дальнем Востоке именно оно, по существу, легло в основу всех собственно дальневосточных (китайских, японских) школ буддизма Махаяны. Это направление получило в науке условное название "теория татхагатагарбхи".

Слово татхагата является одним из основных эпитетов Будды и означает "Так Пришедший-Ушедший". Слово гарбха принципиально полисемично и означает: а) зародыш, эмбрион; б) матка, лоно, хорион,местилище. Соответственно, термин татхагатагарбха имеет значения "зародыш татхагаты" и "лоно татхагаты". В первом случае речь идет о зародыше "буддовости" (буддхатва), природы будды, потенциально присутствующей в любом живом существе и обуславливающей принципиальную возможность обретения им состояния будды. Как в семени скрыто могучее дерево, как в сотах -- мед, как под слоем глины и грязи скрывается золотая статуя, так и в каждом живом существе скрыта природа будды, которую можно реализовать.

Во втором значении термин "татхагатагарбха" употребляется

практически как синоним дхармакаи, Дхармового (абсолютного) тела будды, которое теперь рассматривается как единое всеобъемлющее сознание (читта), основа как сансары, так и нирваны, изначально пробужденное, но и имеющее непробужденный аспект, благодаря наличию которого и возникает сансара. Для обыденного сознания сансарического существа это абсолютное сознание представляется пустым (шунья) и лишенным качеств, тогда как в действительности, взятое само по себе, оно наделено бесчисленным количеством благих качеств и атрибутов (гуна, гуна парамита). Важнейшими из них являются четыре атрибута, прямо противоположные четырем фундаментальным характеристикам сансары в раннем буддизме. Если сансара есть непостоянство (аншпя), страдание (духкха), бессущностность, бессамостность (анатма) и нечистота (ашубха), то татхагатагарбха описывается как вечная (питья), блаженная (сукха), самостная, то есть истинное Я (атман), и пречистая (шубха). Самым существенным здесь является введение в буддийскую мысль отвлеченного ранее понятия "атман". Теперь единое и абсолютное сознание (экачитта) прямо называется истинным и пробужденным Я всех живых существ. Этот тезис, по существу, восстанавливает в рамках буддизма- и контексте буддийской мысли древний принцип упанишад: "Атман есть Брахман". Противоречит ли эта новая атмавада фундаментальным принципам буддизма? Думается, что нет, ибо, строго говоря, Будда не отвергал атман как таковой, а лишь утверждал, что ничто, известное нам в опыте, не есть атман. Но поскольку татхагатагарбха или дхармакая никоим образом не являются эмпирически данными сущностями, принципиальная установка буддизма в новом учении не нарушается.

Важной особенностью теории татхагатагарбхи является утверждение ею онтологической проблематики в буддизме: рассматриваемая как своего рода субстанция, татхагатагарбха оказывается наделенной бытийственностью, а буддийская психология приобретает в ней онтологическое измерение.

Вот как характеризуется татхагатагарбха в "Трактате о пробуждении веры в Махаяну":

Что касается сущностного свойства собственной субстанции истинной реальности как она есть, то она не возрастает и не возрастает и не убывает ни в обычных людях, ни в слушающих голос, ни в одиноко пробужденных*, ни в бодхисаттвах. Она не родилась прежде предела времен и не уничтожится после предела времен, будучи всецело

вечной и постоянной. Она изначально по своей собственной природе преисполнена всеми благими качествами. Поэтому можно сказать, что она в своей субстанциальной сути наделена сияющим светом премудрости, освещающим собою все стороны дхармового универсума (дхармадхату). Ее истинная сущность -- всеознающее сознание, спокойное и чистое по своей собственной природе и характеризующееся

как вечность, блаженство, истинное Я, чистота. Она подобна освежающей прохладе, будучи неизменной и абсолютно свободной. Она наделена таким количеством благих качеств, которое превосходит число песчинок в Ганге, и эти качества не отличны от нее**, не существуют отдельно от нее, не разъединены с ней и неотличимы от непостижимой мыслью Дхармы Будды. Эта сущность наделена всей полнотой этих качеств, не имеющих какого-либо недостатка, и называется Вместилищем Так Приходящего (татхагатагарбха), а также называется Дхармовым телом (дхармакая Так Приходящего***).

* Слушающие голос -- шраваки, ученики Будды; последователи Хинаяны. Интересно, что сутры, как правило, начинаются словами: "Эвам майя шрутам. ." ("Так я слышал..."), что указывает на их статус в буддизме, сопоставимый со статусом Вед (шрути -- "услышанное") в индуизме. Одинок пробужденные -- пратьека будды. Люди, ищущие пробуждения и нирваны только для себя и не исповедующие Учения, махаянистами причисляются к последователям Хинаяны.

** Здесь, как мы видим, сохранилось первоначальное воззрение буддизма на дхарму, согласно которому несомое ею качество не отлично от носителя (в отличие от субстанции брахманизма). Хотя в теории гарбхи дхармакая несет множество качеств, они не отличны от нее.

*** Да чэн ци синь лунь // Буддизм в переводах. Вып. 2. С. 154-155.

Теория татхагатагарбхи базируется на ряде махаянских сутр, среди которых особенно выделяются "Махапаринирвана сутра" ("Сутра о великой паринирване", махаянский вариант), "Шрималадэви симханада сутра" ("Сутра львиного рыка царицы Шрималы") и "Татхагатагарбха сутра". Выше мы уже говорили о психотехническом происхождении махаянских сутр. Исходя из высказанных соображений, мы можем предположить, что и теория татхагатагарбхи также коренится в определенных трансперсональных переживаниях. В этом смысле любопытным представляется трансперсональный аспект различий между мадхьямикой и теорией татхагатагарбхи. Первая характеризует реальность в себе как пустую (шунья), вторая -- как не-пустую (ашунья). Выше в связи с учением адвайта-веданты о сагуна и ниргуна Брахмане уже отмечалось, что трансперсональной психологии известны два переходящих друг в друга и практически сущностно тождественных переживания: переживание реальности как универсального сознания, как основы всех реальностей, наделенной бесконечным осознанием, бесконечным существованием и бесконечным блаженством, и переживание этой же реальности как супракосмической и метакосмической пустоты; причем оба видения переходят одно в другое. Понятно, что первое из этих переживаний вполне может лежать в основе теории татхагатагарбхи, а второе -- праджня-парамиты и мадхьямики.

Теперь рассмотрим тип созерцания, предполагающий визуализации и тесно связанный с махаянским культом Амитабхи-будды мира Предельного Блаженства (Сукхавати); некоторые исследователи считают, что этот культ имеет иранское происхождение и восходит к зороастрийскому культу Анагра-раоча, Бесконечного Света рая.

Среди четырех базовых текстов, на которых основывается культ Амитабхи (первые три из них это "Обеты бодхисаттвы Самантабхадры" из "Аватамсака сутры", "Большая Сукхавати сутра" и "Малая Сукхавати сутра"), есть сочинение, называемое "Амитаюр дхьяна сутра" ("Сутра о созерцании Амитаюса"; Амитаюс, то есть Безграничная Жизнь, -- один из аспектов Амитабхи), целиком посвященное описанию техники визуализации и созерцания в рамках культа Амитабхи. Этот текст был написан не позднее конца IV в., поскольку в 424 г. он был переведен на китайский язык Кальяшасом. Он содержит описание шестнадцати типов созерцаний, предполагающих визуализацию самого Амитабхи, его "рая" Сукхавати, бодхисаттв-помощников и т. д. Ниже мы приводим перевод фрагмента из китайской версии сутры. Это 15-е созерцание, обычно (наряду с 14-м и 16-м) рекомендуемое начинающим созерцателям:

Будда так обратился к Ананде и Вайдехи*: "Ниже перейдем к следующей ступени, высшей форме промежуточной ступени. Она для тех, кто соблюдает пять заповедей**, следует восьми предписаниям*** и всем другим благим заповедям, и кто не совершает пяти смертных грехов и свободен от любых нечестивых деяний, и кто вскормил свои благие корни в качестве оснований для обретения рождения в Западном Мире (Сукхавати), как того желается. Когда такой человек приближается к концу жизни, будда Амитабха с бхикшу и своей свитой пошлет ему золотой луч и будет проповедовать ему истины о страдании, пустоте, непостоянстве, не-я и восхвалять тех, кто освобождается от семейной жизни, становясь способным спастись от различных бед. Верующий видит все это, и его сознание переполняется радостью, и он оказывается сидящим на цветке лотоса. После чего такой верующий простирается на земле со сложенными ладонями, поклоняясь Будде. Еще до того как он успеет поднять голову, он уже оказывается рожденным в мире Предельного Блаженства. Цветок лотоса, в котором он пребывал, скоро раскроется, и он тогда обретет архатство, будучи наделенным тройственным знанием, шестью сверхсилами и завершением восьмеричного освобождения. Такова высшая форма промежуточной ступени.

* Ананда -- один из ближайших учеников Будды. Вайдехи -- царица Магадхи, заточенная в темницу своим сыном Аджаташатру за заботу о свергнутом с престола муже. Именно в темнице Будда и проповедует ей практику созерцания Амитаюса (Амитабхи).

** Пять заповедей -- не убивать, не воровать, не лгать, не прелюбодействовать и не пить опьяняющих напитков.

*** Восемь предписаний: пять перечисленных выше обетов, а также отказ от использования высоких и удобных постелей, отказ от слушания песен, музыки и от украшений и отказ от еды в неположенное время (после полудня).

Далее следует средняя форма промежуточной ступени. К этому типу относятся люди, соблюдающие восемь предписаний или обетов шраманы или послушника-шраманеры или обеты завершения. Они должны

днем и ночью анализировать суть этих обетов, не теряя никогда своего достоинства и всегда держа себя благородно и возвышенно. Их заслуги постепенно подготовят их к рождению в мире Предельного Блаженства. Их добродетель украсится пестованием обетов подобно одеянию, орошенному благовонными духами. Такой человек перед смертью увидит будду Амитабху со свитой, подносящего ему цветок лотоса из семи драгоценностей. Он услышит голос, воспевающий его и произносящий: "...О благомыслящий человек! Ты столь совершенен, показывая согласие с учением будд трех времен, что я пришел, чтобы проводить тебя в мой мир". Тогда верующий восходит на цветок лотоса. Немедленно цветок закрывается, и верующий в нем переносится в западный мир Предельного Блаженства. Лотос раскрывается через семь дней на Озере драгоценностей. Тогда верующий откроет глаза, сложит ладони и совершит простираание, восхваляя Будду, у которого он радостно будет учиться Дхарме и вскоре обретет плод сротапанны (вступившего в поток). Через половину кальпы он обретет плод архатства. Такова средняя форма промежуточной ступени.

Далее следует низшая форма промежуточной ступени. К ней относятся добрые мужчины или женщины, поддерживающие своих родителей своей почтительностью и имеющие доброе и милосердное отношение ко всем живым существам. Когда такой человек находится при смерти, он встречает доброго и мудрого советчика, который мудро описывает ему

счастье мира будды Амитабхи и рассказывает ему о восьмидесяти четырех обетах бхикшу Дхармакары (будущего Амитабхи). Умирающий умрет только после того, как услышит об этом и непременно родится в западном мире Предельного Блаженства столь же быстро, сколь быстро воин выхватывает свое оружие из ножен. Через семь дней он встретит Авалокитешвару и Махастхамапрапту и от них с удовольствием узнает Учение, после чего обретет плод сротапанны. Затем через малую кальпу он достигнет архатства. Такова низшая форма промежуточной ступени. Все три формы этой ступени относятся к среднему типу".*

* Гуань у лян шоу цзин (Сутра о созерцании Амитаюса) // Цзин ту сань бу цзин инь и цзи (Подробные разъяснения слов трех сутр Чистой Земли) (Тайсё синёу дайзюкё (Трипитака годов Тайсё) Т. 57).

Токио, 1968. С. 417-429.

Нетрудно заметить, что речь здесь идет о формах созерцаний-визуализаций, рекомендуемых к практике при ощущении приближающейся смерти как монахам, так и мирянам.

Но самой распространенной формой психотехники в среде почитателей Амитабхи стало "памятование о Будде", то есть молитвенное и созерцательное повторение имени Амитабхи (Намо Амитабхая; Наму Амито фо; Наму Амида буцу -- санскритский, китайский и японский варианты). Постоянное повторение имени Будды приводило к тем же важным психотехническим эффектам, что и повторение имен Кришны и Рамы в движении Чайтанья-бхакти, Иисусовой молитвы в исихазме или имени Иисусова в движении имяславия (движение афонских монахов начала XX в., описанное и обоснованное отцом С. Булгаковым).

Теперь имеет смысл рассмотреть вопрос о терминах, употреблявшихся буддистами для обозначения психотехнических процедур.

Обычно для передачи тех видов практики, которые мы называем одним словом "созерцание", буддисты использовали несколько терминов. Это дхьяна, самадхи, шаматха, випашьяна, самапатти, анусмрити, йога и бхавана. О значении некоторых из них (шаматха, випашьяна, йога) мы уже говорили выше. Таким образом, у нас остается пять терминов, важнейшими (и наиболее общими) из которых являются дхьяна, самадхи и бхавана.

О дхьяне (на пали джхана) подробнее всего говорит ланкийский монах и ученый в области языка пали Махатхера Паравахера Ваджираняна. Он склонен понимать слово "дхьяна" в широком этимологическом смысле (джхана от глагола джхаяти -- "тщательно размышлять об объекте")*.

* Mahathera Paravahera Vaiiranana. *Buddhist Meditation in Theory and Practice*. Colombo, 1962. P. 23-25, 35.

Но, как указывает А. Спонберг, слово "дхьяна" используется в текстах и в гораздо более узком значении. Это, как мы уже говорили, различные уровни самопогружения или сосредоточения, обуславливающие разные типы развертывания сознания, коррелирующие с различными мирами буддийской космологии. Позднее слово "дхьяна" приобретает и более широкий смысл, начиная (подобно слову "йога") обозначать психотехническую практику как таковую. В этом смысле понятие "дхьяна" включает в себя и шаматху (успокоение, прекращение), и випашьяну (проникновение в природу существования или аналитическое созерцание ее). В китайском буддизме, например, слово "дхьяна" (чань, чаньна) используется в основном в последнем, широком смысле, хотя и уровни йогических достижений (самапатти) -- "четыре дхьяны",

"восемь дхьян", также хорошо известны.

О самадхи говорится уже применительно к Благородному Восьмеричному Пути (его последняя ступень). В этом смысле термин "самадхи" оказывается по значению шире термина "дхьяна" в его специфическом смысле. Этимология слова "самадхи" восходит к "связыванию или сведению воедино", что позволяет переводить его словами "сосредоточение" или "концентрация" (особенно в отношении конкретных методов и практик); при этом слово "самадхи" чаще используется для обозначения результата психотехнической процедуры, а не ее процесса. В качестве примера можно привести однонаправленное сосредоточение сознания (читаясь экаграта), выступающее именно в качестве результата практики. Кроме того, самадхи может обозначать и процесс шаматхи при его противопоставлении випашьяне.

Однако наиболее широким является семантическое поле термина бхавана (отглагольное существительное от корня бху -- "быть"; "становиться"; "совершенствоваться"; "развивать"; "увеличивать"; "производить"; "практиковать"). В буддизме слово "бхавана" используется применительно ко всем видам психотехники. Вместе с тем в буддизме признается тесная связь между дхьяной и бхаваной. Если дхьяна -- созерцательное упражнение, то бхавана -- сотериологически продуктивная практика. В целом же термин "бхавана" лишен какой-либо жесткой спецификативности: любая форма практики может быть названа бхаваной, если она способствует обретению пробуждения и освобождения в буддийском смысле. Поэтому, строго говоря, слово "бхавана" маркирует не тип практики, а свойство ее продуктивности в плане реализации религиозной прагматики буддийского учения*.

* За основу рассмотрения психотехнической терминологии взят материал А. Спонберга: Sponberg A. Meditation in Fa-hsiang Buddhism // Traditions in Meditation in Chinese Buddhism / Ed. by Peter N. Gregory (Studies in East Asian Buddhism. Vol. 4). Honolulu, 1986. P. 15-44; especially p. 18-20.

Таким образом, представляется достаточно обоснованным переводить слово "дхьяна" как "созерцание", слово "самадхи" как "сосредоточение" и слово "бхавана" как "практика". Слово латинского происхождения "медитация", часто прилагаемое к буддийским психотехническим методам, неудовлетворительно, поскольку, во-первых, буквально означает "размышление", а во-вторых, не соответствует однозначно ни одному из технических терминов, используемых для обозначения методов созерцания в буддийском контексте.

ШКОЛЫ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Исчезнув после XIII в. в Индии под напором торжествующего индуизма и воинственным натиском ислама, буддизм тем не менее еще задолго до этого превратился в мировую религию, выйдя в своем распространении далеко за пределы Индии. С I в. н. э. буддизм из Центральной Азии приходит в Китай, с VII в. начинается его утверждение в Тибете. Еще раньше буддизм распространился в странах Южной и Юго-Восточной Азии, традиционно тесно связанных с индийской цивилизацией. Поэтому имеет смысл обратить внимание на особенности буддийской психотехники в буддийских традициях за пределами Индии. Мы не будем говорить о южных формах буддийской практики, поскольку они точно воспроизводят индийские тхеравадинские (хинаянские) образцы. По этой же самой причине мы не остановимся и на чрезвычайно разработанных формах тибетской йоги: они в значительной степени повторяют йогические техники индийской Махаяны и тантры, а знаменитый дзог-чэн (дзог-па чэн-по) во многом возник под влиянием китайской школы чань (яп. дзэн), что может считаться вполне доказанным*. Значительной степенью оригинальности обладают только дальневосточные (то есть сложившиеся на основе китайской буддийской традиции) школы буддизма Махаяны (Китай, Корея, Япония, Вьетнам).

* О проникновении китайского буддизма (чань) в Тибет до X в. см.: Brouzhtop J. Early Ch'an Schools in Tibet: Studies in Ch'an and Hua-yen // Studies in East Asian Buddhism. Vol. 1. Honolulu, 1983 P. 1-68; Gomel L. O. The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahayana: Fragments of the Teaching of Mo-ho-yen // Ibid. P 69-168.

Школы китайского буддизма начинают формироваться с VI в. Некоторые из них стремились просто перенести на китайскую почву религиозную философию индийского буддизма и его формы психотехники. Это школы "Трех трактатов" (сань лунь цзун; философия мадхьямики) и "Дхармовых признаков" (фа сянь цзун\ виджнянавада). Останавливаться на них мы не будем. Но и собственно китайские школы отличались друг от друга. Одни из них строили свое учение на интерпретации той или иной сутры, доктрина которой и считалась в данной школе выражением высшей истины буддизма. Такие школы занимались прежде всего разработкой оригинальных религиозно-философских концепций, использовавших как индийские, так и китайские (особенно даосские) идеи.

Другие школы уделяли философии меньше внимания. Их больше интересовала буддийская йогическая практика, психотехника высших, пробужденных состояний сознания и достижение освобождения. Их лозунгом стало высказывание: "Смотри в свою природу и тогда станешь буддой". К обзору китайских буддийских школ мы теперь и обратимся. Школа тяньтай была основана в VI в. монахом Чжи-и, хотя он формально считается ее третьим патриархом. Название она получила по горе

Тяньтайшань (восточный Китай, пров. Чжэцзян), на которой находился первый монастырь этой школы. Ее учение базировалось на "Сутре Лотоса Благой Дхармы" ("Саддхарма пундарика сутра"), в которой Будда, по мнению адептов тяньтайского учения, изложил самую суть своего просветленного познания. Истинная реальность, согласно школе тяньтай, является единым абсолютным сознанием, в котором существуют все миры и вселенные, в свою очередь взаимопроникающие друг в друга. Это единое сознание (и синь) есть не что иное, как космическое Тело Будды. Поскольку единое сознание объемлет все, то все элементы существования наделены природой Будды. Поэтому тяньтай в отличие от других буддийских школ учила, что природой Будды обладают не только живые существа, но и неодушевленная природа. Весь мир есть единое целое, и это единое целое есть абсолютное Тело Будды. Человеку лишь следует реализовать в себе свою собственную изначальную природу и таким образом стать буддой.

Данной цели можно добиться, учит школа тяньтай, благодаря применению тяньтайских методов медитации. Это система чжи гуань (первое слово означает остановку, прекращение, второе -- созерцание). Применяя методы чжи гуань, тяньтайский монах стремится вначале добиться максимального прекращения волнения сознания, его успокоения, прекращения психической активности и только после приступает к аналитической медитации для ясного понимания природы своей психики. Хотя термин "чжи гуань" восходит к древнебуддийскому названию "шаматха-випашьяна", смысл данной практики в Китае весьма отличался от индийского.

Расцвет школы тяньтай наблюдался в VII -- VIII вв. Позднее она пришла в упадок, и сейчас в Китае практически отсутствует. В Японии, где эта школа появилась в IX в. (по-японски она называется тэндай), она значительно более влиятельна. В XIII в. японский монах Нитирэн реформировал школу тэндай. Он сохранил всю ее философию, но изменил практику, предписав вместо занятий медитацией постоянное повторение формулы "Поклонение Сутре Лотоса Благой Дхармы" ("Наму мёхо рэнгэ кё"). Последователи Нитирэна со временем образовали отдельную школу, влияние которой в современной Японии очень велико.

Другой школой китайского буддизма, также базирующей свое учение на доктрине определенной сутры, является школа хуаянь. Она основывается на сутрах, входящих в сборник под общим названием "Аватамсака сутра". Это название на китайский язык переводится как "Хуаянь цзин" ("Сутра величия цветка"). Отсюда и название школы. Ее основателем был монах Фа-цзан, умерший в начале VIII в., хотя фундаментальные положения учения хуаянь были заложены еще Ду-шунем в конце VI в. Хуаянь считается наиболее утонченно-философичным направлением китайского буддизма, и ее монахов даже упрекали в том, что они занимаются философией в ущерб буддийской созерцательной практике.

Учение хуаянь исходит из истолкования образа сети индийского бога Индры, о которой говорится в сутре. Эта сеть является символом вселенной как единого целого. Она состоит из бесчисленных драгоценных камней, каждый из которых содержит в себе все остальные камни и, в свою очередь, сам содержится во всех прочих камнях. Объясняя этот образ, Фа-цзан взял статую Будды и окружил ее со всех сторон отражающими зеркалами.

Школа хуаянь утверждает, что каждая дхарма, каждый элемент существования включает в себя все остальные элементы и, в свою очередь, содержится в них. Все -- во всем. Все имманентно всему, в каждом атоме -- все миры Будды. Во всех мирах Будды -- все атомы всех миров. Как в одном сколке с голограммы содержится вся полнота записанной на ней информации, так и в каждом элементе содержится все целое. И вся сложная целостность этих взаимопроникающих миров есть единое абсолютное сознание Будды, символически представленное в образе Будды Вайрочаны, Будды Великого Солнца. Это также ветка цветущей сливы на картинах буддийских художников Китая: ветка -- единое сознание Будды, цветы -- его бесчисленные разветвления в виде многообразных миров.

Эта сложная доктрина выражается в учении хуаянь двумя формулами: "принцип и вещи беспрепятственно проникают друг в друга" (ли ши у ай) и "каждая вещь беспрепятственно проникает во все другие вещи" (ши ши у ай). Первое из этих положений восходит к общемахаянской доктрине тождества сансары и нирваны. Под принципом здесь имеется в виду нирвана, природа Будды, под вещами -- дхармы как элементы эмпирического существования. Но эти элементы не существуют сами по себе, они лишены собственной природы. Их природа -- "принцип", "буддовость". В вещах является принцип, принцип наделяет вещи природой. Следовательно, ни то, ни другое не существует обособленно, но совокупно образуют абсолют -- Единое Сознание Будды.

Второе положение более оригинально и является достоянием только школы хуаянь. Ее учение утверждает, что ни одна дхарма (вещь), ни один элемент опыта не представляет собой обособленную от других сущность. Они непрестанно взаимодействуют между собой по принципу "все в одном, одно во всем", образуя вселенную, в которой есть и единство, и множественность, и субъект, и объект. В этом мире -- сети Индры, нет только противоположностей, взаимоисключающих противоречий между этими и другими парами категорий. Точная формула учения хуаянь: "все в одном, одно во всем, одно в одном, все во всем".

Школа хуаянь процветала до середины IX в., однако и позднее не утратила своего значения: дело в том, что ее философия была усвоена медитативной школой чань в качестве теоретической основы

своего духовного делания. Принцип "учение (хуаянь) и медитация (чань) едины" отражал мнение чаньских наставников, что в своей медитации они на практике реализуют то, что школа хуаянь провозглашала в теории. И именно в рамках чаньского буддизма хуаяньская мысль сохранила свою жизненность и духовную актуальность.

С. Гроф считает философию хуаянь одним из наиболее совершенных воплощений принципа холистического подхода, чрезвычайно продуктивного для формирования новой научной парадигмы; для этого подхода характерна трансценденция конвенционального различия частей и целого. С. Гроф также считает, что холистический взгляд на вселенную, воплощенный в философии буддизма хуаянь, представляет собой "одно из наиболее глубоких воззрений, когда-либо достигнутых человеческим разумом"*.

* Гроф С. За пределами мозга. С. 93-94.

Разговор о школе хуаянь естественно подвел нас к обращению к самой знаменитой из всех дальневосточных школ -- школе чань (яп. дзэн). Само слово чань является сокращением от чаньна (санскр. дхьяна -- "медитация", "созерцание"). Таким образом, уже само название указывает на сугубо практическую, психотехническую ориентацию этой школы.

Ее основателем считается индийский проповедник Бодхидхарма, который прибыл в Китай в первой половине VI в. Позднейшая чаньская традиция, правда, утверждает, что Бодхидхарма уже был 28-м патриархом дхьяны в Индии, а первым патриархом был ученик Будды Махакашьяпа, получивший прямую передачу пробужденного сознания от Будды. Эта легенда должна была возвести чаньскую традицию к самому будде Шакьямуни.

Главное положение учения чань -- "особая передача пробужденного сознания от сердца учителя к сердцу ученика без опоры на письменные знаки". Что это означает? Это означает, что просветленный учитель может определенными средствами как бы транслировать свое состояние сознания ученику, наложив на него "печать сердца" (синь инь). Переживший этот опыт ученик закрепляет полученное от учителя пробуждение посредством медитативной практики. Поэтому чань претендует на то, что в ее рамках осуществляется непрерывная линия непосредственной передачи просветления. Идеал чань -- "смотрение в свою собственную природу, чтобы стать буддой". Чтобы нагляднее подчеркнуть, что никакого будды вне сознания нет, что просветленное сознание и есть будда, чаньские наставники иногда даже демонстративно уничтожали священные изображения и тексты, хотя уже в XI-XII вв. в чань утверждается монастырская традиция, предполагавшая строжайшую дисциплину и жесткую организацию. И тем не менее все чаньские монахи помнили знаменитое высказывание Линь-цзи

И-сюаня (IX в.): "Встретил будду -- убей будду. Встретил патриарха -- убей патриарха". В этой парадоксальной форме Линь-цзи выразил мысль о том, что всякая авторитарность, любые, пусть даже самые возвышенные, формы идолопоклонства препятствуют просветлению, мешают усмотреть в нас самих того "внутреннего человека", который и есть истинный будда.

Со времени знаменитого Шестого патриарха Хуэй-нэна* в чань утвердилось учение о мгновенном, внезапном пробуждении, которое могло быть вызвано специфическими приемами. Самый знаменитый из них -- гунъань (яп. коан). Это некий парадокс, абсурдный для обыденного рассудка, который, став объектом созерцания, как бы стимулирует пробуждение.

* Современная наука подвергает сомнению традиционную версию раскола чань на северную и южную школы и связывает его с деятельностью ученика Хуэй-нэна по имени Хэцзэ Шэнь-хуэй, одновременно показывая полное соответствие учения главного традиционного оппонента Хуэй-нэна, Шэнь-сю, духу чань. См.: MrRae J. R. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism // Studies in East Asian Buddhism. Vol. 3. Honolulu, 1987*; Faure B. *La Volonté d'Orthodoxie: Genealogie et doctrine du bouddhisme Ch'an et Ecole du Nord. P., 1984.*

К гунъань близки диалоги (вэнь да, яп. мондо) и самовопрошание (хуатоу). Классические гунъань: "Известно, как звучит хлопок двух ладоней. А каков хлопок одной ладони?", "Каково было твое лицо, прежде чем родились твои родители?" Гунъань, моделирующий парадоксальную ситуацию: "Вы висите над пропастью со связанными руками и ногами, держась зубами за ветку дерева. И вот подходит учитель и спрашивает: "Зачем Бодхидхарма пришел с Запада?" И ему надо ответить". Хуатоу: "Вы повторяете имя будды. Спросите себя: "Кто тот, кто повторяет имя будды?""

Некоторые наставники стимулировали пробуждение внезапным криком на ученика или даже ударом палкой по голове. Наряду с традиционной сидячей медитацией во многих направлениях чань практиковали медитацию и при ходьбе, и при работе. А все чаньские монахи обязательно занимались физическим трудом, что было необходимо при интенсивной психической нагрузке в процессе медитации. Хорошо известна и связь чань с традицией боевых искусств (школа монастыря Шаолинь)*, которые также выступали одним из методов динамической медитации. * Маслов А. А. Шаолиньская эпопея // *Черная жемчужина: Журнал о культуре Востока. Вып. 3. 1994. С. 49 -- 58.*

Чань оказал огромное влияние на культуру Китая и Японии. Возьмем ли мы пейзажную монохромную живопись или поэзию, чайную церемонию или сады камней -- везде мы увидим специфический отблеск

чаньского смотрения в природу.

В 845 г. танский император У-цзун обрушил невиданные гонения на буддизм. Монастырскую собственность конфисковывали, монахов насильственно возвращали в мир. Эти гонения навсегда подорвали силу и влияние старых школ типа тяньтай и хуаянь. Чань пережил гонения благополучно: чаньских монахов нельзя было обвинить в тунеядстве, у них не было богатых монастырей и обширной собственности. Именно после гонений 845 г. чань постепенно превращается в ведущую школу китайского буддизма, после чего у последователей чань появляются и богатые монастыри, и влияние. В конце XII в. чань приходит в Японию, где также быстро становится ведущей школой, в определенной мере он сохраняет свое влияние и в настоящее время. В Корее и Вьетнаме чань (кор. сон, Вьетнам, тхиен) наряду со школой Чистой Земли была и остается господствующим направлением буддизма*.

* Лучшей книгой по истории чань (дзэн) на русском языке является: Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Т. 1: Индия и Китай. СПб., 1994. Из оригинальных чаньских текстов в русском переводе см: Хун-жэнь, Пятый чаньский Патриарх. Трактат об основах совершенствования сознания (Сю синь яо лунь) / Пер. с кит.. предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

В заключение отметим, что именно в чань психологическая сущность религии и базовая значимость религиозного опыта как основы религиозной" феномена выявляются в наиболее чистом виде. Это поиск истины (собственной изначально пробужденной природы) без преднахождения; мы не знаем, какова она, и не можем описать ее иначе, чем при помощи эксцентрического поступка (указав пальцем на луну, или сорвав цветок сливы, или ударив себя палкой по голове), но мы можем открыть ее в себе и непосредственно пережить, решив при этом все наши вопросы и проблемы. Не догматы преднаходят для нас истину, но мы сами открываем ее своим усилием, воплощенным в духовном делании. Возможно, кто-то захочет описать, формализовать и догматизировать свой опыт запредельного -- и тогда возникнет новое учение или религиозная секта. Но сам чань в его классических проявлениях категорически отвергает этот путь.

Школа Чистой Земли (кит. цзиньту, яп. дзёдо) -- другая школа сугубо практической направленности, как и чань определяющая специфику махаянского буддизма в странах Дальнего Востока. Ее также часто называют амидаизмом, поскольку имя главного объекта ее почитания -- будды Амиабхи по-японски произносится как Амида (кит. Амито, Амито фо).

Сущность амидаизма (школы Чистой Земли) заключается в вере в спасительную силу будды Амиабхи. Согласно учению этой школы, молитвенное повторение имени Амиабхи (нянь фо, нэмбуцу) непременно

приведет к рождению в его "рая" -- Чистой Земле Предельного Блаженства. Это единственная школа буддизма, связывающая обретение освобождения (которое следует за пребыванием в Чистой Земле) не с собственными усилиями, а с помощью другого лица -- будды Амитабхи. Кроме повторения имени Будды амидаизм также рекомендует достаточно сложные формы медитации, предполагающие визуализацию, то есть наглядное и чрезвычайно отчетливое представление "рая" Амитабхи в соответствии с его описанием в сутрах. Благодаря простоте своего вероучения и доступности практики амидаизм получил самое широкое распространение, причем не только среди монахов, но и среди мирян. Его основателями считаются монахи Тань-луань, Шань-дао и Дао-чо (VI -- VII вв.), хотя учение Чистой Земли в значительной степени восходит к обществу Белого Лотоса (его не следует путать с позднесредневековой сектой), созданному в конце IV в. Хуэй-юанем, монахом, особенно известным своими безуспешными попытками отстоять независимость сангхи от государства.

Амидаизм, подобно чань, благополучно пережил гонения 845 г., поскольку был не просто монашеским, но массовым мирским направлением. После гонений эта школа наряду с чань получила лидерство в буддизме Дальнего Востока, которое сохраняет и в настоящее время (как в Китае, так и в Японии и других странах региона). Более того, несмотря на всю кажущуюся противоположность амидаизма и чань, А> временем они чрезвычайно сблизились, а в некоторых монастырях почти слились. Чань истолковал формулу поклонения Амитабхе как своеобразный гуньань, а саму Чистую Землю -- как просветление, которое всегда с нами и в нас. Такая интерпретация была принята и амидаизмом. Сформировавшийся в Китае тип махаянского буддизма не остался только китайским. Школы и направления китайского буддизма из государства Центра распространились по всей Восточной Азии -- в Корею, Японию, Вьетнам, сформировав особый дальневосточный вариант буддизма, резко отличающийся как от тхеравады (Хиньяны) Южной и Юго-Восточной Азии, так и от северной Махаяны Тибета и Монголии. Распространяясь за пределами Китая, буддизм нес с собой китайскую письменность и китайский литературный язык, поэзию и живопись, музыку, архитектуру и этико-политические теории. Именно благодаря распространению китайского буддизма за "пределами четырех морей" и сформировалась дальневосточная цивилизационная общность, играющая такую важную роль в современном мире.

В свою очередь, буддизм обогатил китайскую культуру достижениями культуры и науки Индии. Вряд ли можно сейчас представить себе Китай без пагод, а ведь пагоды появились там только после прихода буддизма. И таких "пагод" очень много как в материальной, так и в духовной культуре традиционного Китая.

ТАНТРИЧЕСКИЙ БУДДИЗМ (ВАДЖРАЯНА)

В середине I тыс. н. э. буддизм в Индии вступает в последний период своего развития, получивший в буддологической литературе название "тантрический". Здесь надо сразу же сказать, что само слово "тантра" никак не характеризует специфику этого нового типа буддизма. "Тантра" -- просто название типа текстов, в которых может и не быть ничего собственно "тантрического". Мы уже касались этого вопроса, говоря об индуистском тантризме, но считаем нужным повторить еще раз. Как слово "сутра", обозначавшее канонические тексты Хинаяны и Махаяны, имеет значение "основа ткани", так и слово "тантра" означает всего лишь нить, на которую нечто (бусы, четки) нанизываются; то есть, как и в случае с сутрами, речь идет о неких базовых текстах, служащих основой, стержнем. Поэтому хотя сами последователи тантризма и говорят о "пути сутр" (Хинаяна и Махаяна) и "пути мантр", тем не менее они предпочитают называть свое учение Ваджраяной, противопоставляя ее не Махаяне (частью которой Ваджраяна является), а классическому махаянскому пути постепенного совершенствования (парамитаяна, Колесница Парамит или совершенств, переводящих на Тот Берег).

Что означает слово "Ваджраяна"?

Слово "ваджра" первоначально употреблялось для обозначения громового скипетра ведийского бога Индры, однако постепенно его смысл изменился. Дело в том, что одно из значений слова "ваджра" -- "алмаз", "адамант". Уже в рамках буддизма со словом "ваджра" начали ассоциироваться, с одной стороны, изначально совершенная природа пробужденного сознания, подобная несокрушимому алмазу, а с другой -- само пробуждение, просветление, подобное мгновенному удару грома или вспышке молнии. Ритуальная буддийская ваджра, так же как и древняя ваджра, представляет собой особый вид скипетра, символизирующий пробужденное сознание. Следовательно, слово "Ваджраяна" может быть переведено как "Алмазная Колесница", "Громовая Колесница" и т. п. Первый перевод может считаться наиболее распространенным. Чем же Ваджраяна (или тантрический буддизм) отличается от других форм буддизма?

Следует сразу же сказать, что в отношении аспекта мудрости (праджня) Ваджраяна не предлагает практически ничего нового по сравнению с классической Махаяной и базируется на ее философских учениях: мадхьямике, йогачаре и теории татхагатагарбхи. Все своеобразие Алмазной Колесницы связано с ее методами (упая), хотя цель этих методов все та же -- обретение состояния будды для блага всех живых существ. Но зачем же, возникает вопрос, нужны эти новые методы, если уже в классической Махаяне существовала чрезвычайно разработанная система йогического совершенствования?

Прежде всего, утверждают тексты Ваджраяны, предлагаемый ею

путь мгновенен (подобно пути чаньского буддизма) и открывает для человека возможность обретения состояния будды не через три неизмеримые кальпы, как в старой Махаяне, а в этой самой жизни, "в одном теле". Следовательно, адепт Алмазной Колесницы скорее может выполнить свой обет бодхисаттвы: стать буддой во имя освобождения из болота рождений-смертей всех живых существ. Вместе с тем наставники Ваджраяны всегда подчеркивали, что этот путь является и самым опасным, подобным прямому восхождению к вершине горы по канату, натянутому над всеми горными ущельями и пропастями. Малейшая ошибка на этом пути приведет незадачливого йогина к безумию или рождению в особом "ваджрном аду". Гарантией успеха на этом опасном пути являются строгая приверженность идеалу бодхисаттвы и стремление обрести состояние будды как можно быстрее, чтобы скорее получить возможность избавлять живые существа от страданий сансары. Если же йогин вступает на Колесницу Грома ради собственного преуспевания, в погоне за магическими силами и могуществом, его конечное поражение и духовная деградация неотвратимы.

Поэтому тантрические тексты считались сокровенными, а начало практики в системе Ваджраяны предполагало получение специального посвящения* и сопутствующих ему наставлений от достигшего реализации Пути учителя. Вообще роль учителя в тантрическом буддизме особенно велика (здесь уместно вспомнить высказывание мусульманских подвижников-суфиев, говоривших, что у суфиев, у которых нет учителя, учитель -- дьявол). В силу этой сокровенности практики Ваджраяны ее также называют Колесницей тайной тантры или просто тайным учением (кит. ми цзяо).

* О посвящениях см.: Дэви-Неел А. Посвящения и посвященные в Тибете. СПб., 1994.

В чем же специфика тантрических методов достижения пробуждения сознания?

Прежде чем ответить на этот вопрос, отметим, что все тантры (то есть доктринальные тексты Ваджраяны, представляющие собой наставления, вложенные авторами тантр в уста Будды, что делали, как мы помним, и авторы махаянских сутр) делились на четыре класса: крия-тантры (тантры очищения), чарья-тантры (тантры действия), йога-тантры и аннутара йога-тантры (тантры наивысшей йоги). Каждому типу тантр соответствовали свои специфические методы, хотя в них и было много общего. Различие, собственно, имеется между тремя первыми классами тантр и последним, считающимся (особенно в Тибете, буддизм которого строго воспроизводил позднеиндийскую традицию) наилучшим и совершенным*.

* Тибетская школа ньингма-па (Древняя школа) называла

аннугара йогу Великой йогой (маха-йога) и дополняла классификацию еще двумя типами йоги: ану-йога (Изначальная йога), предполагавшая работу с психофизиологическими центрами тела (чакры, нади), и ати-йога (Превосходная йога), или дзог-чэн.

Основные методы, предлагаемые первыми тремя классами тантр, могут быть сведены к совершению особых, имеющих сложное символическое значение ритуалов-литургий, предполагавших как бы созерцательное (психотехнически ориентированное) их прочтение совершающим йогойном, и к практике мантр, технике визуализации божеств и созерцанию мандал.

Практика чтения мантр имеет в Ваджраяне столь большое значение, что иногда путь первых классов тантр даже называется мантраяной (Колесницей мантр). Строго говоря, повторение молитв-мантр хорошо известно и в Махаяне. Однако природа махаянских молитв и тантрических мантр и дхарани (от того же корня дхр, "держатель", что и дхарма; дхарани -- сочетания звуков, слоги, кодирующие содержание развернутых текстов психотехнического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект) совершенно различна. Махаянские мантры обычно рассчитаны на понимание непосредственного смысла составляющих их слов и предложений. Например: "Ом! Свабхава шуддха, сарва дхарма свабхава шуддха. Хум!" ("Ом! Чисто своебытие, своебытие всех дхарм чисто. Хум!") Или мантра праджня-парамиты из "Сутры сердца": "Ом! Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи. Сваха!" ("О ты, которая переводит за пределы, переводит за пределы пределов, переводит за пределы пределов беспредельного, славься!"). Или знаменитая мантра "Ом мани падме хум" -- "Ом! Драгоценнолотосовый! Хум!" (имеется в виду великий сострадательный бодхисаттва Авалокитешвара, которому посвящена эта мантра). Следует обратить внимание на то, что слова ом (аум) и хум оставлены без перевода. Эта священная непереводаемость уже непосредственно роднит их с тантрическими мантрами. Звукосочетания, образующие эти мантры, такие как хум, ах, хри и тому подобные, не имеют никакого словарного смысла. Они рассчитаны на непосредственное воздействие самого их звучания, самих звуковых колебаний и модуляций голоса при их произнесении на сознание и психофизические параметры повторяющего их йогоина. Произнесение мантр подразумевает также созерцательное сосредоточение и понимание внутреннего смысла мантры и ее воздействия. Практика тантрических мантр предполагает специальное посвящение, которое сопровождается объяснением правильного произнесения того или иного звука.

Техника визуализации божеств также чрезвычайно разработана в Ваджраяне. Практикующий йогоин в идеале должен научиться представлять того или иного будду или бодхисаттву не просто как некую картинку,

а как живого человека, с которым можно даже беседовать. Обычно визуализация божества сопровождается чтением посвященных ему мантр. Мандала (букв.: "круг") -- сложная трехмерная (хотя существуют и иконы, изображающие мандалы) модель психокосма в аспекте просветленного сознания того или иного будды или бодхисаттвы (его изображение обычно помещается в центре мандалы). Йогин визуализирует мандалу, строит как бы внутреннюю мандалу в своем сознании, которая потом актом проекции совмещается с внешней мандалой, пресуществляя окружающий йогина мир в мир божественный (точнее, изменяя сознание йогина таким образом, что оно начинает разворачиваться на ином уровне, соответствующем уровню развертывания сознания божества мандалы: это уже больше не "мир пыли и грязи" сознания профана, а Чистая Земля, "поле будды"). Попутно отметим, что существовали даже грандиозные храмовые комплексы, построенные в форме мандалы. По мнению многих исследователей, таков, например, знаменитый индонезийский монастырь Боробудур, представляющий собой гигантскую мандалу в камне.

Аннунтара йога-тантры (тантры наивысшей йоги) используют все описанные выше методы и приемы, однако их содержание в значительной степени изменено. Кроме того, тантрам этого класса присущ и ряд специфических черт, которые обычно ассоциируются в популярной литературе со словом "тантра", и очень часто, когда говорят о тантрах, имеют в виду как раз тантры наивысшей йоги ("Гухьясамаджа тантра", "Хеваджра тантра", "Калачакра тантра" и др.). Но прежде чем рассмотреть их специфику, зададимся вопросом о происхождении Ваджраяны, ее корнях, что в значительной степени поможет понять и сущность тантрических текстов наивысшей йоги, и характер описываемых в них методов.

Как уже говорилось, буддизм во многом формировался в рамках протеста живого религиозного и нравственного чувства против застывшего брахманского догматизма и ритуализма, против снобистской гордыни "дваждырожденных". Но ко времени появления Алмазной Колесницы уже в самом буддизме, как широко распространенной и процветающей религии, появилось собственное внешнее благочестие, зачарованное своей праведностью и добродетелями, обретенными в стенах монастырей; возникла монашеская элита, подменявшая дух учения Пробужденного скрупулезным следованием букве монастырских уставов и формальных предписаний. Это постепенное угасание живого религиозного импульса побудило ряд последователей буддизма бросить вызов традиционному монашескому образу жизни во имя возрождения духа учения Будды, противного всякому формализму и догматической омертвелости и базирующегося на непосредственном психотехническом опыте. Данная тенденция нашла наивысшее выражение в образах махасиддхов (великих совершенных), людей, которые предпочли опыт индивидуального отшельничества и йогического совершенствования

монастырской замкнутости. В образах махасиддхов (Наропа, Тилопа, Мари́па и др.) много гротескного, юродствующего, порой шокирующего среднего обывателя с его расхожими представлениями о святости и благочестии. Это были прежде всего практики, йогины, которых интересовало именно скорейшее достижение религиозной цели, а не схоластические тонкости интерпретации Дхармы и ставшие самоцелью бесконечные дискуссии о них в монастырских центрах. Йогины-махасиддхи не связывали себя принятием формальных обетов, вели свободный образ жизни и даже внешне, своими длинными волосами (а иногда и бородами), отличались от бритых монахов (интересно, что и сейчас во время совершения тантрических ритуалов в дацанах Монголии и Бурятии ламы-монахи надевают на свои бритые головы парики с характерной прической йогинов Ваджраяны). Не имея догматических предубеждений, они свободно общались с такими же, как и они, индуистскими йогинами, презревшими ограничения брахманской ортодоксии, что приводило к неограниченному обмену идеями и методами йогической практики. По-видимому, в этой среде и формировались приемы и образы, характерные для тантр класса наивысшей йоги, усвоенные много позднее и монастырским буддизмом.

Говоря о махасиддхах, нельзя хотя бы предельно кратко не упомянуть о шести йогах Наропы:

- 1) йога внутреннего тепла,
- 2) йога иллюзорного тела,
- 3) йога сновидений,
- 4) йога ясного света,

- 5) йога промежуточного состояния,
- 6) йога переноса сознания.

Все эти виды йоги чрезвычайно интересны в плане разработки психологического подхода в религиоведении, поскольку многие из описываемых (и достигаемых) в них состояний достаточно знакомы и трансперсональной психологии. Скажем несколько слов о йоге промежуточного состояния и йоге внутреннего тепла.

Первая из них предполагает умение йогина входить в промежуточное состояние между смертью и новым рождением (антара бхава, тиб. бардо, кит. чжун инь). Йогин достигает особого состояния сознания, отождествляемого им с промежуточным. В нем исчезает ощущение тела, и сознание йогина (психологический субъект) может свободно перемещаться в пространстве, переживая различные видения. При этом йогин ощущает, что он как бы привязан к своему телу эластичной нитью. Разрыв нити означал бы подлинную смерть. Для чего нужно вхождение в промежуточное состояние? В тантрическом буддизме существует представление, что каждый умерший в определенный момент переживает пробуждение и созерцает ясный свет пустотного Дхармового тела. Закрепление этого переживания (что, согласно традиции, почти

никому не удастся) означает обретение состояния будды и выход из сансары. Поэтому йогин стремится еще при жизни войти в состоянии самадхи, промежуточное состояние, и попытаться в нем обрести пробуждение.

Отметим, что С. Гроф описывает аналогичные переживания у своих пациентов на трансперсональных сеансах*.

* Гроф С. Области человеческого бессознательного. С. 191-194.

Йога внутреннего тепла (чунда-йога, тиб. туммо) особенно популярна в тибетской школе кагью-па (каджуд-па). Типологически она соответствует кундалини-йоге шиваизма, хотя и не знает концепции кундалини-шакти и ее соединения с Шивой-атманом. Чунда-йога предполагает работу с чакрами и нади для сублимации внутренней энергии (что выражается внешне в сильном разогреве тела) и трансформации сознания.

Остальные виды йоги Наропы известны исследователям гораздо хуже. Особый интерес представляет, видимо, йога сновидений с ее техникой "бодрствования во сне", которое постепенно переходит в умение практиковать во сне йогу¹. Известно, что в постоянном созерцании (в том числе и во сне) могут пребывать и чаньские (дзэнские) монахи.

* Об этой технике, в частности, см.: Лаберж С., Рейнголд Х. Исследование мира осознанных сновидений. М., 1995.

Еще один момент важно отметить, говоря о махасиддхах. Тенденция к субстанциализации пробужденного сознания, о которой мы говорили применительно к теории татхагатагарбхи, находит свое полное завершение в текстах, связанных с именами махасиддхов, и в поздних тантрах, что, очевидно, также обусловлено конвергенцией индуистской

и буддийской йоги в психотехнически (а не доктринально) ориентированной традиции индийской Ваджраяны. Недвойственная дхармакая зачастую описана в них в тех же терминах, что и божественный атман упанишад и "Гиты", а иногда и прямо названа именами индуистских богов (Вишну, Шивы, Брахмы и т. д.)*. Поэтому не удивительно, что официальным культом средневековой Индонезии, испытавшей влияние и индуистского шиваизма, и тантрического буддизма, был культ единого и абсолютного Бога -- Шива-Будды. Потребовались огромные усилия Цзонкхапы, чтобы в рамках традиции тибетского буддизма согласовать позицию тантр исключительно с классической формой мадхьямика-прасангики, считавшейся в его школе гелуг-па наивысшей философией. В старых же школах тибетского буддизма (сакья-па, кагью-па и особенно ньингма-па) исходный

"конвергентный" характер "теологии" тантр сохранился в своем более или менее первоизданном виде.

* Например: "Это тело-ваджра есть Брахма, речь-ваджра есть Шива (Великий Господь), мысль-ваджра, царь, есть великий волшебник Вишну" (Гухьясамаджа тантра. XVII 19; санскритский текст: "каяваджро бхавед брахма вачваджрас ту ма-хешварах, читтаваджрадхаро раджа сайва вишнурмахардхиках"). Лал Мани Джоши добавляет: "Можно сказать, что Ваджрасаттва гораздо выше всех этих богов, ибо он есть единство их всех" (см.: Lal Mani Joshi. Op. cit. P. 125 -- 126).

Что бросается в глаза при чтении тантрических текстов наивысшей йоги? Прежде всего, это мотивы греховного, преступного и ужасного, употребляющихся в положительном смысле, темы прелюбодеяния, кровосмешения, убийства, воровства и других пороков -- все это рекомендуется к совершению истинному йогину, все, что, казалось бы, столь противоположно самому духу буддизма, всегда проповедовавшего нравственную чистоту, сострадание и воздержание. И вдруг -- заявления о том, что путь удовлетворения всех страстей тождественен пути их пресечения, вдруг проповеди, произносимые Буддой-Бхагаваном, пребывающим в йони, "лотосе" женских половых органов, проповеди, от которых бодхисаттвы, слушающие их, падают в обморок, ибо наполнены эти проповеди призывами убивать родителей и учителей, совершать акты самого чудовищного кровосмешения, есть не только мясо животных, но и предаваться каннибализму, а также совершать подношения Будде мясом, кровью и нечистотами.

Что стоит за всем этим? Неужели некие "сатанисты" завладели образом кроткого Будды для совращения живых существ с пути освобождения? Или это что-то иное? Но что?

В первый черед необходимо отметить, что метод тантр хотя и приводит, согласно традиции, к тому же результату, что и метод сутр классической Махаяны, тем не менее по своему характеру прямо противоположен ему. Махаяна (да и Хинаяна) работала прежде всего с сознанием, с тем тонким и поверхностным слоем психики, который характерен именно для человека и тесно связан с типом цивилизационного развития того или иного общества и с его уровнем. И только постепенно просветляющее воздействие махаянских методов затрагивает более глубокие слои и пласты психики, преобразуя их. Иное дело Ваджраяна. Она прямо начинала работать с мрачными пучинами подсознательного и бессознательного, используя его безумные сюрреалистические образы для быстрого выкорчевывания самих корней аффектов: страстей, влечений (порой патологических), привязанностей, -- которые могли и не осознаваться самим практикующим. Затем только приходила очередь сознания, преображающегося вслед за очищением темных глубин подсознательного. Большую роль в определении гуру

конкретной практики для каждого ученика играло выяснение базового для его психики аффекта (клеши)', является ли он гневом, страстью, неведением, гордостью или завистью. Поэтому тексты Алмазной Колесницы неустанно повторяют, что аффекты должны не подавляться и уничтожаться, а осознаваться и трансформироваться, пресуществляться в пробужденное сознание подобно тому, как в процессе алхимической трансмутации алхимик превращает железо и свинец в золото и серебро. Таким образом, тантрический йогин сам оказывается таким алхимиком, исцеляющим психику превращением скверны и страстей в чистую мудрость будды. И если основой трансмутации металлов является некая первоматерия, образующая природу и железа, и золота, то основой претворения страстей и влечений в мудрость будды является природа будды, которая есть природа психики как таковой и которая присутствует в любом, даже самом низменном психическом акте подобно тому, как вода составляет природу и морской волны, и любого, даже самого загаженного водоема: ведь эта грязь не имеет никакого отношения к природе самой воды, всегда чистой и прозрачной. Тибетская традиция дзог-чэн называет эту природу сознания "сознаниемостью" (читтатва, семс-нъид) в отличие от просто психики или сознания (читта, семе); в китайской традиции чань эта же самая сущность называется природой сознания (синь син), которая и открывается в акте видения природы (цзянь син, яп. кэнсё). Ее суть -- чистый и недвойственный гносис (джняна, тиб. риг-па или йешес, кит. чжи).

И здесь адепты Ваджраяны оказываются в полном согласии с одним из основных постулатов философии Махаяны -- доктриной о тождественности и недвойственности сансары и нирваны.

Далее, все тантрические тексты высокознаковы, семиотичны и вовсе не рассчитаны на дословное понимание (не забудем, что речь идет о тайном и опасном для профанов учении). Многое в их интерпретации зависит от уровня, на котором текст истолковывается. Так, на одном уровне требование убить родителей может означать искоренение клеш и дуалистического видения реальности, служащих как бы родителями для сансарического существа, а на другом -- пресечение движения потоков энергии в позвоночном столбе задержкой дыхания в процессе йогической практики тантр. То же справедливо и для прочих метафор преступления (ср. фразу из псалма 136 "На реках вавилонских": "И разбьет младенцы Твоя о камень", где под "младенцами" православная церковь понимает грехи).

Особо следует остановиться на сексуальной символике тантр, которая настолько очевидна, что даже стала ассоциироваться у европейского обывателя с самим словом "тантризм".

С одной стороны, отнюдь не удивительно, что работающие с подсознанием тантрические йогини специальное внимание уделили

сексуальности (либидо) как основе самой энергетики психосоматической целостности человека. С другой стороны, адепты Алмазной Колесницы соотнесли сексуальные образы подсознания с основными положениями махаянской доктрины. Напомним, что, по учению Махаяны, пробужденное сознание рождается (не будучи рожденным) из соединения искусных методов спасающего живые существа бодхисаттвы, его великого сострадания (каруна; ритуальный символ -- скипетр-ваджра) с премудростью, интуитивным постижением пустоты как природы всех феноменов (праджня; ритуальный символ -- колокольчик). Эта интеграция сострадания и премудрости и породила пробуждение (бодхи). Поэтому ничто не мешало тантрической традиции, а напротив, наилучшим образом гармонировало с ее установками соотнести сострадание и метод -- с мужским, активным началом, а мудрость -- с женским, пассивным и метафорически представить пробуждение, обретение состояния будды в виде находящихся в соитии мужской и женской фигур божеств-символов. Таким образом, тантрические изображения сочетающихся божеств есть не что иное, как метафорические образы единства сострадания-метода и премудрости, порождающих пробуждение как высшую целокупность, интегрированность психики (юга-наддха).

Перед наукой издавна стоял вопрос о том, имели ли место в тантрической практике реальные ритуалы, предполагавшие физическую близость участвовавших в них мужчины и женщины, отождествлявших себя с "каруна" и "праджня" соответственно, или же эти ритуалы всегда носили чисто внутренний, созерцательный характер. Думается, что однозначного ответа на этот вопрос быть не может. Не исключено, что в ранний, "диссидентский" период развития Ваджраяны йогины (которые не принимали монашеских обетов) действительно практиковали сексуальные ритуалы, предполагавшие, однако, обязательное вхождение партнеров в состояние самоуглубления и отождествление себя с божествами. Позднее, когда тантрическая йога становится неотъемлемой частью буддийской практики и в монастырях (особенно в Тибете и прежде всего после реформ Цзонкхапы), от подобных ритуалов полностью отказались, довольствуясь их воссозданием в созерцании при помощи практики визуализации и самоотождествления с визуализируемым объектом. Но в любом случае, тантрическая йога является отнюдь не техникой секса, проповедуемой многочисленными шарлатанами от тантры, и не способом получения удовольствия посредством мистического эротизма (хотя тантра и делает особый упор на блаженстве, сукха, высших состояний и подчас приравнивает наслаждение и психотехнику, санскр. бхога и йога), а сложнейшей системой работы с психикой, с подсознанием для реализации религиозного идеала буддизма -- психотехникой, включающей в себя и своеобразный психоанализ и психотерапию.

Здесь уместно указать на одно существенное отличие

буддийского тантризма от шиваистского. В буддизме женское начало -- праджня, то есть премудрость, интуирование реальности как она есть и понимание природы сансары как пустых по сути состояний сознания; праджня пассивна. В шиваизме женское начало -- шакти, то есть сила, энергия, единение с которой приобщает к мирозозидающей мощи Бога; шакти по определению активна. Буддо-индуистская конвергенция, однако, зашла настолько далеко, что в самых поздних тантрах (например, в "Калачакра тантре", X в.) появляется и понятие "шакти", до этого в буддийских тантрах не использовавшееся.

Тантрический буддизм вызвал к жизни новый пантеон божеств, неизвестных другим формам буддизма. Когда на буддийской иконе изображено многорукое и многоголовое, увешанное черепами божество, сжимающее зачастую в объятиях свою праджню, то это икона именно тантрического буддизма. Каков же религиозный смысл таких образов?

Подобно тому, как сексуальный символизм тантр имел свой прообраз в архаических культах плодородия (видимо, дравидийского происхождения) древнейшей Индии, которые были радикально переосмыслены буддизмом и стали, по существу, дериватами архаических культов и образов, будучи включенными в систему буддийской философии и психологии, тантрический пантеон также в значительной степени коренился в культах архаических божеств, почитание которых по большей части сохранилось в низших сословиях и кастах индийского общества и за их пределами у париев (домби, чандала). Кто такие все эти тантрические йогини (ведьмы, бесовки) и дакини, волшебные девы, обучающие адептов высшим тайнам на кладбищах среди скелетов и кремационного пепла? По своему происхождению это весьма малопривлекательные вампиры-кровососы (их клычки видны и на тибетских иконах-танка), упыри и демоны низшего пласта индийской мифологии. Но разве их гротескные и ужасные образы не соответствуют лучше всего сюрреалистическим порождениям раскрепостившегося и бушующего подсознания? Или не лучшим ли образом символизирует идею всеприсутствия и всеобщности природы будды, образующей суть даже порочных психических импульсов, превращение кровопийцы-оборотня в носителя тайн пути к освобождению? Буддийские йогини к тому же не упустили и возможность слегка эпатировать монашескую элиту почитанием подобных образов. Вообще же следует сказать, что Ваджраяна, использовав форму, внешность объектов древних культов и народных верований и суеверий, радикально переосмыслила их содержание, преобразив первобытных демонов и бесовок в символы тех или иных состояний психики, что превратило их в искусственно сконструированные архетипы или, точнее, в искусственно сконструированные образы архетипов бессознательного. Особый класс тантрических божеств составляют так называемые покровительствующие божества (ишта дэвата, тиб. йидам). Эти божества, многорукие и многоголовые, со множеством атрибутов, являются сложнейшими

психологическими архетипическими символами, обозначающими высшие состояния сознания. По существу, учение любой тантры, ее наивысшая цель -- пробуждение, и предлагаемые ею методы могут быть наглядно представлены в виде образа йидама. Поэтому их имена обычно совпадают с названиями тантр: Хеваджра (Ямантака), Калачакра, Гухьясамаджа и др. Таким образом, йидамы символизируют совершенное пробуждение и потому по своему статусу соответствуют буддам, тождественны им. Их же грозный вид, оскаленные клыки и прочие воинственные атрибуты помимо высокого психологического смысла демонстрируют готовность уничтожить все пороки и страсти, превратив их в кровь -- пробуждение и вино -- амриту (эликсир бессмертия), наполняющие каналы, чаши из черепов, на многих тантрических иконах. В процессе тантрического созерцания йогин, знающий наизусть соответствующий текст и владеющий кодирующими его дхарани, а также имеющий необходимые посвящения, визуализирует определенное божество (йидам), отождествляет себя с ним, перенося на себя его атрибуты, и в конечном итоге достигает состояния пробуждения, которое данное божество в данной тантрической системе символизирует.

Одним из основных положений Ваджраяны является тезис о недвойственности, тождественности тела и сознания. Вообще сознание занимает центральное место в учении Ваджраяны: и сансара, и нирвана -- не что иное, как два разных состояния одного и того же сознания; пробуждение -- постижение природы сознания как такового. И это сознание провозглашается недвойственным (адвая) с телом и единосущным последнему. Отсюда естественно следует стремление тантрического йогина работать не просто с сознанием, а с психофизическим целым своего организма, недвойственного по своей природе. Поэтому важную роль в методах Алмазной Колесницы занимает работа с различными психофизическими и энергетическими структурами тела. Согласно тантрической парафизиологии (мы говорили о ней уже ранее, в связи с шиваистской йогой), тело на своем тонком, энергетическом уровне наделено особыми каналами (нади), по которым циркулирует энергия (прана). Три канала считаются важнейшими. В буддийской тантре они называются: авадхути (он идет в центре вдоль позвоночного столба и аналогичен индуистской сушумне), лалана и расана, идущие справа и слева от авадхути и символизирующие метод -- сострадание и премудрость (ида и питала индуистской тантры). Йогин стремится ввести энергетические потоки боковых каналов в бездействующий у профана центральный канал, сплавить их в единое целое и получить таким образом эликсир пробуждения, направляемый им в мозг.

Упражнения такого рода предполагают определенную подготовку, тренировку в двигательной и особенно дыхательной гимнастике, а также умение визуализировать систему каналов. Данная практика, как и аналогичная индуистская, включает в себя и упражнения с чакрами. В

буддийской тантре наиболее часто используются три чакры, соотносимые с тремя телами будды, а также с мыслью, речью и телом будд (тело -- верхний, мозговой центр, нирманакая; речь -- горловой центр, самбхогакая; мысль -- сердечный центр, дхармакая). Интересно, что в отличие от индуизма высшее состояние ассоциируется здесь не с головным (сахасрара), а с сердечным (анахата) центром. Любопытной параллелью здесь может быть "умная молитва" византийских исихастов, произносимая именно из сердца.

Чакрам и их элементам соответствуют определенные семенные мантры (биджа мантра), буквенная запись которых может визуализироваться йогиним в соответствующих центрах (размер, толщина и цвет букв строго регламентируются).

Раскрытие чакр (их активизация), как полагают, и вообще работа с энергетикой организма приводит к овладению йогиним различными сверхспособностями (в буддизме называемыми риддхи): умение летать, становиться невидимым и т. п. О великом тибетском йогине и поэте Миларепе (XI-XII вв.) существует, например, легенда, что он укрылся от грозы в брошенном на дороге полом роге, причем рог не стал больше, а Миларепа -- меньше. Считается, что йогин может даже сделать свое тело бессмертным, дабы, исполняя обет бодхисаттвы, в течение целого мирового периода оставаться с людьми и наставлять их. Так, среди пожилых лам Бурятии еще недавно существовало предание, что знаменитый йогин и махасиддха Сараха (VII в.?) в 20-е годы нашего века посетил один из бурятских монастырей. И хотя Ваджраяна учит йогина смотреть на все подобные силы и способности как на пустые и иллюзорные по своей природе, в народе за адептами Алмазной Колесницы прочно закрепилась репутация чудотворцев и волшебников.

Структура тантрической йоги не определена точно; скорее можно сказать, что каждый текст предлагал свою структуру пути. Так, "Хеваджра тантра" (и "Чандамахарошана тантра") говорит о шести ступенях йоги: 1) отвлечение чувств от их объектов (пратьяхара), 2) созерцание (дхьяна), 3) контроль над дыханием (пранаяма), 4) концентрация внимания (дхарана), 5) полнота осознанности-памятования (анусмрити), 6) сосредоточение (самадхи). Тот же текст рекомендует и занятия хатха-йогой. Лал Мани Джоши замечает по этому поводу: "Метод эзотерического единения заставляет йогина овладевать не только своим психофизическим комплексом во всех его аспектах, светлых и темных, добрых и злых, но также и видимыми и невидимыми сущностями и силами вселенной"*.

* Lal Mani Joshi. Op. cit. Part 3 // Buddhist Studies Review. Vol. 9. № 2. 1992. P. 160.

Тантрический элемент фактически стал ведущим в позднем

индийском буддизме VIII -- XII вв. и был в таком же статусе унаследован формировавшейся синхронно тибетской традицией. Напротив, на Дальнем Востоке тантра получила очень незначительное распространение (хотя ее роль в китайской буддийской культуре и начинает переоцениваться)*; даже в Японии (школа сингон), где благодаря просветительской деятельности Кукая (Кобо Дайси, 774 -- 835 гг.) Ваджраяна (на уровне йога-тантра) получила более широкое распространение, ее влияние не может быть сопоставлено с влиянием таких направлений, как Чистая Земля, учение Нитирэн или дзэн. Это объясняется тем, что китайский буддизм уже практически закончил свое формирование ко времени начала расцвета Ваджраяны, а также занятостью в Китае культурной ниши тантризма даосизмом. Тем не менее Ваджраяна остается чрезвычайно актуальным для центральноазиатского буддизма и весьма интересным для религиоведения религиозным феноменом.

* См.: Orzech Ch. D. Seeing Chen-Yen Buddhism: Traditional Scholarship and the Vajrayana in China // History of Religions. Vol. 20. № 2. 1989. P. 87-114.

Выше мы говорили о некоторых специфических чертах тантрической практики: использование образов преступного и ужасного (убийство, инцест и т. п.), ритуальное (неважно, действительное или воображаемое) использование крови и нечистот и т. п. На роли этих составляющих тантрической практики имеет смысл остановиться подробнее, сравнив с некоторыми моментами маргинальных религиозных верований средневекового Запада, а именно с представлениями о дьявольском шабаше. Такое сопоставление желательно и важно в силу двух причин: во-первых, шабаш обнаруживает на поверхностном уровне ряд параллелей с тантрическими образами и символами и при сопоставлении символов этих двух типов природа тантрической практики оказывается значительно понятнее; во-вторых, С. Гроф показывает, что видения сатанинского шабаша довольно распространены при переживаниях стадии БПМ III на трансперсональных сеансах, что также в режиме сопоставления шабаша с тантрой позволяет уяснить психологический смысл последней. Итак, вначале скажем несколько слов об образах шабаша в контексте психологических исследований трансперсональных психологов*.

* См.: Гроф С. За пределами мозга. С. 247-250.

Архетип шабаша, доступный в трансперсональных переживаниях, имел прецеденты в европейском средневековье, когда "ведьмы" пользовались психоактивными составами, включавшими в себя белладону, белену, дурман и мандрагору, добавляя также животные ингредиенты

тип* кожи жаб и саламандр. Эти составляющие содержат сильнодействующие психоактивные алкалоиды атропин, скополамин и гиосциамин, а кожа жабы выделяет психоделики диметилсеротонин и буфотенин.'

На сеансах С. Грофа видения типа "шабаш" были связаны с комплексом переживаний БПМ III. Сексуальный элемент шабаша представлен в садомазохистской, кровосмесительной и скотологической формах. Глава шабаша -- дьявол в виде огромного черного козла по имени Мастер Леонард. Он дефлорирует девственниц огромным чешуйчатым фаллосом, совокупляется со всеми ведьмами без разбора, принимает поцелуи в анус и побуждает участников шабаша к диким кровосмесительным оргиям, в которых участвуют матери и сыновья, отцы и дочери, братья и сестры.

Дьявольский пир на шабаше включает в себя такие вещества, вкушаемые участниками этого действия, как менструальная кровь, сперма, экскременты и разрезанные зародыши, приправленные специями. Характерным аспектом шабаша является богохульство, осмеяние и извращение христианского литургического символизма, прежде всего таинств крещения и причастия.

Все это имеет параллели и в тантрической практике. Мастер Леонард не выглядит более устрашающим, чем большинство тантрических йидамов. Что же касается инцестов или блюд, употребляемых на шабаше, то они имеют прямые аналоги в тантрических текстах. И наконец, кощунственное пародирование христианских святынь вполне соотносимо с подношением нечистот буддам в ваджраянском ритуале и осмеянием норм монашеского поведения.

Важной частью церемонии шабаша является отречение участников от Христа и всех христианских символов. В контексте переживаний БПМ III это означает отказ от перехода от БПМ IV с ее переживанием очистительной смерти-возрождения, а в религиозном контексте -- отказ от вечного спасения и непрерывное повторение их ужасных действий (в перинатальном контексте -- отказ от архетипического развертывания и заикленность в родовых муках). Здесь торжествует искушение высвободить в адской оргии все запретные внутренние импульсы и из жертвы зла самому стать злом.

В этом пункте как раз и коренится принципиальное и даже диаметрально отличное тантрического символизма от сатанинского символизма шабаша. Тантра тоже стремится к высвобождению внутренних импульсов зла, но не для порабощения ими, а для освобождения от них. Если для участника шабаша они самоценны, то для тантрического йогина они полностью обесценены. Тантрический йогин сознательно использует "дьявольские" образы подавленного подсознательного и высвобождает их не для культивации, а для освобождения от них через их осознание и трансформацию. Психологически это означает ускоренное психотерапевтическое изживание как комплексов, описанных З. Фрейдом,

так и комплексов БПМ (комплексов перинатального происхождения) и переход к высшим трансперсональным состояниям, ставшим доступными для очистившегося от скверны сознания. Здесь как бы дьявол используется для достижения божественного (ср. утверждения средневековых теологов о том, что Бог может заставить и сатану служить своим целям). И если сатанист на шабаше отрекается от Христа (спасения), то тантрический йогин совершает все формы своей практики (садханы) "для обретения состояния будды на благо всех живых существ". И именно эта установка (бодхичитта) является непременным предварительным условием занятий тантрической психотехникой -- йогой¹.

На этом мы завершаем наш обзор богатейшей буддийской психотехники и религий чистого опыта и переходим к обзору психологических оснований религий откровения (библейских религий).

* О Ваджраяне (буддийской тантре) см.: Анагарика Говинда, лама. Психология раннего буддизма: Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993; Bhattacharya B. An Introduction to Buddhist Esoterism. Bombay, 1932; Nevajratantra / Ed. by Snellgrove D L L., 1959; Snellgrove D. L. Indian Buddhism and its Tibetan Successor . L., 1987; Lal Mani Joshi. Studies in the Buddhistic Culture of India. Delhi, 1977; Wayman A Yoga of the Guhyasamajatantra. Delhi, 1977.

Часть III

ДОГМАТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ

(БИБЛЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ)

ГЛАВА 1

СПЕЦИФИКА БИБЛЕЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ ЕДИНСТВО БИБЛЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Мы закончили говорить о религиях чистого опыта, то есть религиях, в которых психологическая сущность религиозного феномена проявляется в наиболее чистом и отчетливом виде. Наше внимание было обращено на становление религий чистого опыта в исторической ретроспективе и логической последовательности формирования все более и более ярко выраженных исторических типов данного класса религиозности. Вначале мы остановились на шаманизме как первом образце собственно религиозного мировоззрения, в котором личный религиозный опыт играет ведущую роль. Затем проанализировали мистериальные культы древности, для которых характерно переживание

опыта смерти-возрождения в контексте переплетения перинатальных и собственно трансперсональных форм глубинных психических состояний. Далее, мы видели, как в религиях Востока постепенно происходит переход к доминированию самых сложных форм трансперсонального опыта. Если в даосизме еще очевиден перинатально-архетипический контекст трансперсонального переживания, то в индуизме он уже почти не просматривается, тогда как буддизм, как мы старались показать, полностью базируется на трансперсональном опыте своего основателя, к воспроизведению которого он призывал своих последователей.

Теперь мы переходим к рассмотрению иной группы религий: религий, характер которых не позволяет просто ввести их в вышеописанную схему, что требует их выделения в особый тип религиозности, нуждающийся в специальном анализе. Еще во введении мы определили их как: а) догматические религии, б) религии откровения и в) библейские религии. Прежде всего, следует разъяснить эти номинации. Начнем с последней.

Под библейскими религиями мы понимаем религии ближневосточного происхождения, прямо или косвенно восходящие в своем учении к группе доктрин, изложенных в Библии, усматривающие в последней истоки своего учения как в тексте божественного откровения. Эти религии суть иудаизм, христианство и ислам. Сколь бы ни были велики различия между этими тремя великими религиями, сколь бы ни осложнялись культурно-исторически и политически обусловленные

противоречия между ними, совершенно очевидно, что эти три религии представляют собой один и тот же тип религиозности и находятся как в типологическом, так и генетическом родстве.

Это родство вполне осознавалось и самими носителями традиций. Так, христиане рассматривают иудейскую Библию в качестве Ветхого (т. е. Старого) Завета и откровения Бога-Отца, сменившихся Новым Заветом воплощенного и вочеловечившегося Логоса -- Иисуса Христа. Мусульмане, в свою очередь, считают христиан и иудеев "людьми Книги", "людьми Писания" и отличают их от последователей других религий -- "язычников". И если в силу ряда исторических причин отношения между христианами и иудеями практически никогда не были безоблачными (хотя именно церковные ортодоксы категорически отвергли попытки гностиков полностью дискредитировать Ветхий Завет и отбросить его за пределы христианства), отношения между мусульманами и христианами или мусульманами и иудеями ухудшались лишь в определенных исторических ситуациях по политическим причинам: в первом случае таковыми были крестовые походы, реконкиста в Испании и турецкая агрессия XV--XVII вв., а во втором -- противоречия, возникшие в ходе воссоздания государства Израиль в XX в. на землях, которые арабы уже давно привыкли считать своими. В средние же века вынужденный переход в ислам был для иудеев всегда более

предпочтительным, нежели переход в христианство, ибо строгий исламский монотеизм (в отличие от христианского тринитаризма) и отсутствие доктрины боговоплощения делали ислам менее удаленным от библейских ("ветхозаветных", с точки зрения христиан) парадигм, нежели христианство.

Итак, иудаизм, христианство и ислам равным образом являются религиями Книги, Библии. Но что это за Книга? Это текст божественного откровения, в котором трансцендентный Бог, "творец Небу и Земли, видимым же всем и невидимым" (никео-цареградский Символ веры), открывает избранному народу (в иудаизме) или общине верующих безотносительно к их этническому происхождению (в христианстве и исламе) свою сущность и природу, которая не может быть познана и обнаружена человеческими усилиями. Строго на Библии (Ветхом Завете) как единственном тексте откровения базируется только иудаизм (его Тора есть не что иное, как Пятикнижие Моисеево, то есть библейские книги Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие), тогда как христианство и ислам, признавая в определенных границах ее авторитет, имеют и свои собственные "экстраветхозаветные" тексты откровения -- Новый Завет и Коран. Однако не может подвергаться сомнению факт приоритетной роли библейских парадигм и религиозных параметров, заданных именно библейским, ветхозаветным откровением во всех трех вышеназванных религиях.

Таким образом, Библия есть текст откровения. Но откровение ниспосылалось Богом людям и могло быть получено ими только благодаря экстраординарному религиозному опыту общения с Богом, каковой и приписывается традицией Моисею ("беседовавшему" с Богом на горе Хорив (Синай)), Иисусу Христу (единородному Сыну Божьему в христианстве и одному из пророков в исламе) и Мухаммаду, получившему кораническое откровение от Бога* или непосредственно, или через посредство ангела Джебраила (Гавриила).

* Нам думается, что некорректно в контексте нашей работы называть применительно к исламу Бога Аллахом. "Аллах", собственно, и значит "Бог". Это отнюдь не его личное имя.

Именно опыт этих личностей, согласно традиции (здесь нас не интересует вопрос об историчности Моисея, на который, вероятно, нет научного ответа из-за отсутствия верифицируемых, независимых от библейских данных фактов), и лег в основу принципов созданных ими религий. Именно они и являются поэтому носителями базового религиозного опыта, причем этот опыт или признается неповторимым и невозпроизводимым, или его воспроизведение всеми верующими переносится в загробный мир, в "жизнь будущего века", или же он считается воспроизводимым в определенной степени, но только особыми личностями -- каббалистами, монахами и аскетами,

подвижниками-суфиями. Во всяком случае, его воспроизведение никоим образом не предписывается в качестве нормативной религиозной практики всем верующим. При этом если в буддизме с его приоритетно психотехнической ориентацией община, верующие par excellence -- это монахи, сангха, то в библейских религиях духовенство, монашество и прочие религиозные служители -- лишь малая часть общин

верующих-мирян. И если в хинаянском буддизме миряне могут считаться буддистами весьма условно (в Махаяне эта условность несколько меньше), то в рамках библейских религий их принятие несколько не коррелирует с необходимостью обретения духовного сана и принятия монашеских обетов, а миряне составляют самый костяк религиозных общин.

Разумеется, носителями глубинного религиозного опыта в библейских религиях являются отнюдь не только их основатели. Библия сообщает о многочисленных теофаниях, имевших место до Моисея (явление трех ангелов Аврааму, сон Иакова в Вефиле-Бэтэле, борьба Иакова-Израиля с Богом и т. п.) и после Моисея (прежде всего пророки), более поздняя иудейская традиция знает религиозный опыт каббалистов и хасидских цадиков-святых, христианство породило мощную традицию аскетов-подвижников и монахов-мистиков, а ислам стал полем деятельности носителей великой традиции суфизма. И тем не менее опыт основателей религий и текст откровения, фиксирующий его, оставались единственными и неповторимыми, нормативными и парадигматическими. Ни один суфий (неортодоксальные интерпретации высказываний некоторых радикалов типа Халладжа не в счет) не претендовал на превосходение опыта Мухаммада, "печати пророков", или на выход за пределы поля коранического откровения, и ни один христианский мистик и помыслить не мог о более высоком опыте, чем опыт Иисуса Христа, богочеловека по природе. Что же касается текстов откровения, то они образовывали как бы поле развертывания ортодоксального религиозного опыта и задавали последнему не только направление и границы, но и язык описания, а также интерпретирующие опыт идеи и основоположения. Вот почему библейские религии правомерно называть религиями откровения.

Наконец, мы назвали их религиями догматическими. Это означает, что в библейских религиях опыт их основателей, выраженный в текстах откровения, опосредуется системой стройно изложенного вероучения, данного в общеобязательных для всех верующих формулировках -- догматах, разработанных позднейшими богословами (в христианстве с момента его зарождения до оформления основ догматики в никео-константинопольском символе, окончательно канонизированном на IV Вселенском соборе, прошло более 400 лет) и претендующих на адекватное и ортодоксальное (истинно правильное) выражение сущности опыта основателя религии и фиксирующего его текста откровения. В

дальнейшем последователи религии, имевшие свой индивидуальный религиозный опыт (мистики, монахи-подвижники и т. п.), претендовавшие на нахождение в пространстве ортодоксии, обязаны были выражать или описывать свой опыт в соответствии с догматической системой данной религии, в ее терминах. Подобного рода обязанность, как правило, имеет внутренний характер, обуславливаясь глубокой индивидуальной верой мистика в богодухновенность и истинность догматических определений.

Степень догматизированности трех библейских религий различна. Выше всего она в христианстве (мы имеем в виду традиционное христианство, то есть католицизм и православие) с его системой Символа веры, определений (оросов) Вселенских соборов и разработанным догматическим богословием.

В иудаизме до периода диаспоры (галута) существовали различные богословские школы, весьма по-разному трактовавшие откровение (фарисеи, саддукеи, ессеи); после рассеяния и гибели второго храма возникла необходимость в создании системы интерпретации вероисповедных и ритуальных норм применительно к новым условиям, что и привело к созданию чрезвычайно объемистого талмудического корпуса, в свою очередь нуждавшегося в комментариях авторитетных богословов; потому в иудаизме сложилось достаточно много богословских школ и толков, по-своему интерпретировавших библейские и талмудические тексты.

В исламе все различия между направлениями определялись не столько содержанием веры, сколько отношением к вопросу о власти в общине и критериям ее легитимности. Если человек признавал "пять столпов веры" (единобожие и вера в посланничество Мухаммада, пятничная молитва-намаз, пост, милостыня-закят и паломничество-хадж), то конкретное содержание его веры (как он представляет себе Бога и что думает о его сущности и т. п.) уже никого с точки зрения правоверия не интересовало. Существовало определенное количество авторитетных богословских школ (налам) и религиозно-юридических направлений (мазхаб), но в целом для установления ортодоксальности той или иной богословской концепции всегда главенствующим было мнение видных богословов (улемов) или влиятельных теологических организаций (богословских факультетов крупных университетов и т. п.). Ряд направлений ислама вообще далеко выходил за пределы общепризнанного правоверия (неимамитские направления шиизма), но это отнюдь не выводило их за пределы ислама. Суфии также имели свой специфический язык выражения и описания трансперсонального опыта и были весьма мало стеснены богословско-догматическими спекуляциями. Вообще же в исламе богословие, философия и суфизм ("мистицизм") как бы существовали в параллельных плоскостях и сами по себе. В отдельных случаях и в определенные периоды они могли все же пересекаться, что иногда

высекало искры противостояния, но потом вновь расходились на исходные позиции, молчаливо признаваемые друг другом.

И тем не менее общая тенденция к догматизации основ вероучения имела место во всех библейских религиях откровения, что способствовало вместе с их скриптуральной откровенностью некоторому сокрытию сущностного опыта, лежавшего в их основе, создавая иллюзию "базисности" для религии именно этих догматических определений и построений, а не глубинного личного религиозного опыта как такового.

Рассмотрим теперь некоторые наиболее существенные характерные черты библейских религий, частично связанные, а частично не связанные с вышеобозначенными параметрами взаимодействия религиозного опыта, текста откровения и догматики.

МОНОТЕИЗМ

Все три библейские религии представляют собой ярко выраженные монотеистические системы, причем интересным является и то, что все они базируются на почитании единого Бога, и то, что именно они в наиболее чистом виде выражают идею теизма, то есть представления о Боге как едином и единственном абсолютном и трансцендентном личностном (или сверхличностном) начале, Творце и Промыслителе всей вселенной, управляющем ею актами своей воли. Именно в библейских религиях теизм дан совершенно отчетливо и определенно. Мы уже видели, что большинство религий Востока или совсем обходятся без доктрины Бога (даосизм, буддизм, джайнизм), либо знают безличный и неопределимый Абсолют (адвайта-веданта). Даже те религиозные учения Востока, которые на первый взгляд кажутся теистическими, если в действительности и являются таковыми, то их теизм гораздо менее последователен и четок, чем теизм библейских религий. Например, индуистскому вишнуизму присущ ряд теистических черт. Однако, во-первых, он склонен вступать в компромисс с древним политеизмом (хотя бы на уровне символизма и языка описания), рассматривая иные божества в качестве гипостазированных сил, аспектов и проявлений Бога (Ишвары) и допуская, особенно на экзотерическом, народном, уровне их культа наряду с культом Единого; и во-вторых, теория творения в индуизме не носит строго теистического характера, что очень хорошо видно при сопоставлении с догматом *creatio ex nihilo* (творения из ничего) библейских религий: если Бог библейского откровения творит сущее "из ничего", то Вишну (Брахман теистической веданты) производит мир из себя самого, как бы трансформируется (паринама) частично в мир. И руководит этим миром не непостижимая Божья воля, а вполне постижимый и даже рациональный Закон кармы. Таким образом, библейские религии в своем теистическом абсолютизме стоят как бы особняком среди религий мира, являются своеобразным исключением, даже парадоксом, если угодно, и только их широчайшее

распространение по всем континентам (христианизация Европы, Америки, Австралии, значительной части Африки, распространение ислама по просторам Евразии и повсеместность исповедующей иудаизм иудейской диаспоры), а также наша собственная принадлежность к основанной на мировосприятии этих религий культурно-цивилизационной целостности создает иллюзию как бы самоочевидности их религиозной парадигмы, ставшей в трудах европейских религиоведов (особенно прошлого века) парадигмой религиозности как таковой.

Интересно, что как только русские религиозные мыслители рубежа веков (прежде всего Вл. С. Соловьев) заговорили о всеединстве, одновременной трансцендентности и имманентности Бога, они сразу же отошли от библейского паттерна и приблизились к индоевропейским концепциям Бога типа Рамануджи и Мадхвы. Не случайно и хорошо известное увлечение Вл. С. Соловьева гностицизмом как эллинистической реакцией на библейскую парадигму; русский мыслитель, штудировавший литературу о "лжеименном гносисе" в Британском музее, даже говорил, что в этих текстах больше мудрости, чем во всей новейшей европейской философии. Объясним и его интерес к каббале как своеобразному иудаистскому гностицизму.

Любопытно также, что и гностический акосмизм и имперсонализм, и всеединство русской религиозной философии с ее космизмом, но космизмом, окрашенным в гностические тона, сформировались в рамках христианства: последнее в силу чрезвычайной сложности своего генезиса, вовлекшего не только традиционные и основополагающие иудейские, но и эллинистические и эллинские формообразующие идеи, отошло дальше ближневосточного иудаизма и ислама от базовой библейско-монотеистической доктрины. Об этом ярко свидетельствует уже тринитаризм христианства: Бог есть и Единица, и Троица. Н. А. Бердяев по этому поводу говорит даже еще определеннее: христианство не монотеистическая, а тринитарная религия.

И вместе с тем монотеизм нельзя считать принципом, изначально заданным в библейской религии и библейском тексте. Труды критиков Библии полны перечислениями мест этой Книги, сохранивших следы исходного политеизма, а Дж. Фрэзер в своем знаменитом труде "Фольклор в Ветхом Завете" (рус. пер.: М., 1985) уделил особое внимание тем аспектам Библии, которые репрезентируют хорошо известные "языческие" архетипы мировосприятия. Читая некоторые фрагменты Книги Бытия, невозможно отделаться от ощущения, что Бог Авраама отнюдь не отрицает существования других богов, но запрещает Аврааму "и семени его" почитать их, поскольку именно он, а не другое божество, избрал Авраама и его потомков и взял на себя обязательство быть их покровителем. В конце концов, в пользу этой интерпретации говорит уже сама формула "Бог Авраама, Исаака и Иакова", подразумевающая, что у какого-нибудь вавилонца Бэроса или египтянина Потифара может быть другой бог.

Более того, благодаря находкам в Элефантине (рубеж Верхнего Египта и Нубии), относящимся уже к V в. н. э., мы знаем, что местная еврейская община (проживавшая в тех местах с незапамятных пор) продолжала и в первые века нашей эры помимо Вседержителя Яхве почитать и других богов и богинь переднеазиатского (но не египетского!) происхождения, что свидетельствует о древности и даже архаичности подобного подхода. Чистый же монотеизм в его классической библейской форме начинает преобладать (хотя как тенденция он существовал и раньше) со времен пророков и религиозных реформ позднеиудейских царей Езекии и Иосии, а особенно с периода, последовавшего за возвращением из вавилонского пленения и строительством второго храма. О причине этого религиозного переворота мы будем говорить ниже. Пока же обратим внимание на фигуры пророков, то есть лиц, опиравшихся в своей проповеди не на общинный, а на свой собственный внутренний религиозный опыт. Специальное исследование этого вопроса в психологической парадигме (выходящее за пределы целей и задач настоящего труда) может, вероятно, выявить связь монотеистической идеи с определенными типами трансперсонального опыта и, следовательно, его психологическое происхождение.

С идеей монотеизма тесно связаны как представление о полной трансцендентности, надмирности Бога, так и креационизм библейской традиции, то есть разработанная доктрина о творении Богом мира "из ничего", о чем мы уже упоминали выше. Бог творит все сущее для блага человека, моделирует его по человеческой мерке (не здесь ли находятся наиболее архаические истоки современного антропного принципа новейших космологии?), но и сам человек оказывается в конечном итоге результатом божественного само моделирования -- образом и подобием Бога. Именно для библейских религий характерно поэтому не только резкое противопоставление человека и животных, отсутствующее в индуизме, буддизме и даосизме (в форме "человек -- природа"), но и разработка представления о принципиальной разноприродности (ино-природности) Бога и мира как Творца и твари. В результате в христианстве даже формируются понятия "тварность" и "нетварное", закрепляющие идею иноприродности и разноплановости Бога и мира, между которыми пропасть, для преодоления которой нужна жертва Христа, ипостаси Творца, ставшей творением и не переставшей быть Творцом.

ЛИНЕЙНОСТЬ ВРЕМЕНИ И ИДЕЯ ИСТОРИИ

Стало уже общераспространенным утверждение о том, что библейская картина мира является единственной, выводящей человека из циклического времени вечного повторения в мир линейного времени, из космоса в историю. Это, в частности, центральный тезис книги М.

Элиаде "Космос и история". В ней Элиаде рассматривает архаический тип религиозности, базирующийся на постоянном воспроизведении некоего архетипа, то есть мифологического события, имевшего место во время оно и воспроизводимого в сакральных и ритуальных актах; при этом единицей времени здесь оказывается годовой цикл, воспроизводящий цикл космический. При таком мироощущении человек как бы живет "в раю архетипов", откуда он изгоняется библейской религией в "ужас истории"; правда, идея времени одного сохраняется, но переносится в будущее, в Царство Божие, которое должно некогда наступить.

В целом ход рассуждения М. Элиаде совершенно безупречен. Действительно, только в европейской культуре мы сталкиваемся с линейным видением времени и, соответственно, с историей как длящимся и неповторимым процессом реализации в человеческом мире непостижимой божественной воли в ее взаимодействии с человеческой волей (волей избранного народа в иудаизме и человечества, прежде всего крещеного, в христианстве; в более склонном к фатализму исламе воля Бога, по существу, является единственным определяющим фактором исторического процесса).

Именно эта идея линейности социального времени и приводит постепенно, уже в рамках секулярной культуры к концепции поступательного движения истории (социальное время становится временем историческим) и теории прогресса, расцветшей в XIX в. К этой эпохе историческое мировоззрение настолько созрело, что историзм постепенно превращается в методологический принцип, провозглашенный сначала Гегелем, а потом и Марксом. История начинает претендовать (эти претензии, правда, не выходили за рамки гегелевско-марксистской традиции) на роль некоей метанауки, единственной подлинной науки: знание любого предмета приравнивается к знанию истории этого предмета. Исторические коллизии XX в. и крушение идеи то ли однонаправленного, то ли спиралевидного (элемент циклической модели) прогресса постепенно полагают конец историзму как синониму единственного научного взгляда на человека, культуру и общество.

Но вернемся к религии. Исторический момент приобрел в библейских религиях совершенно уникальную роль, и не случайно, что сама иудейская Библия (Ветхий Завет христианства), то есть сам богооткровенный текст строится как история богоизбранного еврейского народа. В христианстве религиозный историзм занимает еще более важное место, ибо центральным моментом христианского учения оказывается явление абсолютного в относительном, Бога в истории (и это принципиальное отличие христианского догмата боговоплощения, уникального события явления Бога, а не его волевых актов в истории, что, конечно, совершенно иное, чем повторяющиеся и почти не привязанные к историческим реалиям нисхождения, аватары, Вишну или

Шивы). В соборе Парижской богородицы есть два любопытных витража в виде розы. Первая роза -- ветхозаветная. В центре -- богородица, и сюжеты как бы свертываются к центру -- концу ветхозаветной истории. Вторая роза -- новозаветная. В центре ее -- Иисус Христос и сюжеты разворачиваются от центра, точки начала истории новозаветной.

Таким образом, библейский историзм никаких сомнений не вызывает. И тем не менее нам представляется необходимым сделать некоторые дополнительные замечания, корректирующие изложенную выше общепринятую концепцию.

Во-первых, сама по себе библейская концепция истории отнюдь не эквивалентна постренессансному представлению о его линейности и поступательном движении истории (мыслители Возрождения ориентировались на античные образцы, а в греко-римской культуре безраздельно господствовала циклическая модель времени). Собственно, в Библии мы видим тот же космический цикл, но цикл единичный и неповторяющийся (не случайно церковь осудила Оригена за его идею повторяющихся космических циклов, справедливо усмотрев в ней разрушение библейского паттерна инвазиями эллинского мудрствования): райское состояние Адама и Евы до грехопадения -- страдания в мире "ужаса истории" после грехопадения -- восстановление райского состояния после прихода Мессии (машиаха), конца света, суда и воскресения мертвых. Кстати отметим, что некоторые фазы этого цикла (машиах, суд, воскресение) имеют относительно позднее происхождение и отсутствуют в ранних слоях Библии, о чем мы еще скажем специально. Но поскольку этот цикл мыслился уникальным и единственным, его оказалось достаточно просто развернуть в линию и создать теорию историзма, поступательного движения истории и общественного прогресса.

Сейчас мы знаем, что торжество времени исторического над временем космическим в Библии во многом связано с деятельностью пророков, тогда как древнейшие евреи жили в том же "рае архетипов", что и другие архаические народы (об этом, в частности, свидетельствуют не только библейские тексты, но и уже упоминавшиеся нами элефантинские материалы). Именно пророки, проповедуя о всемогущей божественной воле, стали впервые говорить об исторических событиях как ее эпифаниях, явлениях или обнаружениях, превратив в сферу действия воли Вседержителя не только космос, но и мир людей, переместившийся таким образом из сферы космоса с его "раем архетипов" в мучительную и неудобную историю: "Чтобы сокрушить Ассирию в земле Моей и растоптать его на горах Моих; и спадет с них ярмо его, и снимется бремя его с рамен их. Таково определение, постановление о всей земле, и вот рука, простертая на все народы. Ибо Господь Саваоф определил, и кто может отменить это? рука его простерта, -- и кто отвратит ее?" (Ис. 14:25 -- 27); "И скажи им: так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев; вот Я пошлю и возьму

Навуходоносора, царя Вавилонского, раба Моего, и поставлю престол его на этих камнях, скрытых Мною, и раскинет он над ним великолепный шатер свой; И придет и поразит землю Египетскую: кто обречен на смерть, тот предан будет смерти; и кто в плен -- пойдет в плен; и кто -- под меч -- под меч" (Иер. 43:10 -- 11). Приведенные фрагменты достаточно красноречиво говорят о понимании пророками исторических событий как явленных во времени актах господней воли. Но здесь мы должны обратить внимание читателя на еще одну коррективу устоявшегося воззрения на происхождение библейского историзма и тесно связанных с ним базовых концепций, маркирующих основные фазы исторического процесса: грехопадение, приход Мессии, последний суд, воскресение мертвых и восстановление райского состояния.

Дело в том, что перечисленные базовые для всех библейских религий доктрины (только концепция Мессии, которая хотя и присутствует в исламе -- учение о махди, но второстепенна для него, является некоторым исключением) получили широкое распространение в библейском иудаизме и приобрели статус фундаментальных положений откровения только после вавилонского пленения, в период второго храма (то есть не ранее середины I тыс. до н. э.). Но именно в это время (и даже ранее, находясь в Вавилоне) древние евреи знакомятся с некоторыми другими, неизвестными им до того религиозными учениями. Так нельзя ли в них обнаружить корни того историзма, который обычно считается сугубо библейским и неведом иным религиям и культурам (еще раз заметим, что никакого историзма в ранних пластах Библии нет). Думается, что можно. Не исключено, что на роль одного из важнейших источников идеи исторического времени может не без оснований претендовать зороастризм (маздеизм), религия древних иранских народов. Зороастризм (религия названа так по греческому чтению имени ее основателя -- Зороастр, правильное -- Заратуштра; ее другое название -- маздеизм восходит к имени ее верховного божества -- Мазда или Ахура-Мазда, позднее -- Ормазд или Ормузд) -- учение очень древнее, основы его были заложены еще во II тыс. до н. э., когда арийские предки ираноязычных народов (ближайшие родственники индоариев ведической эпохи) еще жили в районе Урала, Западной Сибири и Северного Казахстана. Греческая же датировка жизни Заратуштры VII или VI в. до н. э. является ошибочной. Видимо, зороастризм -- древнейшая из религий откровения, которой свойственны все основные выделенные ранее сущностные особенности этого типа религий. В ее основе лежит индивидуальный религиозный опыт Заратуштры, считавшего, что он в своих экстатических состояниях получает откровение от высшего Бога, сотворившего мир, и благих божеств-язата. Это откровение было зафиксировано Заратуштрой в Гатах и других текстах (передававшихся длительное время, подобно Ведам, изустно) Авесты, священного писания маздеизма. Маздеизм не предполагает возможности воспроизведения религиозного опыта своего основателя, перенося центр

тяжести на этику, строгое соблюдение предписанного ритуала и поддержание ритуальной чистоты, что практически сводило на нет психотехнический элемент. Что же касается доктрины учения Заратуштры, то она оказалась исключительно важна для формирования того типа религиозности, который сложился в Передней Азии к началу нашей эры и который в значительной степени и сейчас господствует там, а также в странах Европы и Америки, представленный тремя ныне здравствующими библейскими религиями.

Зороастризм -- религия дуалистическая. Она признает два первоначала -- абсолютно благого Ахура-Мазду (Ормазда) и абсолютно злого Ангра-Маинйу (Ахрриман, Ариман). Ахура-Мазда сотворил мир, и поэтому он -- благо. Но Ангра-Маинйу вторгся в мир и извратил первоначальный замысел творца, испортив мир. Однако когда-нибудь в будущем Ахура-Мазда пошлет на землю Спасителя, Мессию, который восстановит мир в первоначальной чистоте. История мира завершится последним судом и воскресением мертвых.

Позволим себе обширную цитату из книги английского исследователя зороастризма М. Бойс: "Следовательно, Зороастр стал первым, кто учил о суде над каждым человеком, о рае и аде, о грядущем воскресении тел, о всеобщем Последнем Суде и о вечной жизни воссоединившихся души и тела. Эти представления стали впоследствии известны религиям человечества, они были заимствованы иудаизмом, христианством и исламом. Однако только в самом зороастризме они имеют между собой полную логическую связь, потому что Зороастр настаивал и на исконной благодати материального мироздания и соответственно плотного тела, и на непоколебимой беспристрастности божественной справедливости. По Зороастру, спасение каждого человека зависит от совокупности его мыслей, слов и дел (триада, хорошо известная и религиям Индии. -- Е. Т.), в которые вмешиваться и изменять, из сострадания или же по своей прихоти, не может ни одно божество. В таком учении вера в День Суда полностью получает свой ужасающий смысл, ведь каждый человек должен держать ответ за судьбу собственной души и разделять общую для всех ответственность за судьбы мира. Проповедь Зороастра была и благородной, и требующей усилий от каждого человека, она призывала тех, кто принимал ее, к решимости и отваге"*.

* Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб., 1994. С. 40.

Отметим, что именно зороастризм (а не библейский иудаизм) впервые совершил выход из космоса в историю и "выпрямил" космический циклизм в линию исторического времени (от сотворения мира до воскресения и последнего суда), а точнее, как и ветхозаветная традиция, заменил множественность повторяющихся циклов

одним-единственным циклом.

В зороастризме существовала также ересь (временами занимавшая господствующее положение), называемая зурванизмом. Согласно этой ереси, отцом и Ахура-Мазды, и Ангра-Маинью является единое первоначало -- Зурван (Время), однако она не меняла принципиальной зороастрийской историософской схемы.

Ко времени вавилонского пленения иудеев зороастризм был широко распространен по всему Ирану, Центральной Азии и Месопотамии, а при Кире (освободившем евреев из вавилонского пленения) он стал государственной религией Ахеменидской Персии. Между прочим, некоторые места из Исаяи являются верными свидетельствами заимствования из зороастризма, ибо иудейский пророк воспеваает бога Яхве практически словами зороастрийских гимнов*: "Я Господь, Который сотворил все..." "Я создал землю и сотворил на ней человека... Кропите, небеса, свыше, и облака да проливают правду... Я, Господь, творю это" (Ис. 44:24; 45:12, 8).

* Там же. С. 68, 92-93.

Именно после вавилонского пленения в библейской традиции не только окончательно закрепляется исторический взгляд на мир, но и усиливаются явно стимулированные зороастризмом элементы дуализма, выразившиеся в формировании образа сатаны, дьявола. Конечно, ни в одной из библейских религий сатана (по крайней мере теоретически, доктринально) не превратился в злого антибога, подобного зороастрийскому Ангра-Маинью, оставаясь в роли могучего, но сотворенного Богом падшего ангела. И тем не менее, если ранний слой Библии почти ничего не говорит о дьяволе (еще в повествовании об Иове его образ достаточно тускл) и даже грехопадение не рассматривается здесь как его дело (змей Книги Бытия просто умнейшее из созданий, проживавших в раю), то поздняя традиция (а вслед за ней и христианство) начала отождествлять проклятого Богом за его коварство эдемского змея с сатаной, духом зла и врагом рода человеческого. В это же время в иудаизме начинается расцвет и мессианских чаяний, также порожденных духом зороастризма: вера в Спасителя (Саошьянта) является важной особенностью доктрины маздеизма. Попутно отметим, что в зороастризме возникло верование в то, что мать Саошьянта будет непорочной девственницей, зачавшей от чудесно сохранившегося в озере, в котором она будет купаться, семени Заратуштры. Возможно, что именно отсюда берет свое начало христианский мотив непорочного зачатия, неизвестный другим религиям древности (чудесные зачатия эллинских или эллинистических божеств не имеют к нему никакого отношения, так как подчеркивают именно божественность зачатия, а не его непорочность: о богородице говорится, что она "без нетления Бога-Слова родшая", но разве

что-нибудь подобное говорилось о Данае или Алкмене, кстати замужней даме?). Тем не менее влияние зороастризма на библейский иудаизм отнюдь не отменяет своеобразия последнего, причем влияние зороастризма во многом стало возможным именно благодаря развитию религии древних евреев в том же направлении (недаром мы уже отмечали выше "историзм" пророков). Предоставим снова слово М. Бойс: "Почитание одного верховного Бога, вера в приход Мессии или Спасителя, вместе со следованием определенному образу жизни,

соединявшему возвышенные моральные устремления со строгими нормами поведения (включая законы очищения), -- во всем этом иудаизм и зороастризм сходились. Схождения, усиленные, по-видимому, еще и уважением подчиненного народа к своим великим покровителям (т. е. персам. -- Е. Т.), позволили зороастрийскому учению оказать воздействие на иудаизм. Степень воздействия засвидетельствована лучше всего источниками парфянского времени, когда и христианство, и гностические секты, и северный буддизм (культ Амитабхи, некоторые мессианские мотивы в культе грядущего будды Майтреи. -- Е. Т.) в равной мере* несут на себе следы того глубокого влияния, которое возымели учения Зороастра во всех областях империи Ахеменидов"*2.

* Думается, что о влиянии "в равной мере" не может быть и речи, и влияние зороастризма на буддизм было весьма ограниченным.

*2 См.: Бойс М. Указ. соч. С. 104. Отметим, тем не менее, что ряд ученых считают, что М. Бойс сильно преувеличила степень влияния зороастризма на библейский иудаизм и неоправданно удревнила датировку жизни Заратуштры. С другой стороны, современные библеисты находят истоки веры в бессмертие и воскресение как в самом библейском тексте, так и в верованиях родственных древним евреям народов Ханаана (жители Угарита и др.) (информация И. Р. Тантлевского).

ОТКРОВЕНИЕ и ПСИХОТЕХНИКА В ДОГМАТИЧЕСКИХ РЕЛИГИЯХ

Из рассмотренных выше основных характеристик религий откровения (догматических религий) следует ряд специфических особенностей в их отношении к психотехническому опыту.

Во-первых, психотехнический опыт в этих религиях приобретает характер опыта мистического, и далее, говоря об этих религиях, мы будем оперировать понятиями "мистика", "мистический" в том смысле и в тех рамках, о которых специально говорилось во введении. Действительно, в отличие от буддизма и других религий чистого опыта, обладание трансперсональным опытом отнюдь не является в догматических религиях обязательным и неременным условием спасения,

то есть не составляет религиозной прагматики учения. Спасение в них носит всеобщий характер, критерием же его обретения служит праведность в широком смысле слова. Таким образом, сотериология и психотехнический опыт (или, иными словами, спасение и святость) оказываются в них разведены. Это, вероятно, способствовало широкой популярности религий данного типа, поскольку спасение в них гарантируется всем праведным (концепция божественной благодати и всеблагости, равно как и католическое учение о чистилище, позволяет очень широко раздвигать рамки праведности), а не только святым и подвижникам. Впрочем, иначе и не может быть в религиях, которые, как правило (за исключением каббалы в иудаизме, исмаилизма в исламе и некоторых гностических форм христианства), отвергают и учение о перерождениях, и концепцию космических циклов (о последних учил Ориген, но V Вселенский собор обвинил его посмертно в ереси). Более того, сама святость (прямо называемая католиками "сверхдостаточной" для спасения) не обязательно является результатом глубинной трансформации сознания, а может быть следствием предельной ("сверхдостаточной") формы праведности и нравственного совершенства. Таким образом, сам трансперсональный опыт, осмыслявшийся как непосредственное единение (*unio mystica*) души и Бога, приобрел черты чего-то эзотерического, доступного для немногих избранных, таинственного, то есть собственно мистического. Кроме того, догматические религии, как правило, отрицательно относились к идее воспроизведения религиозного опыта своего основателя, что часто признавалось по догматическим причинам невозможным: Иисус Христос -- едиnorodный Сын Божий по природе и его опыт невозпроизводим даже для "обоженного" святого, становящегося "причастником божественного естества" по благодати; пророк Мухаммад -- избранник и посланник Бога, причем -- "печать пророков"; Моисей также харизматическая личность и избранник. Эта невозпроизводимость, правда, несколько смягчается католической идеей *imitatio Christi*, "подражание Христу" (Фома Кемпийский, XV в.).

Далее, догматические религии обычно включают в свою структуру оппозицию "рациональное богословие -- мистический опыт", где "мистическое" противопоставляется "рациональному" как сверхразумное или даже (реже) противоразумное. Подобное неизвестное Индии и Дальнему Востоку противоречие особенно четко представлено в христианстве через тертуллиановскую (II в.) метафору Афин и Иерусалима, где Иерусалим, однако, не столько мистика, сколько непостижимые разумом истины откровения. В исламе до XI в. (синтез ал-Газали) существовало достаточно отчетливо выраженное противостояние теологии (калам) и мистики (суфизм). Позднее, правда, между этими двумя формами мусульманской духовной жизни была достигнута гармония, по крайней мере теоретически.

Во-вторых, сама "догматичность" откровения диктовала

определенное подозрительное отношение к мистическому опыту и церковный догмат (это прежде всего относится к христианству) всегда был критерием ценности и ортодоксальности опыта. В результате появилось представление о ложном или еретическом опыте, то есть трансперсональных переживаниях, противоречивших своим содержанием тому или иному догмату или системе догматов.

Отсюда исключительная важность проблемы "опыт -- язык описания" в религиях откровения. Обычно мистики были людьми искренне верующими, то есть внутренне готовыми выразить свои трансперсональные переживания в терминах и догматических формулировках своей религии. Иногда (особенно на Западе в ренессансный и постренессансный период, то есть в эпоху разложения традиционной системы христианских ценностей) мистик шел на сознательный компромисс, описывая свои переживания в ортодоксальном духе для ограждения себя от преследований инквизиции или влекущих "оргвыводы" обвинений в ереси. Тем не менее церковь всегда зорко следила за проповедями мистиков, подозрительно относясь к самой идее личностного и внецерковного непосредственного общения или единения с Богом.

И наконец, ряд мистиков сознательно искали максимально точный и адекватный (в тех пределах, в которых это только возможно) язык описания для своих переживаний без оглядки на согласованность этого языка с ортодоксией. Таких мистиков, как правило, зачисляли в еретики, и их сочинения подвергали преследованиям и уничтожению (характерен пример Мейстера Экхарта).

В протестантизме, с одной стороны не знавшем системы мистического праксиса, а с другой -- более либеральном в догматических вопросах, свобода выбора языка описания была значительно большей. Здесь очень показателен пример Якоба Бёме, который интересен и в более общем плане рассмотрения вопроса об обусловленности того или иного языка описания опыта (но не самого опыта!) культурным и образовательным уровнем его носителя. Якоб Бёме был великим мистиком и мыслителем, но его образование было явно недостаточным для удовлетворительного вербального выражения его опыта и его мыслей (по профессии Бёме был сапожником). Поэтому в ход идет все: примеры из обыденной жизни и Писания, темная терминология Парацельсовой оккультной натурфилософии и иатрохимии, обрывочные элементы лютеранской теологии и т. п. В результате читать Бёме гораздо труднее, чем философа, профессионально пользующегося отработанной терминологией или владеющего способом порождать терминированные неологизмы*.

* См : Бёме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. СПб., 1994.

Сказанное выше справедливо прежде всего относительно

христианства, причем по преимуществу западного с его чрезвычайно развитой традицией рационального богословствования. В иудаизме мистики-каббалисты претендуют на знание внутреннего эзотерического смысла Торы, приспособив, таким образом, не свой опыт к языку богооткровенного текста, а этот текст к своему опыту. Суфии же вообще разработали свой собственный весьма специфический язык религиозных образов, символов и метафор (иногда с суггестивной функцией, наподобие дзэнских коанов) для выражения, описания и трансляции своего психотехнического опыта.

Связано ли это обстоятельство с более высоким уровнем догматизации христианства по сравнению с исламом и иудаизмом? Думается, что да, хотя и не только, ибо сама догматизированность христианства является производным от его высокой степени институционализации, церковности. Именно церковь была гарантом истинности догматов и их источником (и здесь не важно, репрезентируется ли этот институт одной непогрешимой в вопросах веры *ex cathedra* личностью римского первосвященника или Вселенским собором). Потому максимум институционализации -- минимум живого религиозного опыта. Церковь (особенно католическая), утверждая, что лишь благодаря ее посредничеству возможно общение верующих с Богом, была вынуждена постоянно ревниво следить за мистиками, сомневающимися в необходимости подобного посредничества. В этом еще одна особенность религий откровения -- их достаточно высокая степень институционализации и социализованности. Хотя буддизм провозгласил одной из своих Трех Драгоценностей (наряду с Буддой и Дхармой) монашескую общину (Сангху), последняя мыслилась сообществом людей или уже в индивидуальном духовном делании реализовавших доктринальную цель буддизма -- нирвану, или же занимающихся опять-таки индивидуальной психотехнической практикой для достижения этой цели. Хотя Махаяна возвестила идеал -- спасение всех живых существ, само это спасение все же мыслилось как поочередный выход живых существ из круговорота сансары благодаря собственной практике, помощи бодхисаттв и спасительной силе будд. Религии откровения с их установкой на всеобщее спасение (праведников), по существу, провозгласили принцип коллективного спасения (избранного народа или интерэтнической общины верующих). Эта установка никак не поощряла индивидуальную психотехническую практику, отнюдь не обязательную для обретения спасения. Эта же установка обесценивала и стремление верующих к индивидуальному спасению при жизни: ведь в конце концов все решится для всех в конце времен, на грядущем суде для всего рода человеческого сообщества. Верующему оставалось только стремиться к праведности и надеяться на божественное милосердие.

Особую роль приобретала работа духовенства с большими группами (общинами) верующих, что сразу же превращало иерархии духовенства прежде всего в социально-политический институт с

властными интенциями. Моисей выводил из Египта народ, и с народом Бог Авраама, Исаака и Иакова заключал свой Завет. Хотя Иисус и учил, что Царствие Божие не от мира сего, что оно внутри нас и т. д. и т. п., позднее именно в рамках христианства был создан наиболее мощный институт иерархий духовенства -- церковь, что обусловило максимальную унифицированность христианской догматики и степень ее разработанности. Принятие же догмата Троицы закрепило церковный авторитаризм: единосущие и равенство ипостасей гарантировало равноценность церковных постановлений -- оросов Вселенских соборов (вдохновляемых, по церковному учению, Святым Духом) с учением Нового Завета (Бог-Сын) и откровением Ветхого Завета (Бог-Отец)*.

* Павлов С. Н. Возникновение епископальной церкви и формирование догмата о Троице // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1985. С. 104 -- 124.

В исламе пророк Мухаммад сразу же сделал объектом своей проповеди не столько каждого отдельного человека, сколько общину верующих (мусульман) и позднее центральным вопросом, обуславливавшим все расколы, было отнюдь не содержание веры, а легитимность преемственности светско-духовной власти халифа -- преемника и наместника пророка, главы общины, ставшей государством. Вместе с тем степень институционализации (и следовательно, догматизации) ислама была, как уже говорилось выше, значительно меньше, чем в христианстве.

Таким образом, догматические религии, базировавшиеся на индивидуальном религиозном опыте их основателей, отнюдь не были склонны ставить во главу угла его воспроизведение каждым верующим в отдельности; это справедливо и относительно взгляда этих религий на психотехническую практику как таковую: если она и похвальна для пустынников и отшельников, то для большинства верующих она безусловно является избыточной и излишней. Отсюда и особое внимание, уделяемое догматическими религиями не индивидуальным, а групповым формам духовной практики: совместная молитва в синагоге, пятничный намаз в мечети и особенно пышные литургические действия православия и католицизма. Несколько иную нагрузку имела первоначально введенная Иоанном Кронштадтским практика общей исповеди, направленной на массовую (но опять же именно массовую!) экзальтацию верующих. Даже мистические секты (хлысты, скопцы), отторгавшие внешнюю обрядность и призывавшие к замене ее экстатическим опытом, видели путь получения этого опыта не через индивидуальное психотехническое совершенствование, а через групповые динамические психотехнические ритуалы -- радения. Впрочем, эффект работы в группе хорошо известен практикующим психотерапевтам и психоаналитикам.

Мы рассмотрели основные характеристики религий откровения в

их отношении с глубинным трансперсональным опытом и психотехнической практикой, вслед за чем и перейдем к описанию роли и места психотехники в конкретных конфессиях, и теперь обратим внимание на характер психотехнического трансперсонального опыта в старейшей (если не считать зороастризм, в котором психотехника практически отсутствовала, а функции употребления эфедрового напитка хаомы-хомы, видимо восполнявшего это отсутствие, остаются не совсем ясны; тем не менее и эта религия, конечно, базировалась на глубинном религиозном опыте своего основателя Заратуштры) из религий откровения, а именно -- иудаизме. В первую очередь мы имеем в виду каббалистический эзотеризм. Выше мы уже говорили о трансперсональном опыте, лежавшем в основе иудейской традиции. К видениям патриархов типа лестницы Иакова не следует относиться как к простым фантазиям позднейших авторов и редакторов священного текста. Вероятно, у примитивного человека (этот термин мы употребляем отнюдь не в pejorative смысле) более тонкий слой сознательного уровня психики легче поддавался бомбардировке со стороны сферы бессознательного и его образы и архетипы легче прорывались в область осознанной психической жизни, но их осмысление отличалось от осмысления представителей более утонченных культур. Таким образом, даже наиболее архаические пласты Библии могут быть интерпретированы в парадигме психологического подхода в религиоведении.

Особо следует сказать о пророческой традиции, имевшей типологическую близость с шаманскими формами религиозности других народов. Главное отличие библейского пророчества от шаманизма состоит в том, что устами пророка вещает не один из множества духов, а всемогущий и всеведущий Бог (с точки зрения христианской ортодоксии "во пророках" "глаголал" Святой Дух -- ипостась триединого Бога); при этом Бог говорит не о пути решения тех ли иных бытовых проблем (а если и о них, то уже на уровне межгосударственных отношений и политических вопросов), а дает предписания общезначимого морально-этического характера.

У семитических племен (особенно в преисламской Аравии) издревле существовали паханы, то есть шаманы, общавшиеся в трансе с божествами и духами. К кахинам часто обращались и племена, и отдельные лица с вопросами относительно будущего и целесообразности тех или иных поступков. В трансе кахины произносили некое бормотание или тексты рифмованной прозы (садж), которые зачастую нуждались в толковании самого кахина. Произнесение кахинами саджа сближало их с поэтами, которые тоже воспринимались своего рода прорицателями, вещавшими под вдохновением духа. Позднее Мухаммад категорически отрицал свою связь с кахинами: он не одержимый духами или джиннами, а посланник Всевышнего. Несмотря на это, мы должны констатировать безусловную генетическую связь, существовавшую между шаманизмом и пророческой традицией семитских народов (не только Мухаммада, но

и ветхозаветных пророков, характерным признаком которых было получение божественного откровения в состоянии транса). Порой библейские пророки (Иеремия, Осия и другие) использовали свой пророческий авторитет в политических целях, склоняя еврейские государства к союзу то с Египтом, то с Ассирией. Так же порой поступал и Мухаммад, в целях достижения политического компромисса с мекканцами произносивший новые откровенные стихи (аяты), но потом все же отменявший их как "сатанинские стихи" (или строфы), внушенные дьяволом и по ошибке принятые им за кораническое откровение. Но это обстоятельство "профетического политиканства" ни в малой степени не умаляет подлинности профетического опыта и профетического транса в других случаях.

Со временем профетизм в иудейской традиции угас, вначале смешавшись с мессианскими движениями (вероятно, христианское предание, считающее Иоанна Крестителя последним из пророков, недалеко от истины), а потом, в талмудический период, и вообще сошел на нет, в какой-то степени оживившись, быть может, в хасидской традиции Нового времени. В целом же профетическая традиция оказалась в иудаизме полностью подчиненной традиции скриптурально-экзегетической и ритуальной, что нашло яркое выражение в талмудическом комментаторстве.

И тем не менее иудаизм отнюдь не остался лишенным своего эзотеризма, связанного с установкой на личный трансперсональный опыт. Этот эзотеризм получил название каббалы, своеобразного иудейского гностицизма.

Современная наука обычно связывает возникновение каббалистической традиции с эпохой средневековья (XII -- XIII вв.), когда испанские евреи написали основные каббалистические тексты ("Зогар", "Сефер га-Багир"). Самый знаменитый из этих текстов -- "Зогар", приписываемый обычно Моисею Леонскому (XIII в.). Однако сама иудейская традиция относит создание каббалистических текстов ко временам гораздо более древним. Это косвенно подтверждается потрясающим сходством между каббалой и христианским гностицизмом II--III вв., сходством, которое может быть объяснено: 1) влиянием гностицизма на формирование каббалы, 2) обратным влиянием, 3) общим трансперсональным опытом, лежащим в основе двух учений, 4) своеобразной культурной конвергенцией, когда в сходных социокультурных условиях два разнородных феномена приобретают сходные характеристики. Первое предположение представляется совершенно невероятным, поскольку воинствующий антисемитизм (или антииудейство) большинства гностиков, далеко превосходивших в филиппиках против еврейства епископальную церковь (все-таки безусловно признававшую авторитет Ветхого Завета) и даже объявлявших бога Яхве (Бога Авраама, Исаака, Иакова и Моисея) злым демиургом, а не Абсолютом (Отцом Нерожденным), делал невозможными какие-либо

заимствования со стороны иудеев. Второе предположение тоже маловероятно как в силу эзотеризма и каббалы, и гностицизма, ревниво охранявших свои доктрины от непосвященных, так и по причине, указанной выше (хотя допущение данного варианта уже признавало бы древность каббалы). Третья версия в свете нашей методологии представляется вполне вероятной, однако она, увы, не верифицируема научными методами. И наконец, четвертый вариант кажется наиболее возможным, однако и он предполагает датировку становления каббалистической традиции периодом позднего эллинизма (II -- III вв.). Это косвенно подтверждается и тем, что во II -- III вв. формируется и герметический корпус эзотерики эллинистического Египта, типологически схожий и с каббалой, и с гностицизмом, хотя и менее усложненный. На это же время указывает и каббалистическая традиция, относящая к эллинистическому периоду деятельность каббалиста раби Шимон бар Йохая (II в. н. э.), которому традиция приписывает "Зогар". Во II -- IV вв. н. э., видимо, была создана "Сефер Йецира" ("Книга Созидания"), приписываемая традицией самому Аврааму.

Сами каббалисты рассматривают свое учение как подлинную сущность иудаизма и истинное содержание Торы, библейского откровения; поэтому каббала столь же древнее учение, сколь и Тора. Строго говоря, было бы догматическим гиперкритицизмом отвергать подобную возможность. Мы уже привыкаем к тому, что часто традиционные датировки оказываются в конечном итоге древнее тех, которые с "научной" точки зрения XIX в. казались более реалистическими (как, например, в случае с Заратуштрой, которого пришлось "удревнить" почти на тысячелетие по сравнению с принятой ранее датировкой его жизни VI в. до н. э.). Мы знаем, что часто священные тексты очень долго передаются изустно и фиксируются письменно весьма поздно (зороастрийская Авеста только в конце Сасанидского периода -- VI в. н. э., а Веды еще позднее -- XIII в.). Нечто подобное вероятно и в случае с каббалистической традицией, которая вполне может восходить к началу периода второго храма (после VI в. до н. э.). Кстати, сами каббалисты утверждают, что именно в период второго храма (до его уничтожения Веспасианом и Титом в начале второй половины I в. н. э.) и до начала галута (диаспоры, рассеяния, изгнания) каббалистическое учение проповедовалось и изучалось совершенно открыто и повсеместно (разумеется, в иудейской среде). Тот факт, что мы не имеем источников, подтверждающих эту точку зрения, еще не означает, что она неверна, поскольку в бурные I -- II в. н. э. (иудейская война и разрушение храма, восстание Бар-Кохбы и разрушение Иерусалима, замененного римской Элиа Капитолиной) тексты вполне могли погибнуть. Но их могло и не быть в принципе из-за изустной передачи традиции. Тем не менее некоторые косвенные подтверждения наличия на рубеже нашей эры

"прокаббалистической" тенденции в иудаизме у нас есть. Так, сложнейшая ангелология и некоторые другие особенности иудейского апокрифа "Книги Еноха" и своеобразный культ Мельхиседека свидетельствуют о наличии определенного еврейского гностицизма в это время. Элементы предшествовавшей каббале мистики Меркавы (Божественной Колесницы видения пророка Иезекииля) также присутствуют в текстах этой эпохи -- рукописях Мертвого моря.

Отметим еще, что, насколько нам известно, каббала никогда не рассматривалась иудейскими ортодоксами в качестве ереси (наподобие христианского гностицизма), а, напротив, считалась эзотерическим учением, выражающим сокровенную сущность откровения Моисея.

Система каббалы чрезвычайно сложна, и поэтому нет никакой возможности изложить ее здесь более или менее подробно. Поэтому мы ограничимся рассмотрением проблемы типологической общности каббалы и восточных учений, что принципиально важно для решения вопроса о статусе трансперсонального опыта в рамках религий откровения.

ГЛАВА 2

КАББАЛА И ВОСТОК

О ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ И ГРАНИЦАХ ИССЛЕДОВАНИЯ

Тема "Каббала и Восток" чрезвычайно обширна и заслуживает особого монографического исследования. Мы предпримем только предварительную попытку разработки основных подходов к обозначенной проблеме. Из-за отсутствия каких-либо достоверных данных, мы здесь полностью отказываемся от рассмотрения вопроса о возможных взаимовлияниях, принципиально ограничившись областью компаративистики и типологических параллелей.

Прежде чем перейти к анализу конкретного материала, представляется необходимым сделать несколько предварительных замечаний.

Во-первых, следует уточнить смысл понятия "Восток" в контексте настоящего исследования. Вполне очевидно, что в обыденном словоупотреблении под Востоком понимается, как правило, нехристианские цивилизации Азии и Северной Африки. Между тем единство этого Востока абсолютно мнимо. Если Запад являет собой безусловное цивилизационное и культурно-историческое единство, основывающееся на культурном наследии античности и иудео-христианской традиции, то единый Восток предстает просто фикцией. Это скорее "не-Запад", нежели нечто доступное формулировке в положительных определениях. По существу, на Востоке мы

сталкиваемся с тремя автохтонными и цивилизационно самостоятельными историко-культурными образованиями. Это арабо-мусульманский мир, индо-буддийский мир и китайско-даль-невосточный мир.

Арабо-мусульманская культура и генетически, и географически, и исторически тесно связана с западной или средиземноморской общностью. В ее формировании принимали участие те же компоненты, которые присутствовали и в формировании западной цивилизации, -- библейская традиция и античное наследие. Индо-буддийская и китайско-дальневосточная цивилизации развивались практически автономно, инокультурные влияния не играли определяющей роли в их формировании: ни проникновение античной традиции, ни, позднее, ислама в Индию или буддизма в Китай не изменили базовых формообразующих принципов этих цивилизаций.

Сразу же оговоримся, что здесь мы совершенно не коснемся арабо-мусульманского Востока, и вот почему. Евреи, носители каббалистической традиции, в течение столетий жили в мусульманской среде, как на Ближнем Востоке, так и в средневековой Испании, где как раз и протекал процесс формирования каббалы. Мусульманским аналогом каббалы является суфизм, обнаруживающий ряд идей и форм религиозной практики, чрезвычайно сходных с каббалистическими. Однако это сходство во многом может быть объяснено не типологически, а генетической близостью (библейская скриптуральная традиция, родственность языков и т. п.) и различными взаимовлияниями, изучение которых входит в сферу компетенции специалистов-гебраистов, семитологов и исламоведов. Мы же в данном исследовании ограничимся исключительно областью сопоставления каббалистической традиции с теми учениями, которые развивались заведомо вне сферы влияния средиземноморской культуры и религиозности библейского или "авраамического" типа. Короче говоря, мы будем сопоставлять каббалу в рамках сравнительного религиоведения с религиозно-философскими традициями Индии и Китая, сформировавшимися в русле индуизма (брахманизма), буддизма и даосизма, позволяя себе отдельные экскурсы и в другие учения (например, конфуцианство).

Во-вторых, хотелось бы подчеркнуть, что ряд аспектов каббалы обнаруживают сходство с упомянутыми восточными учениями, видимое, как говорится, и невооруженным глазом. Например, к таким аналогиям можно отнести учение о перерождениях (гилгулим, ед. ч. -- гилгул) в каббале и доктрину сансары в индийских учениях (интересно, что слова "гилгулим" и "сансара" означают примерно одно и то же -- круговращение, круговорот). Другим аналогичным аспектом является апофатика (отрицательная теология), характерная почти для всех учений мистической ориентации и являющаяся своего рода религиозно-мистической универсалией: Подобного рода лежащие на поверхности параллели мы также оставим почти без внимания.

В-третьих, охарактеризуем, хотя бы вкратце, основания для

проведения сопоставления тех или иных учений с каббалой и для построения тех или иных типологических моделей. Мы имеем две основные парадигмы, которые можно условно назвать историко-культурной (или социокультурной) и психологической. Вопрос об их соотношении в связи с проблемой о характере связи между религиозно-мистическим переживанием и его описанием (или выражением) был достаточно глубоко рассмотрен Г. Шолемом*.

* Scholem G. Religious authority and Mysticism // Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. N. Y., 1965. P. 15-21.

В упрощенном виде применительно к нашей тематике его можно сформулировать следующим образом: что лежит в основе общности тех или иных религиозно-мистических учений -- единство (тождественность) опыта-переживания или сходство историко-культурной ситуации и социального контекста функционирования религиозных традиций? Ограничимся подтверждением принятого нами тезиса, согласно которому в основе общности учений с мистической (или психотехнической) направленностью лежит единство некоего переживания или психологического состояния, тогда как конкретная культурно-историческая ситуация скорее обуславливает различия в языке описания этого переживания или проявляется в характере его социально-институционального выражения. Некоторые черты, общие для большинства мистических традиций (например, эзотеризм передачи учения непосредственно от учителя к ученику), объясняются характером этих учений как именно мистических. Успехи трансперсональной психологии однозначно свидетельствуют о наличии в человеческой психике глубинных пластов или уровней, проникновение в которые приводит к переживанию состояний, аналогичных мистическим (трансперсональный опыт). Поэтому можно еще раз повторить, что за видимым "многообразием религиозного опыта" (У. Джеймс) лежит его сущностное единообразие, выражающееся в многообразии исторических форм его описания и выражения.

И теперь несколько слов относительно самого термина "каббала". Он означает "традиция", "предание", "передача и получение учения", от глагола "киббел" -- "получать", "принимать". Хотелось бы отметить, что терминология такого рода хорошо известна и другим мистическим традициям, считающим необходимым подчеркнуть эзотерический и интимный (только непосредственно от учителя к

ученику) характер передачи доктрины, и особенно форм и методов мистической практики. Иногда подобные термины используются и в качестве самоназваний тех или иных школ и направлений. Самый яркий пример -- индо-тибетская тантрическая школа кагью-па (в монголизированном чтении -- каджуд-па). Слово "кагью" имеет то же

значение, что и "каббала", а школа своим названием подчеркивает как непрерывность передачи своего учения от индийских махасиддхов ("великих совершенных") Тилопы и Наропы, так и ее эзотерически личностный характер (каждая из субтрадиций кагью-па имеет свои списки преемственности линии передачи, заучиваемые наизусть адептами). Интересно отметить, что корень "гью" ("джуд"), входящий в название школы, соответствует санскритскому "тантра", в свою очередь означая нить, на которую нечто (бусы, четки) нанизано, что также связано с идеей сохранения линии преемственности.

Другим примером может служить дальневосточная буддийская школа чань (дзэн). Одним из главных ее принципов является вневербальная ("от сердца к сердцу") передача истинного просветления (бодхи) от самого Будды до современных носителей традиции; при этом только легитимность линии передачи гарантирует подлинность опыта просветления адепта. Поэтому в чань придавалось огромное значение составлению списков передачи Учения (Дхармы) -- так называемой передачи Светильника (чуань дэн), -- которые имелись в каждом субнаправлении этой школы. Из чань эта идея истинной трансляции сакральных ценностей заимствуется неоконфуцианцами (с XI в.), где получает название "линия Великого Пути" (дао тун). Думается, что подобного рода совпадения обусловлены самим характером мистической традиции и требованием соблюдения эзотеричности и подлинности (от истинно просветленного к его ученику и далее) передачи учения от поколения к поколению.

ТЕОЛОГИЯ

Отрицательная теология, с которой начинается каббалистическая теория творения, также является весьма характерной для мистических учений. Достаточно назвать неоплатоников, христианские тексты псевдо-Дионисия Ареопагита, суфизм, брахманизм, даосизм. Во всех этих учениях Абсолют "в себе", в своей собственной природе, рассматривается как непостижимый и невыразимый. В каббале этому невыразимому и трансцендентному всякому мышлению и языковому выражению Абсолюту соответствует Эйн Соф (Беспредельное, Бесконечное), который, однако, не отличен от наделенного божественными атрибутами Бога-Творца, Бога Израилева (Элохей Израэль): это не два бога, но один и тот же Бог, с той лишь оговоркой, что Эйн Соф есть Бог "в себе", тогда как Бог-Творец становится Богом для творения. Как отмечают некоторые авторы*, даже этому Беспредельному предшествует его Бес -- Айн.

* См., например: Z'ev ben Shimon Halevi. Kabbalah: Tradition of hidden knowledge. London, 1978. P. 5.

Айин есть трансцендентное Ничто, абсолютное Ничто, предшествующее и сущности, и существованию, тогда как Эйн Соф есть абсолютное Все, потенциальная полнота бытия, чреватая всеми мирами и всеми возможностями. Отмечается, правда, что для некоторых каббалистов именно Эйн Соф был исходным сокрытым Абсолютом, тогда как Айин рассматривался в качестве первого этапа его самооткровения, на котором Эйн Соф обнаруживал свою недоступность познанию как пустой для него.

В связи с этим уместно вспомнить о заимствованных неоконфуцианцами из даосизма понятиях у цзи (Беспредельное) и тай цзи (Великий Предел), выражающих идею перводвижения от изначального Ничто, у, к миру наличного бытия, ю. И если ранние авторы рассматривали Беспредельное как первичное по отношению к Великому Пределу, то знаменитый корифей неоконфуцианства Чжу Си (1130--1200) провозгласил их тождество: "Беспредельное и есть Великий Предел" (у цзи эр тай цзи).

Обращает на себя внимание еще один момент. Абсолютное Ничто (Айин) и абсолютное Все (Эйн Соф) могут полагаться отрицательным и положительным аспектами Единого. Так, в некоторых формах буддизма Махаяны (теория татхагатагарбхи, "Лона Так Приходящего") абсолютное сознание рассматривается, с одной стороны, как пустое (шунья), а с другой -- как не-пустое (ашунья). Пустым оно является для нас, ибо оно полностью трансцендентно нашим познавательным способностям и поэтому не может нами мыслиться иначе, чем пустое (ср. рассуждение Канта о вещах самих по себе как пустых для нашего познания). Само же по себе оно не пусто, а, напротив, наделено бесчисленным количеством благих качеств и атрибутов, будучи постоянным (питья), блаженным (сукха), сущностным (атман: истинное Я) и чистым (шубха)*.

* См., например: Махаяна шраддхотпада шастра (Трактат о пробуждении веры в Махаяну) //Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 40 -- 41.

Интересна параллель, существующая между каббалистическим учением о взаимосвязи аспектов Бога как сверхличного Абсолюта (Эйн Соф) и Творца-Вседержителя и теологией адвайта-веданты. Согласно веданте, Бог (Брахман) как он есть поистине (с точки зрения абсолютной истины -- парамартха сатья) абсолютно неопределим, бескачествен и невыразим. Он "нетти, нети" (не то, не то). Однако, для нас, с точки зрения относительной истины (вьявахарика), он выступает как

Ишвара, личный Бог, наделенный всей полнотой атрибутов, Творец, Вседержитель и разрушитель мира. С высшей точки зрения Ишвара, как и весь явленный мир, лишь плод иллюзии, майи. С эмпирической же точки зрения он не менее, а более реален, чем все

прочие существа и вещи -- его творения. Можно также сказать, что Брахман, абсолютная реальность, становится Богом, Ишварой, когда он начинает рассматриваться как Бог для творения, как сущность, отличная от творения. То есть Ишвара -- это Бог для нас, остающийся сам по себе вечным и неизменным Абсолютом -- Брахманом. По выражению С. Радхакришнана, "Брахман, это то, что находится вне субъекта и объекта. Когда он становится субъектом, вступая в общение с объектом, мы имеем Ишвару, логос, единство во множестве"* . Объектом культа, жертвоприношений и молитв может быть только Ишвара, но не Брахман, подобно тому, как и в каббале считается, что объектом поклонения может быть только Бог-Творец, но не Эйн Соф: о последнем нельзя даже сказать: "Да будет благословен Он" -- ибо наши губы не способны благословить его*2. И вместе с тем Брахман и Ишвара (равно как Эйн Соф и Бог-Творец) никоим образом не два Бога, но одна и та же божественная Сущность, как бы рассматриваемая с разных сторон. По выражению М. Бубера, Бог становится личностью для нас, для общения и диалога "Я -- Ты".

* Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. М., 1993. С. 500.

*2 Scholem G. Kabbalah // Encyclopaedia Iudaica. Jerusalem and Macmillan. N. Y., 1971-1972. P. 557.

Сопоставление с ведантой позволяет и по-новому взглянуть на теорию сокращения (цимцум), характерную для лурианской каббалы. Обычно цимцум трактуется как сугубо натуралистическая концепция: Абсолют как бы освобождает пустое пространство для творения мира, ограничивая себя. Правда, среди лурианцев были и люди (например, Саруг), понимавшие цимцум более спиритуалистично: как ограничение Богом самого себя в себе самом самым собой*. Веданта утверждает, что Абсолют по своей природе бескачествен и неопределим, причем ему не могут быть приписаны даже и эти отрицательные качества. Любое реальное обладание качествами предполагает ограничение, ибо приписывание субъекту некоего предиката исключает обладание им иными предикатами и, следовательно, ограничивает его (ср. со Спинозой: "Всякое определение есть отрицание"). Таким образом, превращение (не предполагающее, конечно, реального изменения, противоречащего природе Бога) сверхличного Абсолюта в наделенного качествами (сагуна) Бога-Творца, Ишвару, подразумевает как бы сокращение Бога, его ограничение во имя творения. Поскольку в каббале процесс творения начинается именно с наделения Абсолюта качествами и атрибутами (сефирот), то он с самого начала представляет собой именно процесс самоограничения Бога, что и было, возможно, нефилософским образом эксплицировано в лурианской теории цимцум*2.

* Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике: В 2 т. Йерушалаим, 1993. Т. 2. С. 203-204.

*2 Ср. стихотворение Браунинга "Апология епископа Блуграма": "Иные думают: смысл Сотворения в его раскрытии. Я говорю: его смысл -- скрывать все, что можно". Цит. по: Радхакришнан С. Указ. соч. Т. 2. С. 515.

Итак, вторым аспектом каббалистического богословия (или теософии, по словоупотреблению Г. Шолема) является учение о божественных атрибутах, которые не только превращают сокрытое Беспредельное в Бога Откровения, но и образуют как бы саму структуру творения, парадигму всего последующего процесса космопорождения. Эти божественные атрибуты (они же ступени раскрытия и вместе с тем ограничения Абсолюта), определяющие структуру мироздания, получили в каббале наименование сефирот (ед. ч. сефира), этимологически связанное со словами "цифра" и "сапфир" (в том смысле, что их сияние подобно сиянию сапфира). Рассмотрим некоторые аспекты этого учения.

Движение божественного эманационного луча, образующего десять сефирот (а также не-сефиру Даат -- Знание, местопребывание Святого Духа, Руах гак-Кодеш), происходит зигзагообразно: из центра направо, затем налево, снова в центр и так далее. Это движение луча или лучей (цахцахот) формирует так называемое древо сефирот. Его структуру определяют три столпа: правый -- милосердие (расширение, экспансия), левый -- строгость, суд (ограничение, сдерживание, упорядочение) и центральный -- равновесие. В поздней каббале возникает учение о том, что центральные сефирот представляют собой результат синтеза пары предшествующих им дихотомичных сефирот.

Отметим, что идея равновесия двух противопоставляемых (бинарных) начал и их сведение в некотором центре -- медиаторе является своего рода религиозно-мистической универсалией, присущей и многим восточным учениям. Так, согласно буддизму Махаяны,

обретение состояния Будды (просветление) достигается благодаря интеграции мужского (правого) и женского (левого) принципов сострадания (каруна), выражающегося в искусном методе спасения живых существ (упая) и мудрости или интуитивном понимании реальности (праджня). Буддизм учит, что сострадание (метод) без мудрости слепо, а мудрость без сострадания пассивна и бездеятельна. В символике тантрического буддизма

Ваджраяны единение метода и мудрости изображается через соитие женского и мужского божеств, единение которых (юганаддха) приводит к просветлению. Попутно заметим, что символика совокупления, соития (зивуг) отнюдь не чужда и каббалистической мистике и просветление может также рассматриваться как результат сведения в центральном энергетическом канале позвоночного столба

потоков энергии (прана) из двух параллельных ему каналов: левого (мудрость) и правого (сострадание-метод). Если учесть, что, согласно каббале, сефиротическая структура лежит в основе любого феномена, в том числе и человеческого тела, нетрудно увидеть здесь вполне законную параллель тантрической йоги и каббалистического эзотеризма. Отметим также, что сефира Тиферет (Красота), будучи центральной сефирой древа, в микрокосме тела соответствует сердцу. В тантрическом буддизме сердечная чакра (парафизиологический центр) тоже считается центральной и соотносится с абсолютным телом Будды (дхармакайя). В китайской традиции сердце (синь) как орган не только и не столько чувствования, сколько сознания и мышления также связывается с центром тела и локализуется в центральной точке грудной клетки. В связи с китайскими учениями уместно вспомнить и о неоконфуцианстве, в котором каркас как мира, так и человеческой природы образуют пять этических норм (гуманность, справедливость, благоговение, мудрость и искренность), причем среди этих норм гуманность и благоговение выражают положительную, мужскую силу ян, а справедливость и мудрость -- отрицательную женскую силу инь, тогда как искренность (или верность) синтезирует в себе оба принципа и соответствует центру в пространственной символике этого учения. Любопытно, что и в еврейской традиции принцип строгости, ограничения и суда также ассоциируется с женским началом.

Самый интересный (и самый плодотворный для компаративистики) аспект теории сефирот -- идея их голографичности. Согласно каббале, система сефирот является не только структурной парадигмой всего сущего, но и воплощением принципа "все в одном, одно во всем". Так, по мнению ряда каббалистов, каждая сефира представляет собой целостное древо сефирот, в каждой сефире которого, в свою очередь, присутствует все древо и т. д. Подобная модель, в которой часть фактически равна целому, получила в современном науковедении название голографической, предложенное известным нейрофизиологом К. Прибрамом. Принцип голографии в настоящее время рассматривается в качестве имеющего методологическую ценность в контексте трансформации современной научной парадигмы.

Голографический принцип всегда играл огромную роль в восточных учениях. Ярчайшим его примером является доктрина китайской буддийской школы хуаянь, согласно которой каждый феномен присутствует во всех прочих и, в свою очередь, включает в себя их все и т. д. по принципу зеркального взаимоотражения. Эта доктрина восходит к индийской "Аватамсака сутре", в которой истинно сущее уподобляется сети ведического бога Индры из драгоценных камней, каждый из которых содержит в себе все остальные и, в свою очередь, содержится во всех них. Хуаяньская формула гласит: "Все в одном, одно во всем, одно в одном и все во всем".

Этот же холистический принцип голографии присущ и собственно

китайским учениям, особенно даосизму. Более того, он в значительной степени образует саму основу традиционного китайского миропонимания. Для иллюстрации близости этого миропонимания к каббалистическому достаточно привести две цитаты. Первая из них взята из статьи Г. Шолема о каббалистическом ритуале, вторая -- из статьи А. Зейдель и М. Стрикмэна "Даосизм" в "Энциклопедия Британика".

1) ""То, что внизу, то сверху и то, что внутри, то снаружи". Но эта формула определяет только один аспект, конечно весьма существенный, каббалистического мира. Этот символический аспект должен быть дополнен магическим аспектом, так как, согласно каббалистической точке зрения, все не только присутствует во всем прочем, но также и воздействует на все прочее"*.

* Scholem G. Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists // Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. P. 122 -- 123.

2) "Понимание вселенной, общее для всей китайской философии, не материалистическое и не анимистическое (система верований, сосредоточенных вокруг душ-субстанций); оно может быть названо магическим или даже алхимическим. Вселенная видится здесь как иерархически организованный механизм, в котором каждая его часть воспроизводит целое. Человек есть микрокосм (малый мир), строго соотносящийся с этим макрокосмом (большим миром); его тело воспроизводит план космоса. Между человеком и вселенной существует система соответствий и соучастия, которые ритуалисты, философы, алхимики и медики описывали, но, конечно, не изобретали"*.

* Taoism // Encyclopaedia Britannica (Macropaedia). London, 1981. P. 385.

Приведенные цитаты вполне красноречивы и вряд ли нуждаются в комментариях. Г. Шолем дает также образ цепи бытия, в которой все магически содержится во всем остальном. Понятно, что эта цепь является каббалистическим аналогом сети бога Индры из "Аватамсака сутры". Объясняя этот символ, Г. Шолем продолжает: "И именно в этом смысле мы должны понимать утверждение, часто делаемое поздними каббалистами (например, Кордоверо), относительно того, что восхождение человека в высшие миры и к границам Ничто не предполагает никакого движения с его стороны, ибо, "где стоишь ты, там стоят и все миры""*. Здесь мы вплотную подходим к проблеме соотношения состояний сознания и миров, на уровне которых это сознание разворачивается. Но эта проблема будет специально затронута нами ниже, в связи с космологией.

* Scholem G. Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists. P. 122.

В заключение беглого очерка вопросов теологии в каббале и на Востоке рассмотрим еще один -- вопрос об Абсолютном как субъекте, истинном и всеобщем Я. Подобное абсолютное Я носит в традиции брахманского умозрения название Атман. Одно из течений брахманизма, восходящее к определенным тенденциям развития ведической мысли эпохи упанишад, а именно адвайта-веданта Шанкары, провозглашает тезис о полной тождественности Атмана и Абсолюта (Брахмана): "Ты то еси" (tat tvam asi) или "Я есмь Брахман" (ахам Брахмасми). Между тем в Библии (Исх. 3:14) Бог определяет себя словами "Эгйе ашер Эгйе" ("Я есмь то, что Я есмь"). Вот что говорит по этому поводу один из крупнейших представителей индийской духовности XX в. Шри Рамана Махарши: "Атман известен каждому, но не отчетливо. Вы всегда существуете. Это бытие есть Атман. "Я есмь" -- имя Бога. Из всех определений Бога действительно нет ничего лучше библейского утверждения "Я есмь то, что Я есмь" в третьей главе книги "Исход". Имеются другие формулировки, такие как Брахмайвахам (Брахман есмь Я), Ахам Брахмасми (Я есмь Брахман) и сохам (Я есмь Он). Но ни одно не является столь непосредственным, как имя Иегова (тетраграмматон YHVN*. -- Е. Т.), означающее "Я есмь". Абсолютное Бытие таково, каково есть. Оно есть Атман. Оно есть Бог. Познанием Атмана познается Бог. В сущности Бог есть не что иное, как Атман"*2.

* Строго говоря, тетраграмматон YHVN (йод-хе-вав-хе) восходит, вероятно, к глаголу г'айя (huh) -- "быть" в перфекте, имперфекте и причастии как бы одновременно и означает "быть, есть, будет", "есмь", "сущий" (информация И. Р. Тантлевского).

*2 Будь тем, кто ты есть! Наставления Шри Раманы Махарши / Сост. Д. Годман. СПб., 1994 С. 272.

В каббале "Эгйе"* (Я есмь) отождествляется с первой сефирой Кетер (Корона, Венец), атрибутом полной сокрытости Бога, предшествовавшей его откровению. Интересно, что в процессе своего откровения сокрытый Бог (Он) становится Ты для человека (на уровне сефиры Тиферет или совокупности сефирот в Малхут, Царстве) и наконец на уровне сефиры Малхут Бог раскрывается как самосознающее лицо (Я).

* Мы передаем еврейскую букву "хе" через русское "г". Реально она произносится как нечто среднее между "г" и "х" (наподобие украинского "г").

Таким образом, весь процесс божественного раскрытия

представляет собой движение от Ничто к Я (Айин ле-Ани). При этом три буквы (алеф, йод и нун), образующие слово "Айин" (Ничто), присутствуют и в слове "Ани" (Я); то есть в ходе этого процесса они перегруппировываются, эксплицитно раскрывая в конце то, что уже потенциально присутствовало в начале*.

* Scholem G. Kabbalah. P. 574.

Если учесть, что, как уже отмечалось выше, система сефирот образует систему любого феномена или элемента творения, то можно сказать, что и индивидуальное самосознание ("я") человека представляет собой как бы отражение единого божественного Я сефиры Малхут, а вся совокупность человеческих "я" -- систему отражений Я Абсолюта-Бога.

В китайском буддизме аналогичная идея выражается в изображении ветки цветущей сливы -- единый Абсолют, единое сознание (и синь) Будды (которое есть вечность, блаженство, Я, чистота), развертывающееся и являющееся во множестве цветов -- миров и существ. Таким образом, в творении и через творение сокрытый Бог-Ничто становится Богом, созерцающим Бога, а самопознание человека в предельном своем выражении оказывается совпадающим со знанием Бога о самом себе*. Отметим попутно, что эта идея хорошо известна суфизму (от "Я есть Ты, и Ты есть Я" ал-Бистами до теории "единства существования" Ибн ал-Араби). Однако исследование весьма важной проблемы "каббала -- суфизм" выходит за рамки поставленных нами задач.

* О доктрине Бога, созерцающего Бога, см.: Z'ev ben Shimon Halevi. Op. cit. P. 27-28, 94.

В заключение заметим, что идея имманентности Абсолюта психике присутствует и в позднеиудейской мистической традиции. Так, в хасидском движении Хабад имеет место стремление к единению (двекут) с Богом, осуществляемое адептом внутри своего "я".

Космология

Из всего богатейшего космологического наследия каббалы и восточных учений мы остановимся только на двух -- о вертикальном строении универсума и доктрине мировых циклов (шемиттот).

Хорошо известно, что, согласно каббале, универсум представляет собой систему четырех вертикально расположенных миров АБЕА (ацилут, берия, йецира и асия). Имеет смысл сопоставить ее с индо-буддийской идеей тройственного мира (траялокья). Согласно буддизму, наша вселенная состоит из трех друг над другом

расположенных миров: а) мир желаний (кама дхату), населенный большей частью живых существ, включая низшие божества (дэва), в определенной степени аналогичные духам и ангелам (элионим) каббалы; б) мир форм (рупа дхату); в) мир не-форм (арупа дхату). В мире форм доминирует не чувственность, а чистые формы. В нем пребывают высшие божества (напомним, что в буддизме божества -- не вечные боги политеистических религий, а особый класс живых существ, также подверженных смертям и рождениям). Мир не-форм не связан с материей вообще, здесь отсутствуют также и чистые формы. Его уровни -- сфера бесконечного пространства, сфера бесконечного сознания и сфера ни восприятия, ни не восприятия. В этом мире "рождаются" только созерцатели, йогины, сознание которых уже при жизни достигало развертывания на этом уровне, что обеспечивалось практикой медитации*.

* Об этом подробнее см.: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение д мире / Пер. с санскр, введ., коммент. и историко-философское исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1993. С. 24 -- 25; 68 -- 70; Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 89 -- 118.

Представляется вполне оправданным сопоставить мир асия с миром желаний, миры йецира и берия -- с миром форм и мир ацилут -- с миром не-форм. Тем не менее необходимо отметить и два отличия буддийской картины мира от каббалистической. В каббале мир ацилут находится еще в сфере божественной целостности, плеромы (так, согласно лурианской каббале, его не затрагивает шевират гак-келим, космическая трагедия "разбивания сосудов", грехопадения). В буддизме мир не-форм -- часть сансары, круговорота смертей-рождений. Более того, рождение на этом уровне считается неблагоприятным, так как оно на огромный срок отдалает перспективу обретения освобождения, нирваны. Во-вторых, миры каббалы представляют собой одновременно этапы творения и миры берия и йецира образуют как бы архетипические парадигмы чувственного мира асия. Хотя в буддизме процесс космогенеза также идет сверху вниз (в нем не участвует мир не-форм, не разрушающийся в конце космических циклов), вышестоящие миры не являются в нем вместилищами архетипов-парадигм нижестоящих.

Еще один существенный момент связан с концепцией миров как уровней развертывания сознания. В буддизме три мира рассматриваются в качестве психокосма, миры которого как местопребывания коррелируют с уровнями развертывания сознания; при этом мир не-форм представляет собой состояние сознания в чистом виде, поскольку в нем отсутствуют местопребывания. В каббале можно также найти аналог этого учения, поскольку каждому из ее четырех миров соответствует определенный тип души по системе НаРаН (позднее НаРаНХай), то есть нефеш, руах,

нешама, хайя, йехида. Этот момент особенно подчеркивается в лурианской каббале, где "эти пять частей души... стали соотноситься с пятью парцуфим Адама Кадмона в каждом из миров ацилут, берия, йецира и асия, что создало чудовищное многообразие потенциальных градаций душ в соответствии с каждым конкретным миром эманации и тем парцуфом, из которого происходит данная душа"*.

* Scholem G. Kabbalah. P. 611.

Генетически каббалистическое учение о душах восходит к неоплатонизму, причем нефеш соответствовала животной душе, происходящей от четырех стихий, руах -- разумной душе, а нешама -божественной искре, "части Бога-Всевышнего", происходящей из сефиры Бина (различающий Разум) божественной плеромы. "Зогар" (XIII в.) добавил еще души хайя и йехида, относящиеся к глубочайшим и тончайшим уровням бытия. Постепенно эти души стали восприниматься именно как уровни развертывания духовного существа человека, причем уровень душ хайя и йехида считался доступным для редких избранных. Остальные же лишь обладают этими душами как бы потенциально, и они находятся за пределами сферы самосознания профанической личности. Или, другими словами, сознание профанических личностей не развертывается на тех уровнях, на которых оно могло бы быть названо "хайя" и "йехида". Высшей душой лурианская каббала считает душу, происходящую из уровня йехида сефиры Кетер (Венец, Корона) мира ацилут. Это душа Машиаха (Мессии).

Еще больше параллелей можно найти в концепциях времени и космических циклов каббалы и учений Востока. К их краткому анализу мы и обратимся. Общепринятым является утверждение о том, что библейское представление о времени сугубо линейно, принципиально отличаясь от циклических моделей иных древних цивилизаций. Однако в каббале мы вновь встречаемся с учением о мировых циклах и космических периодах. Пожалуй, наиболее известной версией о предшествовавших мирах является учение о царях Эдома (Идумеи) или первоцарях (малхей Эдом; малкин Кадма'ин). Этот образ восходит к Библии (Быт. 35:31 и след.), но библейский образ переосмысливается каббалистами как намек на творение миров, предшествовавших нашему. В этих мирах не было равновесия между столпами строгости и милосердия, женского и мужского, и только в нашем мире оно было достигнуто, почему Бог, сотворив мир, и увидел, что творение удалось, что оно "хорошо весьма" (Быт. 1:31). Заметим, что Эдом символизировал именно принцип строгости, а, следовательно, прежние миры были как бы "левосторонними" (левый столп древа сефирот -- столп строгости и суда). С точки зрения некоторых каббалистов, остатки этих миров присутствуют и в нашем космосе, образуя его "другую сторону" (ситро, ахра), являющуюся источником "скорлуп"

(келиппот), то есть сил зла, порабощающих божественный свет.

Однако учением о царях Эдома циклические концепции каббалы не исчерпываются. В XIII в. в сочинении "Сефер Темуна" формируется идея, что каждая из сефирот, начиная с Бина, управляет своим космическим циклом, длящимся шесть тысяч лет. Такие циклы получили

название шемиттот (ед. ч. шемитта, "субботный год" -- Втор. 15). В начале седьмого тысячелетия космический цикл завершается "юбилеем", и начинается новый цикл. Каждые 50 000 лет имеет место великий юбилей (ср. Лев. 25:1 -- 13) -- завершение семичленного метацикла.

Вскоре появляется еще более радикальная концепция, принадлежащая Бахье бен Ашеру, который утверждает, что весь космический процесс длится не менее 18 000 юбилеев, причем число 50 000 начинает пониматься символически. Исаак из Акры уже измеряет космические циклы астрономическими числами, а Исаак Абрабанель и его сын Иуда стали утверждать, что за каждым метациклом (после юбилея) происходит новое творение из ничего, и весь процесс повторяется*.

* Scholem G. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism // On the Kabbalah and Its Symbolism. P. 77-86; Idem. Kabbalah. P. 579-583.

Не составляет никакого труда увидеть сходство этих концепций с индо-буддийской теорией космических циклов. В ее буддийском варианте эта теория предполагает наличие безначальных и бесчисленных (здесь отличие от каббалы, считающей число шемиттот и юбилеев конечным) космических циклов. Каждый цикл (маха кальпа -- великая кальпа) делится на четыре этапа: этап пустоты (между концом одного цикла и началом другого); этап формирования, когда карма живых существ прежнего космоса начинает формирование нового универсума; этап пребывания, то есть пребывание мира в сформированном состоянии; этап разрушения, когда мир гибнет, после чего цикл повторяется. Кроме того, эта великая кальпа делится еще на восемьдесят малых кальп (по двадцать в каждом этапе). Они, в свою очередь, делятся поровну на каль-пы прибывания и убывания. Это условные меры времени, соответствующие периодам, когда срок жизни людей возрастает от десяти лет до неизмеримо большого, и наоборот; попутно отметим: и в каббале говорится об эпохах деградации человека, когда срок его жизни не превышает десяти лет -- это иногда понимается как уровень духовного развития десятилетнего ребенка, что также подразумевается и в буддийских текстах.

В индуистском варианте кальпа делится на день и ночь Брахмы (периоды проявленности и непроявленности мира). 360 суток Брахмы образуют год Брахмы, а сто таких лет -- век Брахмы. Одно из исчислений длительности века Брахмы -- 255 620 000 лет. Кальпы

делятся на мировые сутки (юга), всего их четыре: Крита (золотой век), трета, двапара и кали (черная; железный век). С каждой новой югой (юга -- достаточно точный аналог шемитта) мир неуклонно склоняется к упадку.

Интересно, что выделение мировых периодов (малые кальпы, юги), смена которых не связана с разрушением и воссозданием космоса, имеет место и в каббале. Так, с точки зрения Равви Мордехая Яффе из Люблина, который писал в конце XVI в., настоящая шемитта в действительности началась со времени откровения на горе Синай и поколения, жившие ранее, жили в период предыдущей шемитта под знаком милосердия. Никакого нового творения неба и земли не потребовалось для этого изменения зона*.

* Scholem G. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism. P. 82-83.

Идея последовательности изменения формы текста откровения при изменении зона опять-таки характерна и для Индии: в зон Крита юги откровение существовало в виде единой Веды, тогда как в следующую эпоху (трета) этот единый текст разделился, и Вед стало три, хотя их смысл и не изменился. Точно так же и каббалисты допускают изменение внешней формы Торы (например, обилие запретов в существующем библейском тексте отражает господство сил строгости в данной зоне, но этого не было в прежнем зоне милости) при незыблемости сокровенной сущности содержания ее текста.

В китайской добуддийской традиции господствовала концепция циклического времени, но не космических циклов. Древнекитайские астрономы еще на рубеже новой эры "построили циклы, согласующие движения разных небесных тел путем нахождения наименьшего общего кратного периодов обращения солнца, луны и планет"*.

* Кроль Ю. Л. Проблема времени в китайской культуре и "Рассуждения о соли и железе" Хуань Кузня // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984. С. 60-61.

Наименьший цикл, лунно-солнечный, занимал 19 лет, а всеохватывающий метацикл Великий год (тай суй) длился 23 639 040 лет. Каждый момент этой эпохи уникален, хотя и повторяется ровно через одну эпоху. Однако мысль о том, что время начинается заново каждые двадцать три миллиона лет, сочеталась с убеждением, что физический мир вечен. Следовательно, в древнекитайских космологических моделях предполагалась именно цикличность времени, а не цикличность материального существования*. В средние века под влиянием буддизма концепция мировых циклов проникла в даосизм и конфуцианство. В даосизме длительность космического цикла

оценивалась обычно в 1 296 000 лет, а в неоконфуцианстве (с XI в.) она считалась в десять раз меньшей.

* Кроль Ю. Л. Проблема времени в китайской культуре. С. 60 -- 61; Буддийский взгляд на мир. С. 236.

Таким образом, близкие каббале учения о мировых циклах и эпохах существуют во многих религиозно-философских традициях Востока.

Антропология

Основой каббалистической антропологии является учение об Адаме Кадмоне, космическом Первочеловеке, частицы которого образуют индивидуальные души-сознания, и в будущем, в момент полного исправления творения (гемар тиккун) они вновь объединятся в его вселенском теле. Если говорить о мифологических аналогах Адама Кадмона на Востоке, то сразу же вспоминаются Вират-Пуруша Ригведы и Пань-гу китайского космогонического мифа (заменяемый в некоторых даосских текстах образом божественного Лао-цзы как одного из ликов или ипостасей Дао-Пути). В ведическом мифе боги приносят космического Первочеловека в жертву, творя из этого Пуруши (букв.: "горожанин", "муж") миры и сословия-варны, что делает ведическое жертвоприношение (яджня) земным отображением небесного креативного акта. В китайском мифе из тела Пань-гу после его смерти возникают все элементы и структуры космоса. Через образ космического человека древние восточные мифы задают парадигму человеческого тела как совершенной меры сущего, формируя представление о мире как едином теле и о теле человека как микрокосме. Эти идеи (особенно последняя) достаточно характерны и для каббалы. Однако каббалистический Адам Кадмон, в отличие от Пуруши и Пань-гу, относится не к области первичной мифологии древнего мира, а ко вторичной мифологии развитых религиозно-философских систем (деривативная мифология), будучи своего рода символом, антропоморфизм которого подчас лишь способ выражения на языке мифопоэтического мышления утонченной метафизической и космологической идеи. И поэтому образ Адама Кадмона уместно сравнить с образами, используемыми не только в восточной мифологии, но и в религиозно-философских учениях Востока (в средиземноморской традиции ближайшим аналогом Адама Кадмона является, видимо, Антропос гностико-герметической традиции, хотя образ последнего и не был разработан с такой тщательностью, как образ Первочеловека каббалы). Ограничимся здесь сопоставлением образа Адама Кадмона с представлением о Хираньягарбхе (Золотом Зародыше) ведантической традиции брахманизма.

В текстах Вед и Брахман Хираньягарбха -- творец, рожденный из

хаоса первичных вод и образовавший из этого хаоса гармоничный

космос. В упанишадах Хираньягарбха -- космическая вседуша, начало, находящееся между Богом (Ишвара) и душой человека. Хираньягарбха так же соотносится с миром, как душа человека с телом. Это своеобразная единая душа космоса, а также совокупность всех единичных существований, частью которой являются все вещи и существа универсума*.

* Радхакришнан С. Указ. соч. Т. 1. С. 30, 141.

В философской системе адвайта-веданта Шанкары Хираньягарбха -- не только Бог в аспекте его наделенности тонкой силой иллюзии (майя), но и (прежде всего) единая душа (джива), отражение Абсолюта (Брахмана). Индивидуальные души, в свою очередь, являются образами или отражениями единой души -- Хираньягарбхи. Только к этим иллюзорным отражениям применимы понятия сансарического рабства и освобождения*.

* Там же. Т. 2. С. 551.

Таким образом, в веданте Хираньягарбха теряет свой мифологический характер и превращается, по существу, в трансцендентальный субъект, опосредующий процесс божественного творения. Думается, что развитие идеи Адама Кадмона в каббале шло в аналогичном направлении. Отметим также, что плодотворность интуиции, выраженных в архетипе Космоантропоса, нашла в наше время свое выражение в антропном принципе современной науки.

Вместе с тем образ Адама Кадмона является источником каббалистической теории подобия (гомоморфизма) микро- и макрокосма по принципу "то, что внизу, подобно тому, что вверху". Подобный подход предполагает параллелизм процессов космогенеза и психогенеза, описываемый в каббале в категориях древа сефирот. Одновременно подобный параллелизм имеет место и между формированием духовного и физического аспектов единого человеческого существа. С одной стороны, мы видим разные уровни развертывания сознания, фиксируемые в образах душ по схеме НаРаН (ХаИ), а с другой -- формирование миров берия, йецира и асия (БЕА) в макрокосме и различных систем физического тела -- в микрокосме. Здесь можно отметить интересную параллель с описанием процессов космо- и антропогенеза в индийской школе санкхья, признанным впоследствии авторитетным и в других школах брахманистской философии.

Процесс космической эволюции рассматривается в санкхье как двоякий: психогенез (буддхи сарга) и формирование физического

аспекта микро- и макрокосма (бхаутика сарга). Эволюционирующей субстанцией и в том и в другом случае является бескачественная материя (прадхана), которая в присутствии духовной субстанции (пуруша) начинает развиваться, образуя в аспекте линии космогенеза пять тонких элементов (танматра): звук, осязание, цвет, вкус и обоняние, а затем -- пять физических элементов: эфир (из сущности звука), воздух (из сущности звука и сущности осязания), огонь (из сущности цвета), вода (из сущности вкуса) и земля (из сущности обоняния). При этом эфир имеет только качество звука, воздух -- качества звука и осязания, огонь -- качества звука, осязания и цвета, вода -- качества звука, осязания, цвета и вкуса и земля -- качества звука, осязания, цвета, вкуса и обоняния. Комбинируясь, пять вещественных элементов формируют материальный космос.

Субъективная сторона процесса, параллельная первой и коррелирующая с ней, такова: прадхана (аморфная материя) трансформируется в махат, то есть первоединство, которое для космоса в целом есть как бы зародыш всего многообразия сущего, а для субъекта -- интеллект (буддхи); интеллект эволюционирует в индивидуальное "эго", чувство "я" и "мое" (аханкара); далее формируются органы чувственного восприятия, пять органов действия (рот, руки, ноги, анус и гениталии), а также ум (манас), центральный орган, близкий по типу как органам восприятия (познания), так и органам действия. Думается, что в каббале точной аналогией аханкары будет сефира Тиферет в ее микрокосмическом варианте как центрального элемента и стержня индивидуальной психики, а манаса -- сефира Йесод, проявляющаяся в индивиде как обыденное сознание-эго с его частью физической и частью психической природой. Место сефиры Тиферет в индивидуальной психике как царя и наблюдателя, свидетеля всего, сближает ее также с ведантической категорией сакшин, представляющей собой обозначение Атмана как свидетеля всех психофизических состояний эмпирической личности.

Манас, аханкара и буддхи называются внутренними органами, а остальные части тела -- внешними. Элементы внешнего мира находятся в строгом соответствии (корреляции) с органами субъекта, а само разделение на субъект и объект происходит только на уровне махат -- буддхи (в тонкой форме) и ниже его -- в отчетливой форме*.

* Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994. С. 258 -- 264.

Будучи микрокосмом, человеческое тело в каббале также представляет собой древо сефирот. Это относится не только к Адаму Кадмону как образу или отражению Бога (ср. библейское "образ и подобие"), но и к каждому человеку как отражению Адама Кадмона. Так, сефира Кетер присутствует как своеобразная аура над головой

человека. Хохма и Бина соответствуют правой и левой сторонам головы (правому и левому полушариям мозга?), не-сефира Даат -- лицу, сефирот Хесед и Нецах -- правому плечу и правой руке, сефирот Гевура и Ход -- левому плечу и левой руке, сефира Тиферет -- солнечному сплетению (сердцу), сефира Йесод -- гениталиям, а сефира Малхут -- стопам ног. Отметим, что в буддийской тантре левая и правая стороны также соотносились с женским и мужским началами соответственно; напомним, что в каббале правый столп древа сефирот связан с милосердием и мужским, а левый -- с судом и женским, тогда как центральная ось образует линию гармонии и равновесия. В теле-микрокосме на центральной линии расположены: Кетер, Даат, Тиферет, Йесод и Малхут (поскольку последняя относится и к левой, и

к правой стопе). Часть локализаций этих сефирот можно соотнести с локализацией психофизических центров в даосской (дань тянь -- "киноварное поле") и йо-гической (чакры) традициях. Сефира Йесод будет при таком соотнесении соответствовать муладхара чакре и нижнему "киноварному полю", сефира Тиферет -- анахата чакре (сердечный центр) и среднему "киноварному полю" и не-сефира Даат -- аджня чакре (межбровье, знаменитый "третий глаз"). Кроме того, Хохма и Бина вместе будут соответствовать сахасрара чакре ("тысячелепестковому лотосу" мозга) и (вместе с Даат) -- верхнему "киноварному полю"*.

* О даосской теории тонких парафизиологических центров (полей эликсира) см.: Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

Нам неизвестно, использовались ли соответствующие точки и области в каббалистической психопрактике, поскольку последняя сугубо эзотерична, но подобное предположение представляется вполне допустимым. Во всяком случае, сходная практика известна суфизму (сосредоточение на определенных точках тела -- латаиф; ед. ч.

латифа).

Еще одна проблема, которую надлежит затронуть в данной связи, имеет отношение к вопросу о характере и природе зла. Этот вопрос создал множество сложностей для христианской теологии и привел к возникновению проблемы теодицеи, то есть оправдания Бога за зло, царящее в мире. Поскольку христианский подход к этому вопросу исключал связь зла с божественной природой, то оставалась возможность или говорить об иллюзорности зла (например, рассматривать зло как недостаток добра или утверждать, что оно существует лишь для ограниченного человеческого разума, но не

объективно), или связывать зло со свободной волей и свободным выбором человека (но поскольку последний сам считался творением Бога, подобное предположение не решало вопрос окончательно и, в свою очередь, нуждалось в уточнениях и дополнениях). И наконец, существовала точка зрения, согласно которой зло было предназначено Богом для того, чтобы лучше оттенять добро, но она также не объясняла, каким образом всеблагой Бог мог сотворить зло или нечто злое. Неприемлем для христианства был и дуалистический подход, считавший источником зла второго, злого бога, или сатану, как существо, равное Богу и не сотворенное им. Для каббалы, разумеется, дуалистический подход был столь же недопустим. Более того, подчеркивая принцип строжайшего монотеизма, иудейская традиция всегда утверждала, что признание власти (даже власти творить зло) над миром другого существа помимо Бога фактически означает введение культа второго бога и отход от монотеистической ортодоксии в язычестве. Поэтому каббалисты заняли абсолютно последовательную позицию, усмотрев в самой божественной природе наличие условий для появления зла.

Конечно, Бог всесовершенен и благ, но ему наряду с другими качествами и атрибутами присущ также атрибут строгого суда и ограничения, проявляющийся в левом столпе сефиротического древа. Именно этот атрибут, приобретающий при определенных условиях самостоятельность и обособление от атрибута милосердия, и лежит в основе самой возможности появления зла. Эта линия каббалистического умозрения, усматривавшая потенциальные корни зла, а следовательно, и свободу выбора, в самом Боге, оказалась перспективной для истории европейской мысли от Я. Бёме и Ф. Шеллинга до Н. Бердяева.

Вместе с тем на Востоке также существовали теории зла, достаточно близкие к каббалистическим. Прежде всего это относится к традиции китайского буддизма (школы тяньтай и хуаянь). Школа тяньтай устами ее крупнейшего представителя Чжи-и (VI в.) и его последователей (Чжань-жань и др.) прямо заявляла, что единое и абсолютное сознание (чжэнь синь, и синь), образующее космическое тело Будды, содержит в себе всю полноту как добра, так и зла. Наличие в природе Будды-Абсолюта зла -- предпосылка заблуждения и круговорота сансары. Наличие добра -- предпосылка просветления и обретения нирваны. Сходной позиции придерживалась и школа хуаянь, базировавшаяся на знаменитом "Трактате о пробуждении веры в Махаяну" ("Махаяна шраддхотпада шастра")*.

* Перевод (выполнен Е. А. Торчиновым) большей части этого текста см. в: Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992. Вып. 2. СПб., 1993.

Этот важнейший текст утверждает, что у абсолютной реальности

есть два аспекта: 1) просветленный и 2) непросветленный, имманентный, повторим, самому Абсолюту. Он является источником всего сансарического существования, тогда как первый аспект -- гарантия возможности обретения состояния будды. Правда, трактат, как и теоретики хуаянь, считает, что истинен и субстанциален только просветленный аспект, тогда как заблуждение и омрачение являются вторичными и лишены подлинной реальности. Диалектика двух аспектов Абсолюта позволяла хуаяньским мыслителям усматривать зародыш заблуждения (авидья; у мин) в недрах абсолютного и, напротив, находить семя просветления в бездонной пучине сансарической круговерти с ее страстями и страданиями: "В последней жестокости есть капля нежности и в Божией правде Божий обман" (З. Гиппиус).

Статус Священного Писания в каббале и на Востоке

Каббалисты, как и все иудеи, признают безусловный авторитет Торы (Пятикнижия Моисея) и библейских текстов вообще. Специфичным в каббалистическом отношении к Торе является представление о дуализме абсолютного смысла вечной- Торы и относительности ее эмпирически данного текста. Буквы Торы выражают полностью перво-Тору, но их комбинации могут быть различными. Многое зависит и от способностей людей, воспринимающих откровение и по необходимости приспособляющих услышанное к возможностям своего понимания. Кроме того, абсолютная Тора по-разному являет себя в различных мирах. Так, исторически существующий текст рассматривается некоторыми каббалистами как Тора, происходящая из мира берия (Тора де берия), тогда как высшей ее формой является пока не открытая Тора мира ацилут (Тора де ацилут). И наконец, абсолютная Тора по-разному являет себя в разные космические эпохи, о чем мы уже отчасти говорили выше. Напомним, что, по каббале, наша эпоха (шемитта) представляет собой зон господства принципа суда и ограничения, а предыдущая и последующая эпохи проходят под эгидой милости и расширения. Поэтому в нашей зоне Тора имеет форму Закона, то есть запретов и ограничений, чего не было до нашей шемитта и не будет после нее.

Кроме того, Тора могла рассматриваться и как единое великое имя Бога, скрытое в комбинациях ее букв и не явленное непосредственно*.

* Подробно см.: Scholem G. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism. P. 32 -- 86.

Интересно сравнить каббалистическую концепцию Торы с брахманским учением о Ведах как текстах откровения. Согласно

брахманизму, Веды представляют собой Шрути, то есть "Услышанное". Имеется в виду то, что некие древние мудрецы (риши) своим духовным слухом именно услышали некие превечные звуковые (шабда) колебания, которые и были представлены ими в форме Вед, обладающих абсолютным религиозным авторитетом. Таким образом, текст Вед представляет собой как бы "перекодировку" вечной сакральной информации. Большинство брахманских мыслителей считали изначальные вечные Веды словом Бога (Ишвары), произносимым в начале каждого космического цикла, тогда как некоторые (школа пурва-миманея) считали перво-Веды самосущими и безначальными. Внимание к звуку (шабда) как исходной субстанции Вед стимулировало не только разработку теории фонетики и лингвофилософии, но и создание своеобразной концепции информации, приведшей даже к появлению философии Абсолюта-Брахмана как извечной информации (школа шабда-адвайта Бхартрихари). Вместе с тем первотекст как божественный звук отличался, разумеется, от его выражения в ведическом санскритском тексте, составленном риши, не говоря о том, что в разные эпохи (юга) и тексты Вед были различны. Некоторые школы (например, адвайта-веданта) даже считали, что Веды авторитетны только в том, что они сообщают о природе Я и Абсолюта, а также об освобождении, тогда как другие подчеркивали безусловную богодухновенность и значимость каждого ведического слова. Любопытно, что в отличие от каббалистов брахманисты подчеркивали на графическое, письменное-буквенное оформление Вед, но их информационно-звуковой аспект, что проявилось и в необычайно поздней письменной фиксации ведического текста, передававшегося вначале изустно.

В отношении графического оформления сакрального текста к каббале ближе даосизм, утверждавший, что его канонические тексты (цзин) в ходе процесса космогенеза появляются сперва в различных небесных мирах эманации в форме гигантских иероглифических знаков, впоследствии обретаемых в откровении святыми на земле. Вообще же внимание, которое каббала уделяет буквам, их комбинированию и созерцанию, роднит ее с тантрической традицией индуизма и буддизма, но об этом следует говорить подробнее в разделе о каббалистической практике.

Практический аспект каббалы

Говоря о каббалистической практике, мы не имеем в виду так называемую практическую каббалу, то есть различного рода магические методы, связанные с составлением гематрий и использованием заклинательных формул для колдовских целей. Эта практическая каббала имела более или менее популярный характер и порой выходила за пределы поля иудаистской раввинистической ортодоксии. Под каббалистической практикой мы будем понимать набор методов и средств

психопрактики, направленной на достижение цели каббалы -- постижение тайн божественной жизни и участие в ней через "прилепление к Богу" (девекут). Многие из этих методов имеют достаточно очевидное сходство с восточными направлениями психотехники. Разумеется, приемы созерцания или медитации весьма сходны практически во всех религиях, будь то иудейская каббала, восточнохристианский исихазм или индуистская йога. Однако существуют и некоторые специфические или достаточно характерные лишь для отдельных традиций формы психопрактики. О некоторых из них здесь и пойдет речь.

Прежде всего, хотелось бы отметить исключительное сходство методов созерцания в профетической каббале Авраама Абулафии (XIII в.) с тантрическим путем мантраяны буддизма и индуизма (вообще, тема "каббала и тантризм" представляется нам особенно перспективной и содержательной). Сходство методов Абулафии и мантраяны (мантра-йоги) уже отмечалось в науке. Так, Г. Шолем называет медитативные приемы Абулафии "еврейской йогой": "...его доктрина представляет собой лишь иудаизированный вариант той древней духовной методики, которая нашла свое классическое выражение в практике индийских мистиков, последователей системы, известной под названием "йога". Одним из многих доказательств этого служит то обстоятельство, что существенную роль в системе Абулафии играет методика дыхания. Эта методика достигла своего высочайшего развития в индийской йоге, где она обычно рассматривается как важнейшее орудие психической самодисциплины. Помимо этого, Абулафия предписывает специальные положения тела, определенные сочетания согласных и гласных звуков в продолжение одного вдоха, определенные формы чтения вслух. Многие отрывки из его книги "Свет Разума" читаются как иудаизированный трактат по йоге. Сходство распространяется даже на некоторые аспекты доктрины экстатического видения, подготовляемого и осуществляемого посредством этих упражнений"*.

* Шолем Г. Указ. соч. Т. 1. С. 195-196.

С этими словами солидаризируется и Цев бен Шимон Галеви: "Посредством этих кругов наставления и постоянного перекомбинирования еврейских букв и Имен медитирующий [по системе Абулафии] стремится превзойти рациональное и проникнуть в сверхъестественные миры. Этот метод не слишком отличается от определенных форм практики мантр на Востоке"*. Тот же самый автор приводит в своей книге рисунки конфигураций из еврейских букв, предназначенные в традиции Абулафии для медитативного использования*2. Эти графические символы-паттерны вполне аналогичны мандалам и янтрам тантрической индуистско-буддийской йоги.

* Zfev ben Shimon Halevi. Op. cit. P. 82.

*2 Ibid. P. 83.

Отметим, что в тантрической практике имеет место не только созерцание геометрических фигур, окрашенных в символические цвета, но и собственно букв санскритского или тибетского алфавитов. Поскольку теория мантр предполагает, что определенные колебания звуков (подчас не имеющие непосредственного смыслового содержания), образующие при правильном произнесении букв так называемые "семенные мантры" (биджа мантра -- хри, хам, хум, ах и т. п.) оказывают мощное воздействие на психофизические структуры тела-микрокосма, то определенное значение стало придаваться и созерцанию буквенной записи этих звуков. Традиция предписывала созерцание определенных букв и их сочетаний на тех или иных участках тела, причем строго регламентировался цвет, размер и толщина визуализируемых букв. Обычно они визуализировались в области локализации так называемых чакр -- тонких психоэнергетических центров, особенно важными из которых, напомним, считались центры у основания позвоночника, в области пупа, солнечного сплетения, сердца, нижней части горла, межбровья и макушки головы. Определенные мантры, в том числе и записанные буквами, соотносились не только с каждым конкретным центром, но и с элементами каждого центра. Отметим попутно, что в традиции Абулафии важную роль играло сосредоточение на сердце и достижение ощущения тепла в нем (согласно книге Хайе га-'Олам га-Ба).

Любопытно, что именно интерес к письменной фиксации фонем, а следовательно, и к буквам, характерный для тантрической традиции (как и для каббалы), побудил японского монаха Кукая (VIII -- IX вв.), бывшего родоначальником тантры (миккё; сингон) в Японии, заняться разработкой национального алфавита в противовес непроизносимой иероглифике заимствованной японцами китайской письменности.

Созерцание букв, тесно связанное в каббале и тантре с их аранжировкой в подобие геометрических структур и фигур, оказалось в обеих традициях в прямой связи с разработкой схем и диаграмм. В каббале это проявилось уже в первых, достаточно простых изображениях древа сефирот, а в лурианской каббалистической традиции привело к необычайной графической сложности и утонченности.

Разумеется, практика "профетической каббалы" Абулафии никоим образом не исчерпывает всего богатства каббалистических методов созерцания и техники экстаза, но как объемы нашей работы, так и малая степень изученности вопроса препятствуют более подробному изложению здесь соответствующего материала*.

* Об Аврааме Абулафии см. также: Idel M. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany, 1988.

В заключение следует сказать несколько слов о роли установки, некоей целевой интенции мысли адепта в практике как восточных учений, так и каббалы. Хорошо известно учение о каввана (мн. ч. кавванот), разработанное в теории молитвенного делания Исаака Лурии

(Ари) и его последователей. Именно установка (например: "Я делаю то-то и то-то для того, чтобы воссоединились Святой, да будет благословен Он, и его Шехина, из страха и любви") придает не только действенность молитве, но и сообщает сакральный и сотериологический характер любому религиозно и этически значимому поступку. Определяющее значение установки и направленности сознания признавалось и всячески поддерживалось и буддизмом. Так, любая форма практики в Махаяне должна сопровождаться "порождением благой мотивации" (бодхичитта): "Да обрету я состояние Будды для блага всех живых существ". Наличие этой мотивации отличает в тантрическом буддизме собственно йогическую практику различных садхан (методов) от внешне сходных с ними магических операций. Но если психологизм буддизма хорошо известен, то психологизм еврейского эзотеризма еще нуждается в специальном исследовании.

СЕКСУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ КАББАЛЫ и ВОСТОЧНЫХ УЧЕНИЙ. ДОКТРИНА ЖЕНСТВЕННОГО

Одним из наиболее интересных аспектов каббалы является концепция Шехины как женственной ипостаси Божества. Первоначально Шехина воспринималась как слава Бога и божественное присутствие в мире. Постепенно ее образ трансформировался, с одной стороны, в мистическую сокровищницу всех душ Израиля (кенессет Исраэль) -- ср. образ алая виджняны, сознания-сокровищницы, в буддизме, -- а с другой -- в женственный аспект Бога, его энергии творения и обнаружения себя в мире. В лурианской каббале, подчеркивающей гностический аспект космической трагедии ("разбивание сосудов", шевират гак-келим) и экзистенциальную разорванность самих основ бытия и мироздания, образ Шехины дополнился представлением о ее изгнании, ее отверженности и разлученности с Творцом: Шехина изгнана, затеряна в нижних мирах, и только ее воссоединение с Творцом восстановит исходную целостность бытия и реинтегрирует космос в "окончательном исправлении" (гемар тиккун). И вот уже ученик Исаака Лурии по имени Авраам Галеви Берухим (XVI в.) видит Шехину у Стены Плача в Иерусалиме в виде скорбящей и рыдающей женщины в черном. Здесь Шехина уже вполне аналогична гностической Софии или неопифагорейской Энойе, низвергнутым из божественной полноты-плеромы в мир косной материи*.

* См.: Scholem G. Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists. P. 149.

Каббалисты выделяли в Шехине два аспекта, названные ими по именам библейских супруг Иакова -- Лии и Рахили. В своем аспекте (парцуфе) Лии Шехина наслаждается единением с Богом, тогда как в

качестве Рахили она разлучена со своим божественным Супругом и обречена на страдания в грубых мирах вплоть до грядущего воссоединения. Интересно, что Вл. С. Соловьев (1856 -- 1900 гг.), русский религиозный философ, всегда проявлявший глубокий интерес к каббале, также говорит о двух Софиях: Софии как субстанции Божества и Софии как страдающей в космосе мировой души, выражающейся в соборном человечестве (ср. Шехину как Общину Израиля) и стремящейся к союзу с божественным Логосом-Христом как залого окончательного обожения мира и человечества, становящегося богоче-ловечеством (доктрина, вполне аналогичная учению о тиккун в лурианской каббале). В целом брак между Шехиной и Святым, да будет благословен Он, может быть вполне описан как единение (зивуг -- соитие; зиввуга кадиша -- иерогамия, сакральный брак) сефирот Малхут (Шехина) и Тиферет (Господь, Абсолют, как он отражается в данной сефире). Учение об этом браке привело в каббалистической традиции к появлению ритуалов, как бы имитирующих торжество в чертоге брачном; они достаточно подробно описаны Г. Шолемом*.

* Scholem G. Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists. P. 138-146.

К этим ритуалам относятся, например, рекомендуемое "Зогаром" бодрствование накануне праздника Шевуот (букв.: "Недели" -- пятидесятница, день дарования Горы) и некоторые субботние обряды.

Помимо многочисленных гностических аналогий, доктрина Шехины имеет и ряд восточных параллелей. Прежде всего упомянем даосскую доктрину Женственного*, согласно которой, Дао-Путь, первопринцип и первосубстанция, есть не что иное, как женское начало и космическое лоно, объемлющее сущее, подобно тому, как материнское лоно объемлет плод, пребывающий в нем: "Ложбинный дух бессмертен, называют Сокровенной Самкою его. Врата Сокровенной Самки -- корень Неба и Земли. Как нескончаемая нить тянется он в бесконечность. Используй его без усилий" ("Дао дэ цзин", ¶ 6).

* Подробно см.: Торчинов Е. А. Даосское учение о "женственном" // Народы Азии и Африки. 1982. N 6. С. 99 -- 107; Он же. The Doctrine of the "Mysterious Female" in Taoism: A Transpersonalist view // International Journal for Transpersonal

Но если в даосизме Дао -- абсолютно имманентный и вместе с тем наивысший принцип, то каббалистическая Шехина представляет собой все же лишь славу Божию и божественное всеприсутствие в универсуме. И здесь более адекватна параллель из области теологии средневекового индуистского шиваизма (шактизма). Согласно ей, бог Шива, абсолютно блаженный и бездеятельный дух (пуруша), высшее Я (параматман), наделен особой силой или энергией (шакти), которая не тождественна ему и не отлична от него. Шакти образует женственный и деятельный аспект Шивы, который посредством этой энергии (иногда отождествляемой с материей -- праkritи) творит мир. Для нужд культа эта творческая сила Шивы персонифицируется как богиня Дурга или Кали, супруга Шивы. Тело человека являет собой микрокосм, в котором также отражаются Шива и его шакти. Однако в микрокосме они разлучены: седалищем Шивы, божественного атмана, Я, является чakra головного мозга, тогда как шакти под названием кундалини пребывает в виде спиралевидной энергетической змейки в нижнем центре у основания позвоночника. Цель адепта -- посредством йогической практики воссоединить Шиву и Шакти, что приводит к обретению нирваны и отождествлению "я" адепта с божественным Абсолютом и силами универсума (подробнее см. ч. II, гл. 2).

В тантрическом буддизме (Ваджраяна) женский аспект реальности выступает как праджня (премудрость, интуирование реальности как она есть и когнитивный аспект самой этой реальности). Интеграция праджни и упай (метод-сострадание), символически изображаемая в образах сочетающихся божеств (юганаддха), приводит к обретению просветления и состояния будды. Праджня-парамита (совершенство премудрости) также олицетворяется в образе богини с четками, книгой и мечом, отсекающим неведение, в качестве своих иконографических атрибутов. Мантра Праджня-парамиты, приводимая в "Хридая сутре" ("Сутра сердца премудрости") гласит: "О та, которая переводит за пределы пределов беспредельного, простветление, славься!" (Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи, сваха!)*

* Перевод "Сутры сердца премудрости" Е. А. Торчинова, выполненный с китайской версии текста, см. в: Буддизм в переводах. Вып. 2. С. 7-9.

Таким образом, в восточных учениях, как и в каббале, интеграция, единение мужского и женского аспектов Абсолюта, разъединенных в профаническом мире, является неременным условием спасения и обретения высшего состояния.

Может создаться впечатление, что данная проблема выходит за пределы круга рассматриваемых вопросов. Однако если учесть, что сам Шопенгауэр, с одной стороны, считал восточные учения (прежде всего веданту и буддизм) одним из источников своей философии, а с другой -- резко отрицательно оценивал влияние еврейской культуры на европейскую, представляется вполне логичным рассмотреть здесь данную проблему. Шопенгауэр прежде всего ценит такие элементы восточных (индийских) учений, как: 1) доктрина абсолютного единства и даже единственности сущего по принципу "тат твам аси" ("то ты еси"), принадлежащая некоторым упанишадам и веданте Шанкары; 2) пессимизм и теория существования как страдания (буддизм, джайнизм, рад направлений постбуддийского индуизма); 3) учение о перерождениях (метампсихозис, паленгенезис); 4) мистико-аскетическая направленность и система ценностей. Напротив, иудейская традиция осуждается и отвергается за "пошлый оптимизм" и отсутствие глубоких мистических и метафизических проникновений в духе мистического единения (*unio mystica*). Для любого человека, сколько-нибудь знакомого с каббалой, совершенно ясна несостоятельность последнего обвинения, ибо идеал девекут ("прилепления" к Богу), равно как и теософские спекуляции в сочетании с развитыми системами психопрактики образуют самую сердцевину еврейского мистицизма. Характерно для каббалы и учение о гилгул, круговороте душ. Если же учесть, что в XVI -- XVIII вв. каббала занимала место общепринятой мистической теологии иудаизма, а многие идеи и формы ее практики проникли даже в народный иудаизм, а позднее мистический дух каббалы возродился в хасидизме, который, по выражению М. Бубера, есть "каббала, ставшая этосом"*, то все предубеждения Шопенгауэра оказываются не более чем иудеофобскими предрассудками. Однако ради одного этого вывода не стоило и начинать разговор. Много интереснее то, что, по нашему мнению, именно каббалистический взгляд на мир гораздо ближе шопенгауэровскому, чем собственно индийские религии; при этом речь идет об общности фундаментальной идеи немецкого мыслителя с некоторыми положениями каббалистической доктрины.

* Цит. по: Шолем Г. Указ. соч. Т. 2. С. 181.

Первым и важнейшим положением учения Шопенгауэра является тезис о том, что кантовская "вещь в себе" (или, правильнее, "вещь сама по себе") есть не что иное, как воля, приобретающая, таким образом, статус единственной реальности. Точнее, согласно уточнению

Шопенгауэра*, вещь в себе остается для нас непознаваемой, но ее первейшим обнаружением или явлением в опыте оказывается именно воля; то есть нами вещь в себе наиболее адекватно познается как воля; она

как воля раскрывает себя в феноменах, образуя их сокровеннейшую природу, и познается в акте самосознания.

* Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993. С. 265 -- 266.

Ничего подобного мы не находим ни в индуизме, ни в буддизме, ни в джайнизме, равно как нет этого и в китайских учениях. Это хорошо понимал и сам Шопенгауэр, писавший, что его философию нельзя понять, исходя из восточных учений, тогда как они могут быть правильно поняты только из нее. Другими словами, система Шопенгауэра -- ключ к подлинному пониманию сути религиозно-философских систем Востока. Но не лучше ли, чем превращать в волю недвойственный Брахман упанишад или Дао-Путь даосизма, поискать учение, в котором воля действительно занимает место, близкое к ее месту в системе Шопенгауэра. И таким учением оказывается именно каббала.

Так, согласно Г. Шолему*, каббалисты Героны рассматривали волю Бога (сокрытого Абсолюта, Эйн Соф) как высшую эманацию, которая истекает из божественной сущности и одновременно скрывается в божественных силах; воля образует наивысший уровень, достижимый для человеческой мысли.

* Scholem G. Kabbalah. P. 560-561.

При этом подчеркивается единство действия, существующее между Эйн Соф и волей. Последняя названа "беспредельной Волей" (га-рацон ад Эйн Соф), "беспредельно возвышенным" (га-ром ад Эйн Соф) или "тем, чего мысль не может когда-либо достигнуть". В некоторых сочинениях Азриэля Эйн Соф не упоминается вовсе, а Первоволя описана в выражениях, обычно применяемых к Абсолюту. Ряд авторов (в том числе и автор "Зогара") склоняются к признанию воли совечной Абсолюту и пребывающей до процесса эманации сефирот, который начинается с Мудрости (Хохма). В таком случае сефирот могут рассматриваться в качестве уровней объективации воли (при этом познание оказывается вторичным по отношению к ней), что вполне аналогично подходу Шопенгауэра. Другие каббалисты (например, Исаак ибн Латиф) рассматривают волю как своего рода оболочку или одеяние Бога. А современный каббалист Михаэль Лайтман (сторонник лурианской каббалы рабби Иуды Льва Галеви Ашлага, 1885 -- 1955 гг.) говорит даже, что "мы и все, что нас окружает, включая духовные миры, все, что кроме Творца -- лишь разные величины желания получить наслаждение"*.

* Лайтман М. Каббала: Тайное еврейское учение: В 3 ч. Новосибирск. 1993. Ч. 2. С. 15.

Таким образом, именно каббала содержит самую удивительную параллель к философии Шопенгауэра и именно каббала (а не упанишады и буддизм) могла бы послужить источником его учения, но, по всей видимости, Шопенгауэр не имел о каббале ни малейшего представления.

Хорошо известно, что источником морали Шопенгауэр считал сострадание, онтологическим основанием которого является единство всего сущего: реально (как вещь в себе) существует только одна сущность, обнаруживающаяся непосредственно в самосознании как воля. Эта единая и единственная реальность иллюзорно являет себя через посредство времени, пространства и причинности в виде множества существ и вещей. Сострадание -- следствие глубинного чувства тождества "я" и другого по принципу, известному по санскритскому речению из упанишад "тат твам аси" ("то ты еси"). Но и этот принцип Шопенгауэр мог бы обнаружить в каббалистических источниках. Вот что пишет о цфатской* каббале Г. Шолем: "Эта взаимосвязь всех людей, осуществляемая посредством души Адама, уже была объектом мистических спекуляций Кордоверо. По его словам: "В каждом имеется нечто от ближнего его. Поэтому всякий человек, который грешит, наносит вред не только самому себе, но и той части своего существа, которая принадлежит другому"*2. И это, по мнению Кордоверо, и есть подлинная причина, по которой Тора (Лев. 19:18) предписывает: "Люби ближнего твоего, как самого себя", -- ибо этот ближний на самом деле -- ты сам"*3.

* Цфат -- город в Галилее, где в XVI в. процветала каббала.

*2 Г. Шолем ссылается на трактат Моисея Кордоверо "Томер Дебора" (издан: Иерусалаим, 1928). С. 5.

*3 Шолем Г. Указ. соч. Т. 2. С. 102.

Конечно, предложенный в данной главе обзор параллелей, существующих между каббалой и восточными учениями, является неполным и весьма беглым. Мы стремились лишь наметить перспективу исследований в данной области и представить на суд читателя своего рода эскиз будущей специальной развернутой работы, посвященной этому вопросу. За пределами нашего внимания осталась, например, огромная тема сопоставления каббалистической практики гематрий и темуры с традиционной китайской нумерологией и комбинаторикой. Возможно также и сопоставление отдельных категорий и терминов, их семантических полей (например, решимот -- "списки", "записи", "отпечатки", "следы", "энграммы" лурианской каббалы и васана -- "энергия привычки", "истечения" виджнянавадинской философии буддизма). Вместе с тем совершенно ясно, что изучение типологической общности между каббалой и учениями Востока весьма перспективно для установления как универсалий религиозно-мистического опыта, так и структурного

единства и содержательной близости мистико-эзотерических учений при различии используемых ими средств описания и выражения своего опыта и своих идей. И если нам удалось вызвать интерес научной общественности к поднятой теме, то мы можем считать задачу этой работы выполненной.

В заключение приведем одно высказывание М. Бубера, чрезвычайно ценное в связи с рассмотренной нами проблематикой: "Ибо обретение цельности души -- это древнейшее внутреннее переживание еврея, внутреннее переживание, которое со всей силой азиатской гениальности проявилось в личной жизни великих евреев, в которых жил глубинный иудаизм. Великая Азия преобладала в них над Западом, Азия безграничности и святой цельности, Азия Лао-цзы и Будды, которая в то же время есть Азия Моисея и Исаяи, Иоанна, Иисуса и Павла"*.

* Бубер М. Беседы о еврействе // Бубер М. Избранные произведения. Иерусалаим, 1979. С. 48 -- 49. Из последних публикаций о каббале, в том числе и компаративистского характера, см.: Hoffman Ё. The Way of Splendor: Jewish Mysticism and Modern Psychology. Boulder, 1981; Zen and Hasidism / Ed. by Heifetz H. Wheaton (Illinois), 1978; Kamenelz R. The Jew in the Lotus. S.-Francisco, 1994; Schahter-Shatomi Z. Kabbalah and Transpersonal Psychiatry // Textbook of Transpereonal Psychiatry and Psychology. N. Y., 1996. P. 123-133.

ГЛАВА 3

ДОГМАТИКА И МИСТИКА В ХРИСТИАНСТВЕ

ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

Генезис христианства исключительно сложен, и эта сложность в полной мере отразилась в структуре христианского вероучения, литургической практики и церковной организации. Христианство в процессе своего становления вобрало в себя основы иудейского мировосприятия (теизм, креационизм, историзм), религиозные представления, связанные с мистериальными культами эллинистического Востока, и элементы греко-римской философии (стоицизм, платонизм); последнее обусловило тот дуализм Афин и Иерусалима, о котором мы говорили во введении в связи с проблемой "религия -- наука". Можно указать и на другие мировоззренческие компоненты (например, гностический и манихейский аскетизм), также сыгравшие немаловажную роль в формировании этой второй по времени возникновения (после буддизма) мировой религии. Таким образом, христианство оказалось как бы плавильным горном, переплавлявшим в себе все культурное и религиозно-философское наследие средиземноморского мира, создавая

новый синтез, отнюдь не сводимый ни к одному из своих компонентов, ни к Афинам, ни к Иерусалиму в чистом виде. Именно этот синтез сохранил основы культурного наследия античности в новую эпоху, посеяв семена, из которых взошла новая европейская романо-германская и византийско-славянская цивилизация.

Тем не менее необходимо иметь в виду, что сложность и гетерогенность христианства как развитой религии отнюдь не означает аналогичной синкретичности, гетерогенности и полиморфности учения основателя этой религии -- Иисуса (от евр. Иешуа или Йегошуа) Христа (Христос -- перевод на греч. евр. маишах -- "спаситель", "помазанник"). О теологии Нового Завета написано так безмерно много (в том числе и в последнее время, особенно столпами протестантского модернизма, из которых наиболее знаменит Бультман), что говорить о ней вновь, да еще и по необходимости кратко, нет никакой возможности. Выскажем только нашу убежденность в том, что теология Нового Завета не только отнюдь не тождественна теологии Никео-константинопольского символа веры и отцов церкви, но и вообще имеет с ней весьма мало общего.

Собственно, никакой теологии как системы богословских взглядов и концепций мы в Новом Завете и не находим, ибо его интенция совсем иная; во всяком случае, цель евангелий -- отнюдь не конструирование системы догматов и теологических спекуляций. Учение Нового Завета (прежде всего евангелий) вполне однородно, последовательно и имеет совершенно традиционно иудейский характер, будучи прочно укорененным в ветхозаветных текстах и религиозных сочинениях периода второго храма. Поэтому любой образованный в религиозном отношении еврей прекрасно видит иудейский подтекст и контекст наставлений Иисуса и немало удивляется их пониманию в церковной традиции. Достаточно обратиться к некоторым сочинениям времен правления Хасмонейской династии, чтобы найти в них в готовом виде все элементы учения Иисуса*.

* См. также замечательную монографию И. Р. Тантлевского "История и идеология Кумранской общины" (СПб., 1994), в которой автор подробнейшим образом анализирует мессианские идеи и эсхатологические чаяния интертестаментальных текстов I -- I вв. до н. э.

Прежде всего следует назвать два текста. Это уже упоминавшаяся "Книга Еноха", содержащая апокалиптико-эсхатологические идеи и образы христианской литературы первых веков нашей эры (интересно, что в "Книге Еноха" последний суд вершит Сын Человеческий, в котором воплощена праведность и который восседает на престоле своей славы), и написанные в 109 -- 107 гг. до н. э. "Завещания двенадцати патриархов", иногда почти текстуально

совпадающие с евангельскими текстами и едва ли не дословно предвосхищающие Нагорную проповедь:

Возлюбите один другого от всего сердца; и если кто согрешит против тебя, обратись к нему со словами мира и не таи в душе своей злобы; и если он станет сожалеть об этом и покается, прости его. Но если он не признает своего греха, не возмневайся на него, не то, подцепив заразу от тебя, он ответит богохульствами и тем согрешит вдвойне... И если, утратив стыд, он станет упорствовать в грехе, то и тогда прости его от всего сердца и оставь мщение Богу*.

* Цит. по: Рассел Б. История западной философии. Т. 1. М., 1993. С. 334.

Однако ко времени Иисуса в иудаизме восторжествовали ритуализм и формальная обрядность, с одной стороны, и политические амбиции -- с другой. Так, фарисеи (а именно фарисеем написан цитированный выше текст) полностью подчинили себя следованию букве Закона и политическим интригам, а саддукеи проповедовали узкий и бесперспективный ритуалистический традиционализм, отвергая к тому же веру в бессмертие и воскресение, уже несколько столетий как утвердившуюся в иудаизме. Им противостояли ессеи (к которым был, видимо, близок Иоанн Креститель и традиции которых сохраняются в современном мандеизме Сирии и Ирака, последователи мандеизма считают себя продолжателями дела Иоанна); интересно, что если филиппики против фарисеев и саддукеев рассыпаны по всему евангельскому тексту, то о ессеях в евангелиях вообще не упоминается, что может быть косвенным свидетельством в пользу определенных симпатий Иисуса к этому учению. Но ессеи были отшельниками, по существу изолировавшимися от общества и не влиявшими непосредственно на религиозную и общественную жизнь Иудеи рубежа нашей эры.

Так что Иисус, собственно, -- при беспристрастном взгляде на евангельские тексты, понимаемые в контексте традиции и исторической ситуации, -- был достаточно традиционным учителем праведности (вроде известного по кумранским текстам проповедника, жившего на 150 лет раньше Иисуса и так же, как и Иисус, распятого на кресте в Иерусалиме ок. 137/136 г. до н. э.)*, выступившим против ритуального формализма, буквоедства и лицемерия господствовавших течений иудаизма с целью обратить к самым широким слоям населения проповедь нравственного обновления и живого религиозного опыта ("дух дышит, где хочет", "дух животворит, плоть же не пользуется нимало", "суббота для человека, а не человек для субботы").

* См.: Тантлевский И. Р. Указ. соч. С. 152 -- 165.

"Ищите Царства Божия и правды его, а остальное приложится вам" -- вот главная новозаветная максима, благая весть проповедника из Назарета. Царство Божие здесь и сейчас -- и блаженная жизнь, не зависящая от внешних обстоятельств. Антиритуалистические и антижреческие настроения евангелий (например, утверждение Иисуса о том, что поклоняться Богу следует не в храме и не на горе, а в духе и истине) также тесно связаны с установкой на личное благочестие, переживаемое внутренне (интериоризируемое благочестие в отличие от формально обрядового), нравственную чистоту и религиозный опыт Царства Божиего здесь и теперь. С этой установкой, правда, дисгармонирует проповедь Страшного Суда в конце времен (вообще идея суда очень последовательно вписывается в зороастризм и иудаизм как религии Закона, но противоречит христианству как религии Любви и Благодати), но это противоречие может быть объяснено как повышенным чувством справедливости, так и идеологической обработкой евангельского текста в процессе передачи (об этом -- ниже).

Интересно, что Ф. Ницше в своем чрезвычайно агрессивном, если не сказать злобном, сочинении "Антихристианин" (или "Антихрист") не жалеет сильных выражений для характеристики Нового Завета в целом, но как-то очень тепло и интимно говорит о личности Христа, "благого вестника", который проповедовал Царство Божие, что "внутри нас" и который пошел на смерть, доказывая и этим торжество своей вести этого Царства. Думается, что Ницше при всей его вопиющей несправедливости и ненависти к христианской религии очень тонко и точно подметил самую суть новозаветной экзистенциальности.

Крестная казнь Иисуса была вызвана, по всей видимости, политическими причинами, на что есть указания и в евангелиях (страх старейшин иудейских, что проповедь Иисуса повлечет репрессии со стороны римлян, основывавшийся на их традиционно политическом и государственническом, а не духовном понимании роли мессий). Не случайно, что последним аргументом иудеев, сломившим Пилата, было обвинение Иисуса в попытке узурпации власти ("царь иудейский") и в мятеже против кесаря (что в случае освобождения Иисуса делало бы Пилата его сообщником). Привычные интерпретации мотивов членов синедриона, сводящиеся к их сопротивлению претензии Иисуса на божественность, совершенно необоснованны (что подтверждают и суждения современных иудейских авторитетов), поскольку эпитеты "сын человеческий" и "сын Божий" имеют традиционное употребление и не противоречат иудейской ортодоксии*.

* См., например, псалом 81:6: "Я сказал: вы -- боги, и сыны Всевышнего -- все вы" (евр. текст: "Ани амарти элогим атем увеней эльон кулхем" -- пс. 82:6 по еврейской Библии). Ср. в Новом Завете: "Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: "Я сказал: вы боги"? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не

может нарушиться Писание, -- Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: "богохульствуешь", потому что Я сказал: "Я Сын Божий"?" (Ин. 10:34-36).

В евангелиях они также постоянно прилагаются Иисусом ко всем людям, а не к себе исключительно ("будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный" и т. п.). Поэтому, думается, прав Ницше, говоривший, что Иисус ничем не выделял себя лично и не претендовал на собственную исключительность: вся та праведность и блаженство (ср. Заповеди Блаженства), которых достиг он, доступны при усилении ("Царство Божие силою берется") всем и каждому здесь и теперь. Этому вроде бы противоречит Евангелие от Иоанна, но оно, как известно, вообще стоит особняком от других евангелий (синоптических) и написано под сильнейшим влиянием платонизирующей иудейской экзегетики диаспоры (ярчайший представитель ее -- Филон Александрийский). Именно Иоанн впервые заговорил о том, что Иисус -- воплощенный Логос эллинизированного иудаизма диаспоры. В это же приблизительно время идея Логоса -- второго Бога активно разрабатывается и в эллинистической теософской традиции -- "Герметический корпус", например, содержит знаменитую фразу: "Deus omnia creator secum deum fecit" ("Бог, творец всего, производит второго Бога"). Иоанн к тому же вкладывает в уста Иисуса длинные монологи (составляющие основное содержание этого евангелия), в которых Иисус всячески подчеркивает свою божественность, чего нет в евангелиях синоптических.

Процесс реинтерпретации учения Иисуса начался почти сразу же за выходом первоначального христианства (иудео-христианства) за пределы Палестины. Даже при признании нами традиционного авторства евангелий мы обращаем внимание на то, что евангелистами являются люди, далеко не самые близкие к Иисусу и даже необязательно входящие в круг семидесяти апостолов, не говоря уже о двенадцати -- к ним относятся Матфей и Иоанн, что же касается Луки и Марка (последнего церковь отождествляет с юношей, бежавшим, завернувшись в простыню, при аресте Иисуса), то их близость к Иисусу в любом случае весьма сомнительна. Скорее же всего, евангелия писались иудеями диаспоры, давно утратившими непосредственный контакт со своей родиной и эллинизовавшимися (показательны и их имена: Лука -- имя римское, Люций, чисто римским именем является и Марк). Писали они, вероятно, с чужих слов, путая иудейские реалии и географические названия и плохо понимая тот культурно-исторический контекст, в котором велась проповедь Иисуса. В результате все чаще и чаще иудейское понимание слов Иисуса сменяется их интерпретацией человеком эллинистического воспитания. В частности, как мы показали в гл. 1 части I нашей книги, само воскресение (Иисуса), идея которого укоренена в зороастрийской и иудейской традициях, начинает ассоциироваться в

глазах эллинов-неофитов с типологически совершенно иными "воскресениями" богов Фригии, Сирии и Египта (в XIX в. это непонимание было унаследовано и "научно" использовано религиоведами мифологической школы). Таким образом, даже евангелия (не говоря уже о христианстве позднейших времен) являют собой во многом результат видения иудейской реальности не понимающим, но истолковывающим эллинистическим взглядом.

Итак, суть благовестия Иисуса -- чистый религиозный опыт, обретение религиозного опыта, базирующегося на свободе духа ("дух дышит, где хочет", "и познаете истину, и истина сделает вас свободными") и возвышающегося над традицией, догматами, ритуалами и внешним благочестием ("пусть левая рука не знает того, что делает правая", наставление об уединенной молитве во избежание похвал за благочестие и т. п.). Такой опыт и есть внутренне присущее каждому человеку и одновременно внемирское ("царство мое не от мира сего") Царство Божие. Это учение Духа, а не закона, свободы, а не внешнего принуждения.

Вместе с тем ряд моментов учения Иисуса, а особенно его трагического жизненного пути, вторгаясь в эллинистический образ мыслей с его религиозными архетипами, налагались на культурные стереотипы другой цивилизации (греко-римской) и перетолковывались в ее парадигме и в духе ее религиозных чаяний, что породило множество интерпретаций (от гностических до ортодоксально-церковных). Но образ страдающего во имя искупления грешников Бога (или богочеловека), своим воскресением открывающего путь к спасению обреченным на ад, накладывался не только на культурные стереотипы, но и на психологические матрицы (как системы конденсированного опыта, так и БПМ; поэтому, кстати, неудивительно, что в перинатальных переживаниях на трансперсональных сеансах весьма распространены отождествления со страдающим и воскресшим Христом, а образы распятых младенцев и зародышей очень часты в рисунках участников этих сеансов). Все это, разумеется, не только искажало (и даже делало неузнаваемым) учение исторического Иисуса, но и обогащало христианскую традицию, внося в нее глубокую мистериальность, оплодотворенную новыми идеями и новой моралью, и трансперсональную устремленность.

Мотивы трансперсональных переживаний достаточно распространены в раннехристианской, в том числе и в новозаветной, литературе.

Богатейший материал по этому вопросу содержат Послания св. апостола Павла, этого знаменитого "апостола языков", установка которого на миссионерскую деятельность за пределами иудейской среды сыграла определяющую роль в превращении христианства в мировую религию.

В Посланиях мы встречаемся не только с описанием

"экстатических" состояний самого св. Павла, но и с указаниями на то, что пророчества, предполагавшие вхождение в транс, общение с "высшими силами" и другие типы трансперсональных переживаний, играли немалую роль в жизни ранних христианских общин ("церквей").

Из Посланий мы знаем, что пророчествовали "не только мужчины, но и женщины" (1 Кор. 5), что пророчества часто включали в себя говорение на ином языке, то есть глоссолалии (1 Кор. 14:2), и что пророчествованию придавалось особое значение как важнейшему из духовных даров (1 Кор. 14:1). При этом сами по себе пророчества ставятся выше глоссолалии: глоссолалии остаются непонятными для верующих, тогда как пророчествующие назидают общину. Предполагалась как массовость "пророчествования", так и наличие истолкователей глоссолалии. Св. Павел особенно печется о том, чтобы держать харизматическую и экстатическую линию поведения общин под контролем, чтобы она не могла перейти в некое "вакхическое" буйство: "Итак, братия, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками; только все должно быть благопристойно и чинно" (1 Кор. 14:39 -- 40).

В главе 12-й Второго послания к Коринфянам (1 -- 5) содержится описание некоего духовного экстатического восхождения, причем, по всей видимости, речь идет об опыте самого ап. Павла: "Неполезно хвалиться мне; ибо я приду к видениям и откровениям Господним. Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, -- в теле ли -- не знаю, вне ли тела -- не знаю: Бог знает, -- восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке, -- только не знаю -- в теле, или вне тела: Бог знает, -- что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать. Таким человеком могу хвалиться; собою же не похваюсь, разве только немощами моими".

Мотивы полета ("восхищения"), выхода за пределы индивидуальной ограниченности и неопределимости, невыразимости трансперсонального переживания уже хорошо знакомы нам.

Тем не менее, насколько мы можем судить по имеющемуся материалу, в раннем христианстве не существовало разработанной "техники экстаза", то есть систематической и нормативной психотехники.

Пророческая тенденция в раннем христианстве нашла свое наивысшее выражение в монтанизме, признанном в III в. ересью, но еще в конце II в. имевшем такого последователя и апологета, как знаменитый Тертуллиан.

Монтанизм родился в Малой Азии, во Фригии -- области, уже хорошо знакомой нам по культу Кибелы и Аттиса. Сам основатель этого учения Монтан (II в.) был, согласно некоторым источникам, обращенным в христианство галлом, оскотленным жрецом Матери богов. Христианство, видимо, дало новое направление экстатизму,

воспитанному на почитании Кибелы. Монтан, сопровождаемый двумя женщинами -- Максимиллой и Прискиллой, провозгласил себя провозвестником нового откровения -- откровения Святого Духа-Параклета (Утешителя, Ходатая). Монтанисты утверждали, что подобно тому, как Христос с апостолами возвышались над Моисеем и пророками, так же и Монтан со своими пророчицами -- над Христом и апостолами в качестве носителей откровения Духа. У монтанистов было много своих текстов -- оды Монтана, пророчества Максимиллы, псалмы. Как говорит М. Э. Поснов, характеризуя точку зрения монтанистов: "Откровение Бога в Монтане и его спутницах достигло новой последней ступени своего проявления и действия для того, чтобы ввиду близко предстоящего конца мира подготовить общину через новые откровения и новые требования к делу совершенства и совершения всего"*.

* См.: Поснов М. Э. История христианской церкви: (До разделения Церквей -- 1054 г.). Киев, 1991. С. 147-148.

В целом в догматике и богословии монтанизм не содержал ничего нового по сравнению с учением других христианских общин. Главное в нем было напряженное ожидание конца света, второго пришествия Христа и явления Нового Иерусалима, на роль которого Монтан выдвигал небольшие фригийские города Петузу и Тимион, куда он собирался созвать христиан всего тогдашнего мира. Монтанисты проповедовали покаяние и строжайший аскетизм, вплоть до призывов к расторжению браков. В течение III в. монтанизм постепенно утрачивает свое влияние и исчезает. В монтанизме пророчески-эсхатологическая линия христианского религиозного опыта (ярчайшим образом проявившаяся в "Апокалипсисе") находит свое завершение. Последующее развитие христианской практики духовного делания пошло по иному пути -- по пути разработки систем аскетической психотехники в рамках монашества (с IV в.). Но прежде чем говорить о монашестве, необходимо охарактеризовать такие явления, как гностицизм, неоплатонизм (в его эллинской и христианской формах) и апофатическое богословие. Здесь мы ограничимся лишь беглым анализом перечисленных учений в контексте проблемы формирования теории и практики монашеского делания, иноческого подвига.

Гностицизм -- явление очень сложное и существовавшее в различных вариантах (учения Валентина, Василида, гностики-офиты, энкратисты и т. д.); мы постараемся выделить самые существенные черты, присущие гностическому движению в целом.

1) Установка на принципиальный эзотеризм. Все люди делятся гностиками на "телесных" (соматики, гилики), "душевных" (психики) и "духовных" (пневматики). Из них только последним доступны тайны гносиса -- высшего и подлинного знания.

2) Весь видимый материальный мир -- зло. Это темница духа,

порабощенного небытием, стихией хаоса-материи. Освобождение из темницы мира достигается через причастность божественному знанию и постижение природы собственного духа как частицы высшего и единственного истинного Бога -- Отца Нерожденного, Неизреченного, Мрака, который превыше всякого Света.

3) Мир есть результат трагической ошибки, трагедии в Абсолюте. Отец Нерожденный, самообнаруживаясь, являет себя в особых сущностях-зонах, зачастую образующих пары или четы (сизигии). Завершенность эонов-теофаний образует божественную полноту (плерома). Гордыня или ошибка одного из эонов (обычно Софии) приводит к нарушению этой полноты, его отпаду от плеромы и началу космогенеза, в результате которого создается множество несовершенных миров (иногда 365) во главе с их владыками-архонтами. Низший из этих миров -- наш материальный мир.

4) Принципиальная антииудейская позиция. Гностики активно отвергают Ветхий Завет и считают ветхозаветного Яхве (Иалдаваофа) низшим архонтом, демиургом, вообразившим себя высшим Богом и стремящимся поработить человека властью своего закона. В некоторых гностических системах (офиты, каиниты) даже грехопадение толкуется как благое деяние, совершаемое по вразумлению одного из эонов, принявшего вид библейского змия и открывшего людям гносис, знание добра и зла, что, естественно, вызвало гнев Иалдаваофа, загнавшего человека в самую бездну материи. Иногда этот религиозный "антисемитизм" интерпретируется как реакция эллинистических начал в христианстве на инокультурный иудейский пласт, чуждый эллинистическому видению мира. Однако, учитывая в значительной степени гностический характер (типологическую близость гностицизму) иудейской каббалы, эту интерпретацию можно считать несостоятельной.

5) Представление о спасении как полном избавлении от материальности. Плерома стремится восстановить свою целостность, что приводит к появлению нового эона Иисуса (иногда -- двух: Иисуса и Христа), который и сходит в материальный мир, обучая избранных носителей духа высшему гносису (интересно, что в гностических евангелиях очень часто истинными учениками Христа, которым он открывает тайное учение, оказываются женщины -- Мария Магдалина и др.). После того как все частицы духа покинут мир и вернуться в плерому, материя вернется в состояние аморфного хаоса и прекратит свое существование (у Василида финал космической драмы сложнее -- это апокатастасис, "восстановление всего"). Телесность Христа обычно считается гностиками призрачной (докетизм).

6) Спасение достигается через практику строжайшего аскетизма (известны сообщения и о крайнем либертинизме, однако, скорее всего, они не заслуживают серьезного к ним отношения), преодоление всех привязанностей и влечений и достижение бесстрастия. Гностики

занимались практикой заклинаний (возможно, аналог индийских мантр), участвовали в мистериальных ритуалах и склонны были к смешению эллинистических и христианских образов, ценя в них некое архетипическое единство.

7) Ведущее настроение гностицизма -- чувство экзистенциальной заброшенности человека, его затерянности в злом и чуждом материальном мире, отгороженном сотнями небес и миров с их архонтами и демиургами от истинной родины человека, того духовного пространства, где дух человека у себя и в себе -- от плеромы эонов Отца Нерожденного. Этот экзистенциальный пессимизм преодолевает сам себя в вере в окончательное освобождение и возвращение в плерому*.

* Этот момент особенно подчеркивается Х. Йонасом. См.: Jonas H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*. Boston, 1958; см. также превосходную дореволюционную русскую работу: Николаев Ю. В поисках за Божеством. СПб., 1911. Из более новых отечественных трудов см.: Трофимова М. К. *Историко-философские вопросы гностицизма*. М., 1979.

Гностическая мифология и теософия чрезвычайно интересны для психологического исследования религиозного феномена -- в них мы в обилии находим различные перинатальные и трансперсональные мотивы, а также набор архетипов, кодирующих порожденные системами конденсированного опыта и базовыми перинатальными матрицами (БПМ) комплексы.

Гностицизм, объявленный формировавшийся епископальной церковью ересью (этого не избежала даже такая "мягкая" форма

гностицизма, как учение Маркиона, считавшего себя продолжателем линии ап. Павла) и в конце концов практически полностью искорененный, никогда на самом деле не претендовал на роль соперника церкви, ибо всегда мыслил себя не как массовое религиозное движение (или массовая организация), а как учение узкого круга эзотериков-пневматиков (единственной массовой формой своеобразного квазигностицизма было манихейство)*. Но церковь не нуждалась в таком эзотеризме, сводившем на нет все ее претензии на обладание полнотой истины и непререкаемый авторитет в вопросах веры. После своего расцвета во II и отчасти в III в. гностицизм постепенно приходит в упадок и как таковой исчезает.

* Из последних исследований, посвященных манихейству, см.: *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia / Transl. and presented by Klimkeit H.-J.* S.-Francisco, 1993.

Но исчезнув в качестве самостоятельного религиозного течения,

гностицизм оказал огромное влияние на историю христианства. И дело здесь не в том, что гностические и манихейские идеи питали христианские ереси на протяжении всего средневековья (павликаны, богомилы, катары, альбигойцы и др.). Прежде всего, аскетико-созерцательная и мироотрицающая установка гностицизма глубоко трансформировала онтологический оптимизм исходного иудео-христианства. Сколько бы ни принималось на церковных соборах постановлений, осуждающих дуализм, презрение к плоти и мировоззренческий аскетизм, реальное эмоциональное мироощущение христианства (независимо от догматических определений) стало пессимистическим и аскетическим, и тень теоретически анафематствуемого дуализма добра и зла пала на христианское мироощущение. И, как нам представляется, именно гностицизм сыграл решающую роль в появлении христианского монашества и пустынножительства (процесс его создания подтолкнули и обмирщение и огосударствление церкви после императоров Константина и Феодосия), той традиции, которая разработала оригинальные христианские формы психотехники.

В настоящее время есть много оснований говорить именно о гностических истоках монашества. Главное из них -- обнаружение грандиозной библиотеки раннехристианской литературы, прежде всего гностической, в Наг-Хаммади (Хенобоскион) в Египте. Этой библиотекой, расположенной в песках Фиваиды, пользовались прежде всего аввы -- египетские отцы-пустынники IV -- V вв. И именно гностические тексты, казавшиеся уже почти умершими и полузабытыми, определяли и составляли, по существу, весь круг их чтения (значительный сектор которого заполняли апокрифические евангелия)*.

* См.: Хосроев Л. Л. Александрийское христианство: По данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991.

Позднее монашество не только порвало с гностицизмом (поддержав, правда, в V в. монофизитство, учение как бы промежуточное между гностическим докетизмом и халкидонской ортодоксией), но и стало знаменем и воинством правоверия. Но гностическая закваска аскетизма, борьбы с аффектами и плотскими соблазнами осталась в нем навсегда.

Еще одним важным фактором формирования не только христианского богословия, но также мистицизма и психотехнической практики был неоплатонизм.

Основателем неоплатонизма является Плотин (204 или 205 -- 270 гг.), ученик Аммония Саккаса из Александрии, который был также учителем знаменитейшего христианского мыслителя раннего периода Оригена (ряд положений учения которого в VI в. объявили еретическими). Другими крупнейшими представителями неоплатонизма

были Порфирий, Ямвлих и Прокл.

Неоплатонизм никогда не был чисто философской теорией: он претендовал скорее на роль универсальной эллинистической теологии, подводящей теоретическую базу под религиозные представления и практику как собственно греко-римской религии, так и других учений эллинистического круга во имя синтеза всего античного религиозно-философского наследия перед лицом усиливающегося христианства. Если исключить терпимого и умиротворенного Плотина, то можно сказать, что все философы-неоплатоники были настроены активно антихристиански, а Порфирий даже написал трактат, направленный против христиан. К неоплатонизму примыкал и знаменитый враг христианства император Юлиан Отступник (361 -- 363 гг.). И тем не менее неоплатонизм не только повлиял на формирование христианского богословия и средневековой христианской философии, но и во многом возродился в христианской мысли, так что и св. Августина, и почти всех восточных отцов смело можно считать христианскими неоплатониками. Но не меньшую роль сыграл неоплатонизм и в становлении христианской теории духовного делания.

Здесь не место сколько-нибудь подробно излагать неоплатоническую философию, слишком краткий и поверхностный обзор профанизировал бы и исказил ее. Заинтересованному читателю мы советуем обратиться к специальным трудам, прежде всего к изложению неоплатонической философии в заключительном томе "Истории античной эстетики" А. Ф. Лосева*. Мы же остановимся только на тех моментах неоплатонизма, которые важны для понимания рассматриваемых нами вопросов.

* Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века. Ч. 2. М., 1988; см. также: Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993.

Можно без труда обнаружить доктринальный уровень неоплатонизма. Его своеобразие состоит в том, что поскольку религии античного мира не сформулировали определенно свои доктринальные положения, философы-неоплатоники не воспроизводят, а сами формируют их, относясь к текстам Гомера и Гесиода, диалогам Платона и мистериальным гимнам как к священному писанию (причем вполне в христианском духе). В основе этой доктрины лежит политеизм, утративший, однако, свою непосредственность и самоценность: теперь за богами находится высшее и непостижимое Единое.

Философский уровень системы вполне отчетлив и наиболее ярко представлен в неоплатонических текстах. Именно он главным образом влиял на христианскую теологию.

Важную роль играет в системе и психотехнический уровень. Прежде всего, это учение Плотина об экстазе как восхождении души к

Единому, но существенны и рассуждения последователей Плотина о мистериальных культах, которым эти философы активно предавались (вспомним о мистериях Матери Богов, в которых регулярно участвовал Прокл, а также Ямвлиха, даже написавшего трактат "О египетских мистериях"). В связи с важной ролью психотехники в неоплатонизме и его концепцией чувственного мира как последней ступени удаления от Единого, в этике неоплатоников господствовала аскетическая установка, что не мешало им резко отвергать учение гностиков о мире

как абсолютном зле: как известно, именно изучение неоплатонизма отвратило св. Августина от манихейства, которому он был привержен, и в конечном итоге направило его в лоно христианской церкви.

Мы остановимся на двух моментах неоплатонизма -- его учении о Едином, повлиявшем на формирование христианского апофатического богословия, и платиновской теории экстаза как пути к Единому.

Единое неоплатоников -- Абсолют, который превышает всех определений, понятий и категорий. Единое выше бытия, источником которого является. Оно претупает пределы всего и принципиально неопределиваемо и невыразимо. Вместе с тем все существует лишь вследствие своей причастности единству, хотя само Единое за пределами любого существования. Единое абсолютно самодостаточно и не нуждается ни в чем, в том числе и в самом себе. И тем не менее в силу переизбытка своей всецелостности оно как бы переливается через себя, эмануруя следующий принцип -- Ум (нус), который ниже Единого, поскольку произведенное всегда ниже производшего. Ум, в свою очередь, эманурует Душу (психэ), которая как бы проецирует вложенные в нее Умом идеи вовне, в небытие, которое и есть материя, что и порождает чувственный космос. Отметим пока, что чисто негативные определения Абсолюта-Единого у Плотина были применены к Богу христианскими неоплатониками.

Однако характер эманации цикличен: сущее не только исходит из Единого, но и способно возвращаться к нему, проходя те же три ступени, но в обратном порядке. Именно эта идея лежит в основе платиновской теории трансперсонального опыта, который сам Плотин называет экстазом (то есть выходением за пределы ограничений чувственного космоса и индивидуальной ограниченности: экстаз -- это прежде всего вне-себя-бытие). Более того, Плотин определяет (Эннеады V 3, 17) экстаз как цель существования души: душа способна узреть свет Единого и увидеть смысл собственного существования в видении всего, в том числе и себя, и даже самого этого Единого в этом свете: подобно тому как солнце мы созерцаем в его собственном свете, так же и душа должна созерцать Единое посредством исходящего от него света. Это созерцание достигается благодаря полному отрешению от всего, в том числе и от собственной личности: "Афеле панта" ("Отложи все"), -- говорит Плотин.

В "Эннеадах" Плотин очень образно и красочно описывает свой собственный экстатический опыт:

Много раз это случалось: выступив из тела в себя, становясь внешним всем другим вещам и сосредоточенным в себе, созерцал чудесную красоту; и затем -- больше чем когда-либо уверенный в общении с высочайшим порядком, ведя благороднейшую жизнь, приобретая идентичность с божеством, находясь внутри него благодаря приобщению к этой активности, покоясь над всем умопостигаемым -- все это меньше, чем высшее; и все же наступает момент нисхождения из интеллекта к рассуждению, и после этого сопребывания в божественном я спрашиваю себя, как случилось, что я могу теперь нисходить, и как могла душа войти в мое тело, -- душа, которая даже внутри тела есть высшее, как она себя показала*.

* Цит. по: Рассел Б. Указ. соч. С. 306 -- 307.

Вот что по этому же поводу пишет ученик Плотина Порфирий (232 -- 301 гг.) в своем жизнеописании учителя:

Так божественному этому мужу, столько раз устремлявшемуся мыслью к первому и высшему Богу по той стезе, которую Платон указал нам в "Пире", являлся сам этот Бог, ни облика, ни вида не имеющий, свыше мысли и всего мысленного возносящийся, тот Бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз на шестьдесят восьмом своем году приблизился и воссоединился. Плотин близок был этой цели -- ибо сближение и воссоединение с всеобщим Богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной*.

* Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 474 -- 475.

Можно увидеть самую непосредственную связь между учением неоплатоников о Едином и об экстазе: теория Единого, с одной стороны, как бы задает направление и цель психотехнической практике, а с другой -- сама представляет рационализацию в терминах платоновской философии глубинного трансперсонального переживания религиозного опыта, послужившего как бы материей для оформляющего его философского дискурса (подобно тому, как и в религиях чистого опыта психотехника всегда служила поставщиком сырого материала для философствования). Поэтому изучение экстатического опыта неоплатоников и их психотехники (в пределах, освещаемых источниками) исключительно важно для понимания психолого-эмпирической базы их философских построений.

Отметим также, что неоплатонизм не знал теории окончательного освобождения. Полностью базирующийся на античном циклизме и космолизме, неоплатонизм полагал циклы нисхождения души из Единого и восхождения к нему вечными: души то опускаются в чувственный мир, то сливаются до полного отождествления с Единым, то вновь нисходят в космос (учение о круговращении душ очень четко изложено в "Первоосновах теологии" Прокла*). Думается, что возможность широчайшего влияния неоплатонизма на христианскую мысль в конечном счете обуславливалась типологической близостью и подобием религиозных переживаний теософа-неоплатоника и христианского аскета. Близость типов опыта обусловила близость языков его описания и возможность самых разнообразных заимствований и взаимовлияний.

* Прокл. Указ. соч. С. 139 -- 149.

Важнейшим результатом усвоения неоплатонических идей в рамках христианского умозрения была разработка апофатического (отрицательного) богословия, тесно связанного с человеком, выдававшим свое главное произведение за творение "мужа апостольского" Дионисия Ареопагита (поэтому в историографии его обычно называют Псевдодионисием). Кто это был -- неизвестно; одна из гипотез предполагает, что за именем "Дионисий Ареопагит" скрывается мыслитель грузинского происхождения Петр Ивер, живший в V в. и бывший одним из активных участников монофизитского движения. Но в любом случае, творения Псевдодионисия оказали сильнейшее влияние на формирование восточнохристианского богословия и мистицизма, а через Иоанна Скота (Эриугену)* -- на мистицизм католического Запада вплоть до немецких мистиков XIV в., Николая Кузанского и Якоба Бёме.

* Превосходное исследование об Эриугене принадлежит А. Бриллиантову. См.: Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898.

Псевдодионисий называет главным атрибутом Бога божественный мрак, ссылаясь на псалом 17 ("соделал мрак покровом Своим"). Это мрак, который превыше света, мрак непознаваемости, непостижимости, абсолютной запредельности и невыразимости божественной сущности. Именно в этом смысле следует понимать мрак, который окутал Моисея при его встрече с Богом: "...только после того, как упразднив всякое ведение, Моисей господствующей частью своего разума соединяется с Тем, Кто недоступен никакому познанию, в совершенном неведении обретает он сверхразумное ведение"*.

* Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 6-7.

Это ведение, тождественное неведению и невидению (ср. *docta ignoranta*, ученое неведение Николая Кузанского), достигается постепенным отстранением от всего сущего. Поэтому отрицательные определения Бога предпочтительнее положительных, ибо позволяют восходить от познания низших к познанию высших атрибутов Бога и через отказ от сущего обрести полное ведение того неведения, "которое сокрыто во всем сущем от всех, кто хотел бы познать его, и ради созерцания того сверхъестественного Мрака, который сокрыт во всем сущем от тех, кто хотел бы узреть его"*.

* Там же. С. 7.

Но вместе с тем Бог, будучи абсолютно трансцендентен всякому обыденному опыту, так же не может быть описан в отрицательных терминах, как и в положительных: он равно за пределами и утверждению, и отрицанию. Будучи причиной чувственного бытия, Бог сверхчувствен; будучи причиной умопостигаемого (интеллигибельного, ноуменального) бытия, Бог не умопостигаем, и к нему неприменимы ни богословские определения, ни философские категории: "...по отношению к нему совершенно невозможны ни положительные, ни отрицательные суждения, и когда мы что-либо отрицаем или утверждаем о нем по аналогии с тем, что им создано, мы, собственно, ничего не опровергаем и не определяем, поскольку совершенство единственной причины всего сущего превосходит любое утверждение и любое отрицание, и, обобщая: превосходство над всей совокупностью сущего, Того, Кто за пределами всему сущему, -- беспредельно"*.

Или, как резюмирует свою мысль Псевдодионисий в "Письме Гаю Монаху": "Полное неведение и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое"*2.

* Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита. С. 10.

*2 Там же. С. 11.

Таким образом, Псевдодионисий провозглашает полную трансцендентность Бога любым эмпирическим формам познания и одновременно -- познаваемость Бога особым мистическим способом, через непознание, неведение, отвержение всего сущего и самого бытия и вступление в "божественный мрак". Это учение о мистическом богопознании, ведущем к тейосису (обожению), причастности божественному естеству, становится со временем теоретической основой монашеской аскезы и духовного делания (что, кстати, показывает, насколько это "божественное неведение" отличается от агностицизма или гносеологического пессимизма новейшей европейской философии). Но если "псевдоареопажитики" задают теоретическую парадигму христианского духовного делания, то система его праксиса разрабатывается в

исихазме, к рассмотрению которого мы теперь и обратимся.

ВИЗАНТИЙСКИЙ ИСИХАЗМ

Исихазм -- от греческого "исихия" (мир, молчание, безмолвие, покой). Это слово может считаться этимологическим аналогом санскритского "нирвана" (прекращение, угасание). Если вспомнить, что тибетцы перевели на свой язык слово "йога" (связь, соединение, сопряжение) словом "налджор" (пишется rNal-byor), означаящим "успокоение", "транквилизация", то греческой калькой тибетского "налджор-па" (йогин) и будет "исихаст". Эти соображения высказаны нами, разумеется, лишь для некоторого компаративистского религиоведческого комментария без каких-либо намеков на существование генетической связи между йогой (тем более тибетской) и исихазмом.

В восточнохристианской традиции исихазмом называется разработанная система аскетической монашеской практики, направленной на богопознание и обожение. Иногда родоначальником исихазма неправильно считается св. Григорий Палама (XIV в.), но он лишь богословски осмыслил, обосновал и систематизировал ту практику духовного делания, которая была в ходу у монахов-анахоретов с глубокой древности (во всяком случае, уже Евагрий Понтийский и Макарий Египетский -- IV в. -- знают практику "умной молитвы", составляющую суть исихазма) и которая приобрела законченные формы задолго до Паламы.

Прежде чем характеризовать исихазм как таковой, рассмотрим некоторые вопросы структуры монашеского подвига в восточной традиции христианства.

Целью аскезы считалось обожение (тейосис), то есть уподобление Богу через Иисуса Христа, сделавшего человеческую природу участницей божественной жизни благодаря ипостасному единству божеской и человеческой природ. Хотя обожение и предполагало единение человека с Богом, но прежде всего оно подразумевало

перенесение на душу в ее уподоблении Богу, таких божественных атрибутов, как "бессмертие, блаженство и сверхчеловеческая полнота и интенсивность жизни"*.

* Минин Л. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. С. 342.

Путь к обожению лежал через: 1) очищение (катарсис), 2) просветление (фотисмос) и 3) целеобретение (телейосис). Первая ступень характеризуется очищением души от всего мирского через полное мироотречение. Вторая предполагает просвещение души

божественным светом. Третья ступень знаменует обретение мистического совершенства, единение с Богом и обожение. При этом можно говорить о наличии двух течений в восточнохристианской мистике: созерцательное и аскетическое. Первое из них стремится через мистический гносис к опрощению души и ее единению с Богом или возвращению к Богу. Второе подчеркивает не столько момент гносиса, сколько любви и преданности (агапе, эрос) к Богу (типологически близко индуистскому бхакти). К мистикам первого направления можно отнести Псевдодионисия и его последователей, второго -- Макария Египетского и Симеона Нового Богослова (X -- XI вв.). Некоторые мистики синтезировали обе установки: это Григорий Нисский (IV в.), Исаак Сирии (VI в.), Максим Исповедник (VII в.) и сам Григорий Палама.

Упомянутые выше три ступени характеризуют путь монаха созерцательного направления. Монахи эмоционально-аскетического направления делили свой путь на два этапа: 1) практика, включавшая в себя собственно аскезу и этическое совершенствование, подразумевавшие очищение и просветление, причем последнее осознавалось как духовно осязаемое присутствие в душе Логоса-Христа; 2) созерцание, предполагавшее развитие пламенной любви к Богу для единения с ним.

Обе формы практики завершались экстазом (вне-себя-бытием), который в первом случае имел в виду трансцендирование всех познавательных ограничений и интуицию Бога в форме гносиса, а во втором -- предельное эмоциональное переживание единения (лат. *unio mystica*)*.

* Там же. С. 344-345.

Для внимательного читателя уже вполне ясно, что экстаз в аскезе православия вполне аналогичен самадхи индийских традиций, причем в первом случае речь идет о непосредственном интуировании истинной реальности (джняна в веданте и праджня-парамита в буддизме), а во втором -- об эмоциональном транс-переживании любви (према индийского бхакти). Можно привести и еще множество параллелей между путем религий чистого опыта и восточнохристианской аскетикой. Например, понятие "трезвение", хорошо известное монахам Византии, в значительной степени является аналогом идеи всецелостной осознанности в буддизме.

Приведем еще пример (из творений Исаака Сирина), который прекрасно иллюстрирует сходство экстаза восточнохристианской мистики (речь идет о переживании исихии -- священного упокоения) и самадхи индийской йоги: "В один день хотел я принять пищу, по прошествии пред тем четырех дней, в которые ничего не вкушал. И когда стал я на вечернюю службу, чтобы после оной вкусить, и стоял на дворе келий

моей, между тем как солнце было высоко, то, начав службу, только в продолжение первой славы совершил оную с сознанием, а после того пребывал в ней, не зная, где я, и оставался в сем положении, пока не взошло опять солнце в следующий день и не согрело лица моего. И тогда уже, как солнце стало сильно беспокоить меня и жечь мне лицо, возвратилось ко мне сознание мое, и вот увидел я, что настал уже другой день, и возблагодарил Бога, размышляя, сколько благодать Его преизливает на человека"*.

* Минин П. Указ. соч. С. 384.

Говоря об исихазме, нельзя не коснуться сущности так называемых "исихастских споров", разгоревшихся в Византии в 30 -- 40-е гг. XIV в. Ученый богослов Варлаам Калабрийский, имевший западную рационалистическую ориентацию, написал трактат о воссоединении церквей, в котором очень просто предлагал решить проблему *filioque* (нисхождение Святого Духа от Сына), бывшую одной из причин разделения церквей: поскольку, согласно Дионисию Ареопагиту, сущность Бога непознаваема, то и точного знания о нисхождении Св. Духа быть не может; *filioque* следует исключить из Символа веры, а богословам предоставить свободу суждения по этому вопросу.

Варлааму возразил Григорий Палама, написавший ему, что монахи (прежде всего афонские) имеют безусловный опыт богопознания, отрицать который -- значит впасть в ересь. Варлаам заинтересовался и познакомился с практикой афонских монахов, приведшей этого ученика последователей Фомы Аквинского в ужас. Вот его характеристика узнанного:

Они* посвятили меня в свои чудовищные и абсурдные верования, описывать которые унижительно для человека, обладающего хоть каким-то интеллектом или хоть малой каплей здравого смысла, -- верования, являющиеся следствием ошибочных убеждений и пылкого воображения. Они сообщили мне об удивительном разлучении и воссоединении разума и души, о связи души с демоном, о различии между красным и белым светом, о разумных входах и выходах, производимых ноздрями при дыхании, о заслонах вокруг пупа и, наконец, о видении душой нашего Господа, каковое видение осязаемым образом и во полной сердечной уверенности происходит внутри пупа. (Послание 5, к Игнатию)*2

* Монахи.

*2 Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие: (Конспекты лекций). Вильнюс, 1992. С. 336 -- 337.

Даже в этом весьма искаженном и нарочито гротескном описании теорий и методов исихастов (их Варлаам называл "омфалопсихами", "пуподушниками") читатель, еще не забывший главы о даосизме и йоге, без труда увидит уже знакомые ему сюжеты: дыхательные упражнения, выполняемые для достижения контроля над психическими процессами, сосредоточение на психических центрах тела ("киноварные поля" даосизма, чакры индийских традиций), созерцание световых феноменов и теория символики цвета (тантрическая йога промежуточного состояния и др.), а также и самый подход, предполагавший использование соматических процессов и структур для овладения сознанием.

Развернулась длительная полемика между Варлаамом и Григорием Паламой, которая разрешилась в 1341 г. на церковном соборе в Константинополе, признавшем ортодоксальность паламизма и исихастской практики. Варлаам признал правоту собора, но потом тайно уехал в Италию, где принял католицизм и окончил свои дни учителем греческого языка самого Петрарки.

Однако и в Византии еще не все кончилось. Гражданская война сторонников и противников императора Иоанна Кантакузина политизировала проблему исихазма (св. Григорий был приверженцем Иоанна), и потребовался еще один собор, 1351 г., для окончательного воцерковления исихазма. Мы не будем подробно излагать паламитское теоретическое обоснование исихазма, поскольку нас прежде всего интересует психотехническая практика, а не ее богословские интерпретации*.

* Подробнее о паламитском богословии см.: Протоиерей Иоанн Мейендорф Указ соч. С. 331-348.

Поэтому обратимся к самому исихастскому деланию. Его основные принципы:

а) непрестанная "умная молитва", то есть постоянное сосредоточенное и осознанное (трезвение) повторение Иисусовой молитвы ("Господи, Иисусе Христе, помилуй мя");

б) "низведение" ума в сердце;

в) созерцание световых феноменов (фотизмов) как нетварного Фаворского света (согласно Паламе -- нетварных божественных энергий);

г) активное использование методов психосоматической регуляции (задержки дыхания, специфические позы, визуализация, сосредоточение на определенных участках тела).

Но прежде чем мы рассмотрим эти взаимосвязанные структурные элементы исихастской психотехники, приведем выдержки из некоторых исихастских текстов (сохраняя в них оригинальную орфографию и пунктуацию).

1) Из Псевдосимеона (св. Симеон Новый Богослов --

византийский мистик, созерцательные методы которого не совсем совпадали с исихастскими, и исихастские тексты ему приписываются ошибочно):

Три вещи надлежит тебе соблюсти прежде всего другого: беспопечение о всем, даже благословном, а не только не благословном и суетном, или иначе умертвив всему, совесть чистую во всем, так, чтобы она ни в чем не обличала тебя, и совершенное беспристрастие, чтоб помысл твой не клонился ни к какой вещи. Потом сядь в каком-либо особенном месте уединенно, затвори двери, склонись к груди головою своею и таким образом стой вниманием внутри себя самого (не в голове, а в сердце), возвращая туда и ум свой и чувственные очи свои и приудерживая несколько дыхание свое. Там имея ум свой, старайся всячески обрести его, где сердце, чтобы обретши его, там уже всецело пребывал ум твой. Вначале найдешь ты там внутри тьму некую, и жесткость, но после, если будешь продолжать это дело внимания непрестанно день и ночь, обретешь некую непрестанную радость. Ум, подвизаясь в сем, улучит место сердца, и тогда тотчас увидит там внутри такие вещи, каких никогда не видывал и не знал. С сего момента, с какой бы стороны ни возник и ни показался какой-либо помысл, прежде, чем войдет он внутрь и помыслится, или вообразится, ум тотчас прогонит его оттуда и уничтожит именем Иисусовым, т. е. Господи, Иисусе Христе, помилуй мя; с сего также времени, ум начнет иметь гнев на демонов, гнать их и поражать. Прочее же, что обыкновенно последует за сим деланием, с Божиею помощью, сам из опыта узнаешь, храня внимание и держа Иисуса, т. е. молитву Его: Господи Иисусе Христе, помилуй мя!*

* В "Добротолубии" этот фрагмент опущен. Однако он восстановлен в уникальном свидетельстве об исихастской практике в России XIX в. -- "Откровенных рассказах странника духовному своему отцу" (сочинение анонимно). См.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Введенская Оптина Пустынь, 1991. С. 128-129.

2) Из сочинения "О трезвении и хранении сердца" св. Никифора Исихаста (Уединенника), афонского мистика XIV в., учителя Григория Паламы:

Ведомо тебе, что дыхание наше, коим дышем, есть втягивание в себя и выпускание из себя воздуха. Орган, служащий к сему, суть легкия, которые облегчают сердце и, проводя через себя воздух, обдают им и сердце. Таким образом дыхание есть естественный путь к сердцу. Итак, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться. Приучи же его, брате, не скоро

оттуда выходить: ибо в начале он очень скучает в этом внутреннем заключении и тесноте, когда же привыкнет, то не любит наоборот кружиться во вне, потому что ему там не невесело и не нерадостно...

Когда таким образом войдешь ты в сердечное место, как я тебе показал, воздай благодарение Богу и, прославляя его благодать, держись сего делания всегда, и оно научит тебя тому, чего другим путем не узнаешь никогда. Подобаает же тебе при сем знать, что когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но непрестанно творить молитву: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя! и никогда не умолкать. Ибо это, содржа ум не мечтательным, делает его неуловимым и неприкосновенным для прилогов вражеских и каждодневно все более и более вводит в любовь и вожделение Бога*.

* Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 249 -- 250. "Добротолюбие" (греч. "Филокалия") -- антология трудов византийских авторитетов по аскетике, св. отцов православной церкви.

3) Из сочинения св. Григория Паламы "О священо-безмолвствующих"

Так как у тех, кои недавно вступили в подвиг сей, ум и будучи собираем внутрь, часто отскакивает во вне, а им должно также часто тотчас опять возвращать его внутрь, а он, у не навывших еще сему делу, ускользает, как крайне подвижный и трудно удерживаемый вниманием в созерцании единого, то некоторые советуют им воздерживаться от частого дыхания, и несколько сдерживать его, чтобы вместе с дыханием и ум удерживать в себе, пока, с Божиею помощью, через навывновение в сем, приучив ум не отходить на окружающее и не смешиваться с тем, сделать его сильным к сосредоточению на едином. Это впрочем (сдерживание дыхания) как всякий видеть может, следует само собою за вниманием ума (или сопровождает его); потому что при усиленном размышлении о чем либо, дух сей (дыхание) не спешно входит и выходит, особенно у безмолвствующих и телом и духом. Ибо сии, субботствуя духовно и почивая от всех дел своих, сколько это уместно, приостанавливают разнообразные движения душевных сил, особенно в видах познания, всякия восприятия чувственные и всякое вообще движение тела, в нашей власти состоящее*.

* Там же. С. 295.

Приведенные фрагменты достаточно ясно характеризуют исихастскую психотехнику и как таковые почти не нуждаются в комментариях, особенно после нашего рассмотрения в предшествующих главах психотехнического смысла дыхательных упражнений, повторения

молитв и сосредоточения на примере восточных духовных традиций (даосизм, индуистская и буддийская йога). Поэтому мы ограничимся кратким анализом выделенных выше структурных элементов исихастского праксиса

Практика постоянной молитвы, предполагающей повторение божественных имен как сильный психотехнический метод, хорошо известна нам из других традиций и является универсальной. Достаточно вспомнить повторение "великой мантры" "Харе, Кришна" в индийском вишнуистском бхакти или "памятование о Будде" в амидаизме, предполагающем постоянное осознанное (трезвение в исихазме) повторение имени будды Амитабхи (нянь фо, нэмбуцу). Иные психологи считают, что достигаемый эффект, связанный с постоянным повторением той или иной формулы, обусловлен механическим повторением и формула может быть любой. Мы не можем согласиться с подобной точкой зрения. Несомненно, огромную, если не определяющую, роль здесь играет установка сознания, выражающаяся в вере в сакральность произносимого имени и в сотериологическую эффективность его повторения. Это подчеркивает и традиция, утверждающая приоритет веры и отвергающая бездумное (не случаен акцент на трезвение, памятование, осознанность) и автоматическое повторение священных формул.

Уже в начале XX в. убеждение в святости самого имени Иисусова, просветляющего сознание, выразилось в афонском монашестве в движении имяславия, которое в философско-богословском смысле и в контексте семиотической проблематики было обосновано С. Н. Булгаковым. Имяславие вполне может считаться дальнейшим развитием исихастской традиции.

Весьма существенный момент исихастской практики -- "низведение ума в сердце". Прежде всего, следует пояснить, что имеют в виду исихасты, говоря о сердце и уме. Слово "ум" (нус) в исихастском контексте без ущерба может быть заменено словом "сознание", причем речь идет не о самом сознании, а о его феноменах и функциях, то есть содержаниях и состояниях. Природа сознания (интерпретируемая исихастами в соответствии с традициями греческого умозрения как субстанция "ума") называется "душой" или "сердцем". Здесь мы также не можем удержаться от типологических параллелей: мы помним то разграничение, которое буддийская философия виджнянавады проводила между сознанием и его состояниями (читта-чайта), китайская буддийская традиция -- между "природой сознания" (букв.: "природа сердца" -- синь син) и "феноменами сознания" ("свойства сердца" -- синь сянь), а тибетский дзог-чэн -- между "сознанием" (семе) и "сознаниево-стью", "природой сознания" (семе ньид), интерпретировавшейся как "знание" (джняна, риг-па, ешей) и "постоянное присутствие". Св. Григорий Палама вполне определенно указывает на характер соотношения между "умом" и "душой" ("сердцем"):

Умом называется и деятельность ума, состоящая в мыслях и разумениях; ум есть и производящая сие сила, называемая в Писании еще и сердцем. По сей силе ума, главнейшей между нашими силами, сущая в нас душа есть мысляща. В упражняющихся в молитве действие ума состоит в помышлениях (в богомыслии) и очищается удобно; порождающая то душа не очистится, если вместе не очищаются и все другие силы ея*.

* Добротолюбие. Т. 5. С. 301.

При этом исихазм соотносит "сердце" как природу (или субстанцию) "ума" с физическим сердцем, что тоже хорошо известно другим культурам. Древние китайцы именно сердце (синь) считали мыслящим (а не чувствующим) органом, и именно слово "сердце" стало тем словом, которым китайские буддисты переводили санскритское "читта" (сознание, психика); под сердцем имелся в виду, правда, не столько сам мышечный орган, сколько некая точка в центре груди, которая и считалась источником психической жизни (ср. анахата чакру тантрической йоги). Исихасты возводили свое понимание сердца к библейской традиции: сердце обуславливает циркуляцию крови (самого понятия циркуляции в Библии, разумеется, нет), но кровь -- носитель жизненности, витальности, следовательно именно сердце является центром всех человеческих сил (ср. китайское понимание крови: даже само китайское слово "сюэци" ("кровь-пневма") указывает на тесную связь крови и жизненной энергии). Интересно, что в своей практике исихасты искали "духовное сердце" -- сосредоточивали сознание в поисках той точки, того "таинственного места", которое соответствует "сердцу" как источнику "ума", а не просто концентрировали внимание на левой стороне груди.

Исихастская традиция предписывала изменение как бы уровня физиологического самоотнесения сознания: человек должен "опустить ум в сердце", то есть сделать центром, "уровнем" своего самосознания, самоотождествления не голову, а то "сердце", о котором говорилось выше. Это вполне возможно с точки зрения современной психологии, поскольку она признает сознание соотношенным с телом в целом (или, в материалистическом варианте, функцией тела в целом), а не рассматривает его просто продуктом головного мозга. Интересно, что, по-видимому, древние китайцы и тибетцы вообще осознавали себя на уровне груди (сердца-центра), а отнюдь не головы. И только после "низведения ума в сердце" исихаст приступает к творению Иисусовой молитвы, к "умной" (осознанной) молитве, "умному деланию". Это "делание" совмещается с "видением" сердечного пространства, что также известно восточным традициям. Так, бхакты, сосредоточиваясь на сердечном центре (анахата-чакра) визуализируют в "лотосе сердца"

образ божества и созерцают фотизмы.

Но только в исихазме видение света приобретает принципиальную важность, поскольку ослепительный свет, созерцаемый в процессе молитвы, почитается исихастами за Фаворский свет, осиявший Иисуса Христа во время Преображения. Свет этот, в свою очередь, в паламитском богословии рассматривается как нетварная (несотворенная) божественная энергия, через посредство которой достигается соединение с Богом (непосредственное соединение тварной души и непостижимой сущности Творца считается невозможным) и обожение (тейосис) самой человеческой природы, в том числе и телесной. Поэтому созерцание света в значительной степени считается центральным моментом "умного делания" исихастов. Отметим попутно, что сам образ Преображения имеет иудейские корни и восходит к учению о Шехине -- Славе Божией, Божественном Присутствии в мире.

Из всего вышесказанного очевидно активное использование исихастами системы психофизических приемов, превратившихся к XIV в. в разработанную систему психотехники. Регуляция и задержка дыхания (обосновываемые тем же аргументом, что и в буддизме, -- дыхание тесно связано с вниманием, и контроль над ним способствует контролю над психическими процессами), особые молитвенные позы и сосредоточение на определенных участках тела (сердце, область пупа -- разумеется, никто из исихастов и не думал утверждать, что душа живет в пупе), аналогичные йогическому сосредоточению на чакрах (в даосизме -- на "киноварных полях"), -- все это неотъемлемые черты исихастского делания, приемы, уже анализировавшиеся нами на материале других традиций.

Рассудочная (а вовсе не рационалистическая, как обычно считается) критика исихазма со стороны Варлаама и католических теологов также очень напоминает то, что писали об индийской йоге "позитивно" мыслящие англичане викторианской эпохи, пропитанные всеми предрассудками "века пара и электричества". Как заметил С. Радхакришнан: "Когда современный критик индийской культуры уверяет своих читателей в том, что индийские философы думают, что сидеть, поджав ноги, и созерцать собственный пуп -- это лучший способ проникать в глубины вселенной, он имеет в виду одну из поз йоги"*.

* Радхакришнан С. Указ. соч. С. 313. Отметим также, что индийская психотехническая традиция придавала огромное значение сердцу (хридая) и считала сердце седалищем атмана: 1) "Сердце -- это Праджapati, это Брахман, это все. Оно имеет три слога: хри-да-ям. Хри -- один слог; кто знает это, тому и свои и чужие [люди] приносят [подношения]. Да -- еще [один] слог; кто знает это, тому и свои и чужие [люди] дают [дары]. Ям -- еще [один] слог; кто знает это, тот идет в небесный мир" (Брихадараньяка упанишада // Упанишады. Т. 1. М., 1992. С. 135); 2) "Этот Бог, создатель всего, великий Атман,

постоянно пребывающий в сердце людей, постигнут сердцем, моралью, мыслью, разумом. Те, кто знают его, становятся бессмертными" (Шветашватара упанишада//Упанишады. Т. 3. М., 1993. С. 124).

Поэтому недоразумением выглядит мысль о Павла Флоренского об индийской "мистике головы" и христианской "мистике сердца".

Сердце является также одной из важнейших точек сосредоточения (латаиф) в суфийской практике.

Теперь несколько слов о паламитской теории исихазма. Св. Григорий Палама (канонизирован православной церковью в 1368 г., через 9 лет после смерти) рассматривает божественную сущность как непостижимую и непосредственно не соединяемую с тварной природой души. Однако Богу по природе присущи нетварные энергии, через которые и происходит соединение человека с Богом и его обожение. Нетварные энергии были чувственно явлены Христом в его Преображении и могут быть созерцаемы "священно-безмолвствующими" в виде сияющего света, аналогичного сиянию Господа на горе Фавор. Тело и душа образуют некое совершенное психосоматическое единство, и тело участвует в жизни души (ср. учение Махаяны и Ваджраяны о тождестве природы тела и сознания и натуралистический психосоматизм даосизма). Обожение достигается соединением человека с Богом через его энергии и приобщение по благодати к божественному естеству (человек по благодати становится тем же, чем Бог является по природе). Человек единосущен с Христом по человечеству благодаря ипостасному единству двух природ Христа-богочеловека. Спасение возможно благодаря синергизму -- содействию, сотрудничеству, взаимодействию человеческой воли и усилий с божественной благодатью. Само по себе тело не является греховным и противным душе, скорее душа привязана к телу и любит его. Грех коренится не в теле, а в воле и направленности сознания. Духовный подвиг поэтому предполагает синергию тела и души и соучастие первого в деятельности второй и, наоборот, одухотворение тела через приближение души к Богу. Обожением становится весь человек, а не только душа (признаком этого является нетленность мощей святых). Необходимым источником благодати и энергий Бога являются таинства (прежде всего крещение и причастие, евхаристия). Таким образом, вселенная Паламы христоцентрична (в центре всех ее измерений стоит не Бог, как в средневековом католицизме, и не человек, как в культуре Возрождения и Просвещения, а богочеловек, то есть вочеловечившийся Бог и обоженный человек).

Исихазм превратил аскетический праксис ранних подвижников в стройную систему психотехники. Вот что об этом пишет П. Минин: "Исихия и озарение светом -- это те моменты, которые приобретают исключительное значение в том мистическом движении, которое позднее получило наименование исихазма. Но и исихия гностической (созерцательно-познавательной. -- Е. Т.) мистики и озарение светом

нравственно-практической являлись завершением усиленных подвигов и напряженных исканий Бога -- первая в области преимущественно интеллектуального устремления к Нему, второе -- в области этико-эмоционального тяготения к Божеству. Гносису мистическому обычно предшествовал гносис рациональный -- философское исследование природы, проникновенное углубление в смысл Божественного Откровения. Экстаз завершал собой длинный путь праксиса, предполагал предварительное интенсивное напряжение нравственной энергии. В том и другом случае исихия и озарение были, так сказать, заслуженными плодами духа, после долгих трудов богоискательства обретшего Бога и почившего в Нем. В мистике св. Симеона Нов. Богослова впервые проскальзывает указание на новый способ мистического восхождения к Богу -- на искусственную методу созерцания. У пр. Симеона эта метода имеет значение только второстепенного внешнего пособия; главное -- любовь к Богу, полное смиренномудрие и исполнение заповедей Христовых. Между тем практика мистиков показывала, что человек, минуя напряжение мысли и усилия нравственной энергии, путем одной этой методы, может достигать, по-видимому, тех же результатов (т. е. озарения умным светом и полной исихии)*.

* Минин П. Указ. соч. С. 391.

С этим мнением православного ученого можно согласиться, за исключением того, что исихазм, ставший вершиной православной (а может быть, и вообще христианской) духовности, разумеется, не отвергал ни "напряжение мысли", направленной к богопознанию, ни тем более "усилий нравственной энергии" и, уж во всяком случае, требовал "исполнения заповедей Христовых"*.

* Все исихасты подчеркивают, что следование заповедям и чистота совести являются неперенными условиями "умного" и "сердечного" делания.

Еще один важный аспект опыта исихии заключается в переживании универсального единства, предполагающего восхождение от расширения сознания ("космическое сознание") к единению с божественным Абсолютом. Это восхождение было описано еще в ранний период вос-точнохристианской мистики св. Максимом Исповедником (VII в.):

Так как в Логосе идеально существует весь мир, то познавая Логоса, человек в Нем и через Него познает все сущее. С другой стороны, так как человек есть микрокосмос и связующее звено между миром и Богом, то соединяясь с Логосом, он объединяет в себе все сущее и через единение с Логосом возводит его к Божеству. Объединение человеком всего сущего совершается по мере его

восхождения к Божеству, или обожения, и касается пяти основных видов бытия. Эти виды суть следующие. Прежде всего все бытие распадается на несотворенную природу (Бог) и сотворенную; тварная природа в свою очередь распадается на мир умопредставляемый и чувственный; чувственный мир -- на небо и землю; земля -- на вселенную и место обитания человека, или рай; человек -- на мужской пол и женский. Воссоединение этих видов совершается в обратном порядке. Через бесстрастие человек уничтожает разделение на полы как не относящееся к идее человеческого существа*. Праведной жизнью он должен всю землю превратить в рай, иначе -- всегда иметь в самом себе рай и не зависеть от различия мест; силою знания он должен проникнуть в небесные сферы чувственного бытия, уничтожить пространственные расстояния -- словом, объединить в себе все чувственное бытие; силою равноангельского гносиса он выступает за пределы чувственного бытия в области мира умопредставляемого; наконец, объединив в себе всю тварную природу, человек предаёт себя и объединенную природу Богу, чтобы Бог дал ему Себя Самого и он сделался всем, что есть Бог, кроме тождества по существу*. В этом обожении последняя цель человека*2.

* Другое решение проблемы предлагает путь тантрической йоги, которая учит об интеграции (юганаддха) мужского и женского (при этом отнюдь не всегда речь идет о ритуальном соитии; как правило, юганаддха -- плод созерцания) и образовании целостного андрогина, ни мужского, ни женского существа, а существа "недвойственного", "недуального" (адвая).

*2 Минин П. Указ. соч. С. 389-390.

Исихазм, воцерковленный соборами 1341 и 1351 гг., очень быстро пришел в Россию и встретил самый радушный прием. Уже св. Сергей Радонежский показал величие русского исихазма. В XV -- XVI вв. он расцветает благодаря трудам Нила Сорского и приобретает социально-политическое измерение в движении нестяжателей. После столетий упадка, он возрождается в старчестве конца XVIII -- XIX вв., принципы которого изложены Ф. М. Достоевским в "Братьях Карамазовых". Глубокая укорененность исихастского делания в православном народе засвидетельствована потрясающими по своей искренности и безыскусственности "Откровенными рассказами странника духовному своему отцу" (конец XIX в.), а пример св. Серафима Саровского указывает на живость и высокую степень аутентичности исихастской традиции и ее устремленности к просветлению в русских монастырях Нового времени. Велико влияние исихазма и на русское искусство -- знаменитые иконы "Христос в силах" ("сила" -- рус. пер. греч. "energeia") лучшее тому подтверждение.

На этой ноте мы и завершим наше краткое и поверхностное

рассмотрение великой традиции восточнохристианской мистики и скажем несколько слов о мистике католического Запада, сильно отличавшейся по своему характеру и стилистике от византийской мистики св. Симеона Нового Богослова и св. Григория Паламы.

МИСТИЦИЗМ В ЗАПАДНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Переходя к обзору мистицизма западного христианства, отметим ряд его стилистических отличий от восточного. Во-первых, католическая доктрина, подчеркивавшая исключительную роль церкви в спасении верующих, в значительной степени сужала сферу индивидуального религиозного опыта. Поэтому церковь без особой приязни относилась к мистикам, подозревая их во внецерковности и в попытках подменить спасение в лоне церкви спасением через личный опыт. Католическая церковь рассматривала мистическое делание не как вершину христианского праксиса, а как нечто избыточное для дела спасения (учение о сверхдостаточных заслугах святых явилось одним из оснований практики продажи индульгенций: церковь брала на себя миссию перераспределения этих "избыточных" для спасения заслуг). "Панцерковностью" католицизма объясняется и исключительно жесткое тестирование описаний мистического опыта на ортодоксальность, то есть на их соответствие догматической системе.

Во-вторых, Запад не разработал такой стройной и систематизированной методики психотехники, как восточный исихазм (категорически отвергавшийся католической церковью за "натурализм"). Первые попытки систематизации психотехнических приемов относятся только к XVI в. ("Духовные упражнения" основателя ордена иезуитов св. Игнатия Лойолы). Если восточнохристианская теория мистики христоцентрична (единение с Богом осуществляется во Христе), то западная -- теоцентрична по преимуществу (акцентируется божественное единство, а не различие ипостасей). Идея обожения (за исключением Ионна Скота -- Иоанна Эриугены, знавшего греческий язык и хорошо знакомого с восточной патристикой) также не играла существенной роли в мистике, остававшейся в рамках ортодоксии, отрицавшей, особенно после Фомы Аквинского, возможность соединения тварного и нетварного. Если на Востоке помимо общежитийно-монастырского монашества существовала развитая традиция индивидуального отшельничества-пустынничества, то на Западе господствовали крупные монастыри и монашеские ордена, отличавшиеся друг от друга уставами, что было совершенно чуждо Востоку.

В-третьих, в связи с быстрым и интенсивным развитием на Западе рациональной философии -- схоластики (с XI в.) здесь возникла уникальная и неизвестная ни Византии, ни нехристианскому Востоку (за исключением, да и то относительным, исламского мира) оппозиция "рациональное (философское) -- мистическое (иррациональное)", что,

впрочем, не отменяло исторического взаимодействия этих двух форм духовной жизни (достаточно указать на влияние, оказанное Мейстером Экхартом на развитие немецкой философии). Но в целом разрыв между мистикой (особенно собственно психотехникой) и философией был безусловным.

В католической мистике мы также можем выделить два направления -- созерцательно-гностическое, нацеленное на переживание присутствия божественного и непосредственное общение или даже единение с ним, и эмоциональное, в котором единение с Богом переживается как акт взаимной любви Бога и души. В первом направлении можно выделить мистиков, ориентирующихся на использование для мистического восхождения чувственных образов (визуализации Игнатия Лойолы, предполагающие вызываемые видения сцен жизни святых или фигуры Христа, которые постепенно заполняют собой все сознание практикующего), и мистиков, утверждающих необходимость безбразного созерцания (св. Иоанн или Хуан Креста, обычно неправильно называемый в русскоязычной литературе св. Хуаном де ла Крус). Крупнейшим и ярчайшим представителем эмоционально-любовного мистицизма (с эротической окраской) является св. Тереза Авильская.

Несколько особняком стоит величественная и вызывающая восхищение своей духовной чистотой и возвышенной простотой фигура св. Франциска Ассизского, чья проповедь любви к Богу лишена крайностей эмоциональной экзальтации. С именем св. Франциска связана и своеобразная практика стигматизации, при которой вследствие напряженного сосредоточения верующего на Страстях Господних у него появляются кровотокащие, но безболезненные язвы, аналогичные крестным ранам Христа. Это явление весьма любопытно для изучения проблемы психосоматического взаимовлияния.

Из неортодоксальных (признанных еретиками) западных мистиков наиболее ярким и глубоким представителем созерцательно-гностического направления является, несомненно, немецкий мистик XIV в. Мейстер Экхарт.

Св. Иоанн Креста говорит прежде всего о принципиальной неопределимости мистического опыта, который он называет "мрачным созерцанием". Он замечает, что трудно описать даже чувственный предмет, видимый в первый раз, не говоря уже об опыте переживания сверхчувственного:

Душа чувствует себя тогда словно погруженною в беспредельное, бездонное уединение, которого не может нарушить ни одно живое существо, чувствует себя в безбрежной пустыне, которая тем восхитительнее кажется ей, чем она пустынее. Там, в этой бездне мудрости, душа вырастает, черпая свои силы у первоисточника познания любви... И там она познает, что как бы ни был возвышен и утончен язык наш, он становится бледным, плоским, бессодержательным, как

только мы начинаем пользоваться им для описания божественных вещей*.

* Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 317 -- 318.

Св. Тереза Авильская, несмотря на несколько иной тип своего мистицизма по сравнению со св. Иоанном Креста, вполне солидарна с ним по вопросу неопределимости и невыразимости мистического опыта. Единение с Богом приводит душу в состояние бесчувствия и бессознательности. И тем не менее мистический опыт обладает для пережившего его высшей и предельной достоверностью, являясь как бы критерием самого себя. Св. Тереза утверждает, что для пережившего опыт единения с Богом усомниться в нем невозможно. Любые сомнения свидетельствуют о неподлинности единения или отсутствии его. Более того, после переживания *unio mystica*, по словам св. Терезы, даже необразованный человек начинает понимать глубокие богословские истины, причем глубже, чем многие заурядные теологи; она приводит пример женщины, настолько глубоко пережившей божественное всеприсутствие, что поколебать ее убежденность не могли плохообразованные богословы, говорившие о присутствии Бога в людях только через "благодать". Наиболее же образованные теологи подтвердили истинность (соответствие католической ортодоксии) переживания и понимания этой женщины*.

* Там же. С. 318-319.

Это весьма интересный пример, подтверждаемый опытом Я. Бёме, простого сапожника, ставшего благодаря трансперсональному (мистическому) переживанию глубоким философом (к сожалению, понимание смысла учения Бёме весьма затруднено неадекватными формами его выражения и языка описания), влияние которого прослеживается вплоть до Шеллинга, Шопенгауэра и Бердяева.

Об этом же говорит и Игнатий Лойола, утверждавший, что в ходе молитвенных созерцаний он постиг больше божественных тайн, чем за все время изучения богословских книг и философских трактатов.

Приведем еще одно высказывание св. Терезы, развивающее тему мистического гнозиса и одновременно затрагивающее переживание божественного всеединства, столь характерное для трансперсонального опыта: "Однажды во время молитвы я получила возможность сразу постигнуть, каким образом все вещи могут быть созерцаемы в Боге и содержаться в Нем. Я видела их не в их обычной форме, однако с поразительной ясностью, и вид их остался живо запечатленным в моей душе. Это одна из наиболее выдающихся милостей, дарованных мне Богом... Вид этот был до такой степени утонченный и нежный, что описать его нет возможности"*.

* Джеймс У. Указ. соч. С. 320.

Но если св. Тереза, подобно св. Иоанну Креста, и говорит о гносисе, все же главное для нее -- эмоциональный подъем, почти чувственная экзальтация и всеохватывающая, вплоть до эротизма, любовь к Богу -- феномен, хорошо знакомый нам по индийскому бхакти.

Говоря о западной мистике, следует особо остановиться на Мейстере Экхарте и его традиции -- Сузо, Рюисбрук Удивительный, Ангелус (Ангел) Силезский (Силезий, Силезиус), -- о которой мы специально и скажем несколько слов.

Вся философия Мейстера Экхарта (1260 -- 1327 гг.; выходец из рыцарского рода Хохгеймов; был членом Доминиканского ордена; занимал кафедры в университетах Парижа и Кельна, а также был провинциалом своего ордена в Германии; 26 положений учения Экхарта после его смерти, в 1329 г., были осуждены папой как еретические) является не столько плодом его интеллектуальных разработок, хотя он и был прекрасно образован схоластически, сколько рационализацией его трансперсонального опыта, на что Экхарт сам постоянно указывает; да и цель этой философии, облеченной в форму проповедей, -- побудить людей к созерцанию, ведущему к переживанию божественного единства.

Экхарт проводит различие между сущностью Бога (Божеством) и его природой -- Богом самосозерцающим и созерцаемым творением. Соотношение между Божеством и Богом у него примерно такое же, как между Брахманом и Ишварой в адвайта-веданте или между сущностью Бога и ее явлением себе в учении суфия Ибн ал-Араби:

А между тем, это она*, в своем бытии твари создала Бога, -- Его не было прежде, чем душа не стала творением. Раньше я говорил: Я причина тому, что Бог есть "Бог", Бог существует благодаря душе, но Божество -- Он Сам через Себя. Пока не было творений, и Бог не был Богом; но несомненно был он Божеством, так как это имеет Он не через душу. Когда же найдет Бог уничтожившуюся душу, такую, которая стала (силой благодати) ничто, поскольку она самость и своеволие,

тогда творит в ней Бог (без всякой благодати) Свое вечное дело, и тем, вознося ее, извлекает ее из ее тварного бытия. Но этим уничтожает Бог в душе Себя Самого и таким образом не остается больше ни "Бога", ни "Души". Будьте уверены -- это самое существенное свойство Бога!*2

* То есть душа.

*2 Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 138 -- 139. В цитате мы сохраняем пунктуацию издания (репринт).

Мейстер Экхарт здесь утверждает, что Божество (Абсолют), которое он называет также Ничто, Мрак, Бездна, становится личным и триединым Богом только относительно чего-то иного, своего иного -- творения, а точнее -- души. Но душа должна в созерцании снять эту двойственность, превзойти самое себя, свою индивидуальную ограниченность (природа души -- "самость и своеволие") и вернуться к божественной сущности (точнее, сверхсущности), в которой исчезнет двойственность, и Бог перестанет быть Богом, а душа -- душой. Но вместе с тем это единство выше исходного -- "мое устье прекраснее истока", -- говорит Экхарт. Он утверждает, по существу, полное обожение души, хотя и не употребляет этого слова: "Отрешись всецело от твоего, излейся в тишину Его Сущности; как было раньше. Он -- там, ты -- здесь, сомкнется тогда в единое МЫ, где ты -- отныне Он. Вечным разумом познаешь Его, неизреченное ничто, как предвечное "Есмь"*". Хочется обратить внимание читателя на то, что Экхартово "ты -- отныне Он" звучит уже почти как "великое речение" упанишад: "тат твам аси" ("ты есть то").

* Мейстер Экхарт. Указ. соч. С. 147. Здесь можно привести и еще более красноречивую цитату: ""Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он -- Я!" Это именно "я" разумел. Бог должен стать я", а "я" -- Богом-так всецело одним, чтобы этот Он и это "я" стали одно и так пребыли..." -- Там же. С. 148 -- 149.

Вот как описывает Экхарт ступени созерцательного восхождения души к Божеству. Вначале человек должен "отвратиться от самого себя и всего сотворенного". После чего человек обретает единство и блаженство в трансцендентном основании своей души -- той ее части, "которой никогда не коснулось ни время, ни пространство". Здесь появляется световой символизм: Экхарт сравнивает эту основу души с искрой, которая стремится только к Богу, отвернувшись от всякого творения. Ее влечет только к Божеству, и она не удовлетворится ни одной из ипостасей Троицы. Этому свету души мало даже рождения в нем божественной природы. Но этот свет не удовлетворяется и простой божественной сущностью: "Он хочет знать, откуда эта сущность, он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда никогда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет, и там он больше у себя, чем в себе самом. Ибо глубина эта -- одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой. И этим неподвижным движимы все вещи"*.

* Там же. С. 38-39.

Для обоснования своего учения Мейстер Экхарт часто ссылается на Дионисия Ареопагита, однако апофатика немецкого мистика еще радикальнее его византийского источника.

Как уже говорилось выше, идеи Мейстера Экхарта имели весьма значительное влияние на развитие немецкой мысли и философской традиции Германии. Постепенно сформировался особый стиль богословствования, основанный на апофатике и учении о полном единении души и Бога, точнее о совпадении в некоторой исходной точке бытия души, мира и Бога (идея, легшая в основу философии тождества Шеллинга); этот стиль получил название "theologia teutonica" - "немецкая теология"; он радикально отличался от ортодоксальной перипатетико-томистской католической теологии как дотридентского, так и посттридентского периода*.

* То есть периода после Тридентского собора (середина XVI в.), провозгласившего стратегию контрреформации и сыгравшего решающую роль в становлении католицизма Нового времени.

Идею чистого единения с Богом отстаивали последователи и преемники Экхарта, жившие между XIV и XVII вв.: Иоанн Таулер, Рюисбрук Удивительный, Сузо, Ангел Силезий. Приведем некоторые цитаты из их творений:

1) Здесь умирает дух, и умерший все-таки продолжает жить в блеске божества... Он теряется в молчании мрака, ставшего ослепительно прекрасным, теряется в чистом единении. В этом бесформенном "где" скрывается высшее блаженство. (Сузо) *

* Джеймс У. Указ соч. С. 327.

2) Я так же велик, как Бог,
Он так же мал, как и я.
Не могу я быть ниже Его,
Он не может быть выше меня.
(Ангел Силезий, настоящее имя --
Иоганн Шефлер, XVI-XVII вв.)*

* Там же. С. 327.

3) Бог есть Ничто. И ни "теперь", ни "здесь" не зная, чем крепче ты его хватаешь, тем дальше он уходит от тебя.
(Ангел Силезий)*

* Там же. С. 325 (перевод наш. -- Е. Т.).

На этих цитатах мы завершим наш по необходимости в высшей степени неполный и отрывочный обзор западноевропейской католической мистики. Что касается мистики в протестантизме, то здесь практически отсутствует разработанная система какой-либо психотехники и трансперсональные переживания являются обычно спорадическими (У. Джеймс видит исключение в методиках сторонников "духовного лечения", появившихся на рубеже XIX -- XX вв.)*.

* Там же. С. 316.

Обычно мистические переживания в протестантизме связаны с идеей избранности, призвания и получения благодати. Опыт переживания получения благодати имелся даже у Оливера Кромвеля, который на смертном одре умолял пресвитеров ответить ему, может ли быть отнята у него благодать из-за его кровавых деяний (для успокоения лорда-протектора пресвитеры ответили, что благодать не отнимается). Кроме того, протестантизм знал различные формы квиетизма (большой материал по религиозному опыту протестантизма, особенно на англо-американском материале, содержится в книге У. Джеймса) и элементы экстатических переживаний -- у квакеров, пятидесятников (верящих в возможность стяжания Св. Духа каждым человеком в своем личном опыте), католиков-пятидесятников и в некоторых других сектах. Однако о сектантском мистицизме мы поговорим на примере традиционных русских сект.

МИСТИЦИЗМ В РУССКОМ РЕЛИГИОЗНОМ СЕКТАНТСТВЕ

Само по себе слово "секта" (образованное то ли от латинского слова *secta*, означающего "учение", "доктрина", то ли от слова *seca*, означающего "часть", "группа") обычно употребляется в смысле религиозной конфессии, выделившейся из другой господствующей в данное время и в данном месте конфессии и противостоящей ей. Секта представляет собой малую религиозную группу со специфическими признаками (значительная консолидация членов на основе внутренней убежденности в своей избранности в качестве носителей высшей истины, значительная роль лидера, высокая степень харизматичности и т. д.). Вместе с тем сектами нельзя называть религиозные направления в конфессиях, которые не существуют помимо этих направлений и школ и в которых не выделилось ведущего направления, ассоциирующегося с ортодоксией (как, например, в буддизме, индуизме, даосизме и в значительной степени -- в протестантизме). Интересно, что в религиозной ситуации США считать сектами (а не церквями) баптистов или адвентистов ни в коем случае нельзя, тогда как в России, с ее традиционно преобладающим православием, эти конфессии (церкви) приобретают характер сект. В связи с этим хотелось бы категорически

подчеркнуть антинаучность ценностно окрашенного противопоставления "религии -- секты": и то и другое суть религиозные конфессии, но с разными характеристиками, коренящимися отнюдь не во "второсортности" сектантства, а в существовании последнего в виде малых групп в условиях иноверческого большинства. Само христианство I -- II вв. н. э. можно вполне рассматривать как секту в условиях Римской империи (и раннехристианские общины-церкви имели во многом именно сектантский и вполне нетрадиционный характер), тогда как успех христианской проповеди и распространение христианства, превращение его в религию большинства привели к отмиранию этих сектантских черт (проявившемуся, в частности, и в рутинизации харизмы). Таким образом, грань между "не сектарными" конфессиями и сектами зыбка и условна и определяется не базовыми характеристиками вероучения, а временем и местом его распространения.

В России первые секты (не следует с ними путать еретические движения XV -- XVI вв., ибо они не были организационно оформлены) стали возникать в XVII -- XVIII вв. как реакция общества на церковный раскол второй половины XVII в., рассекший накануне петровских реформ цивилизационное единство России и обнаживший формальный характер обрядоверия огосударствляемого православия, и на социальный кризис, связанный с завершением процесса закрепощения крестьянства, бюрократизацию государства и усиливающееся отчуждение государства от общества и власти от народа.

Обычно исследователи выделяют в русском сектантстве два типа сект -- мистические секты и рационалистические. При всей условности этой классификации нельзя не отметить ее положительных моментов: действительно, в сектах первого типа, как и в религиях чистого опыта, психологическая сущность религии вполне обнажена и достижение трансперсональных состояний в значительной степени выступает главной

целью религиозной жизни, тогда как в сектах второго типа психологическая основа религии как бы скрыта за риторикой нравственного самосовершенствования, "духовного" истолкования Писания и социального утопизма. Здесь мы скажем несколько слов только о сектах первого типа. К ним относят христововерие (хлыстовство) и скопчество; рационалистические секты -- духоборы и молокане.

Христововерие -- не самоназвание секты. Ее последователи

обычно называют себя постниками или духовными христианами. "Хлыстовство" -- pejоративное название, родившееся в синодальных кругах и восходящее то ли к искаженному "христы", то ли к приписывавшейся этим сектантам практике бичевания себя хлыстами (почему иногда на Западе христововеров иногда называют

флагеллантами).

Основателями христововерия являются некие Данила Филиппович и Иван Тимофеевич (Суслов?); последний был как будто из беглых солдат, но оба основателя в любом случае явно крестьянского происхождения. Активный период формирования христововерия -- конец XVII -- начало XVIII в.

Сама доктрина этой секты весьма смутна и неопределенна, ибо не она, а техника экстаза составляет ее суть. Об этом ясно свидетельствует и предание: Данилу Филипповича спросили о том, какие книги правильные -- новые (никонианские) или старые (старообрядческие). Данила Филиппович же посоветовал выбросить в Волгу и те и другие: "Не книгам, а Святому Духу верьте", -- сказал он.

Христововеры убеждены, что каждый человек может стяжать божественную благодать и стать Христом, ибо каждый человек по своей первозданной природе -- Христос (женщин, реализовавших этот идеал, христововеры называли богородицами). Самого Данилу Филипповича они считали воплощением Бога Отца (Саваофа), а Ивана Тимофеевича -- Иисуса Христа.

Для того чтобы стать Христами, христововеры разработали технику радений -- экстатических плясок и танцев под "распевцы" (духовные песни), приводивших к состоянию транса и мистического переживания собственной божественности, "христовства", через "накатывание" Святого Духа. К официальному православию христововеры относились сдержанно, считая его "внешним" христианством, чисто обрядовой религией, лишенной подлинной религиозной жизни и божественной благодати. Церковь же их преследовала, используя и карательный аппарат государства. О христововерах, придерживавшихся самого сурового аскетизма (они были вегетарианцами, а их жены зачастую так и умирали девственницами), распускали слухи, изображавшие радения актами разврата и промискуитета ("свальный грех", который приписывался римлянами первым христианам, католиками -- альбигойцам и катарам, католиками же -- гугенотам; нелепость этих обвинений вполне понятна). Между тем сами сектанты, во-первых, заявляли, что "плотский грех" им не нужен, так как блаженство радельного экстаза несравненно сильнее, а во-вторых, изнуряющая пляска радений к утру валила христововеров с ног, так что вряд ли у них просто оставались силы на "свальный грех". И тем не менее и сейчас находятся люди, записывающие Распутину в хлысты Только на основании его "сексуальных подвигов".

Доведением до крайности христововерческого аскетизма стало движение скопцов, выделившееся постепенно в отдельную секту. Ее основателем стал крестьянин Кондратий Селиванов, проживший более ста лет (начало его деятельности относится ко второй половине XVIII в.). Скопцы почитают Селиванова новым явлением Иисуса Христа и

одновременно спасшимся императором Петром III (за него, как известно, выдавал себя и Пугачев). Эта "двуипостасность" Селиванова обусловила сильную струю монархистско-теократического утопизма (например, проект Елянского по скопческому переустройству Российской империи). Скопцы сохранили в неприкосновенности христововерческую практику радений и их экстатический культ, но сделали непременным условием вступления в секту кастрацию неофита.

Христововерие было по преимуществу крестьянской сектой, скопчество -- мещанско-купеческой. В начале XIX в., с распространением моды на мистицизм среди аристократии и при дворе Александра I, христововерческая практика радений проникает в высшее общество и появляются христововеры-дворяне, обосновывающие крестьянскую технику экстаза ссылками на западных квиетистов, Юнга Штиллинга, Якоба Бёме и других теософов и мистиков. К дворянскому христововерию был близок художник Боровиковский (по некоторым сведениям, он был скопцом), расписывавший "сионские горницы" (комнаты для радений) в помещичьих усадьбах. Большой популярностью в высшем свете пользовался и Кондратий Селиванов, с которым, как говорят, тайно встречался Александр I, услышавший от скопческого "бога" пророчество о поражении при Аустерлице.

К середине XIX в. и христововерие, и скопчество приходят в упадок, а после реформ 60 -- 70-х гг. и вообще оттесняются на обочину религиозной жизни быстро проникающими в Россию с Запада учениями протестантского происхождения (баптизм, евангелизм и т. п.)*. В настоящее время эти секты практически прекратили свое существование.

* Наиболее известным собранием документов по русскому сектантству является: Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Лондон, 1860 -- 1862. Вып. I -- IV. В вып. III перепечатана книга Н. И. Надеждина "Исследование о скопческой ереси". См. также: Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: период феодализма. М., 1977; тезисы интересного доклада И. А. Тульпе: Религиозное скопчество как русский карнавал // Опыт религиозной жизни и ценности культуры: Материалы ежегодных международных Санкт-Петербургский религиозно-философских чтений. СПб., 1994. С. 63.

Итак, мы закончили наш беглый обзор мистических течений в христианстве, их практики и описаний ими своего трансперсонального опыта, в ходе которого постарались продемонстрировать роль данного фактора в истории христианства и психологические истоки самого христианского учения как определенного типа интерпретации и догматизации базового религиозного опыта своего основателя и его первых последователей. Теперь же мы обратимся к третьей библейской

религии -- исламу.

ГЛАВА 4

ПРОФЕТИЗМ И МИСТИЦИЗМ В ИСЛАМЕ

(СУФИЗМ)

ПРОРОЧЕСКИЕ КОРНИ ИСЛАМА

Ислам является ярко выраженной религией откровения, хотя этим не исчерпывается его специфика. Ибо ислам к тому же -- профетическая религия, то есть религия, созданная пророком -- человеком, уверенным, что он проповедует по внушению свыше, что его устами говорит Бог, посланником (расул) которого он и является. В целом профетизм был характерной чертой религиозных верований народов семитской языковой семьи. Мы уже говорили о роли пророков в истории библейского иудаизма и в генезисе христианства (проповедь Иоанна Крестителя, профетическая харизма в первых христианских общинах). Но ислам оказался религией, созданной Пророком, причем, согласно его учению, Пророком величайшим и последним (Мухаммад -- "печать пророков"). Согласно исламу, Бог посылал на землю многих пророков для сообщения людям своей вечной и неизменной воли -- Ибрагима (Авраама), Мусу (Моисея) и Ису бен Мариам (Иисуса, сына Марии), однако их послания были искажены людьми, и поэтому Бог послал последнего пророка -- Мухаммеда из рода корейш племени хашим для восстановления чистоты изначального откровения и установления истинной религии, ислама, базирующегося на пяти основах (усул ад дин) -- вере в единого и единственного Бога (Аллах -- по-арабски "Бог") и в его Пророка и посланника, совершении пятеричной молитвы ежедневно, ежегодном месячном посте, раздаче милостыни бедным и паломничестве в священный город Мекку. Это откровение зафиксировано в Коране, Книге (ал-Китаб), священном писании, вечном и несотворенном по своей природе (иной точки зрения придерживались мутазилиты, но в конце концов они потерпели поражение).

Пророческое движение, издревле существовавшее среди семитских народов, оживилось в предисламский период, чему со всей очевидностью способствовал кризис традиционной арабской религиозности политеистического типа, разлагавшейся под влиянием монотеистических религий близлежащих великих империй -- Византии (христианство) и Ирана (зороастризм, дуалистическая религия с монотеистической тенденцией); ощущалось также и воздействие христианизирующейся

Эфиопии. Велико было и воздействие иудаизма, представленного как еврейскими общинами Аравии, так и прозелитами. Арабская интерпретация этих влияний проявилась в ханифизме, собственно арабском монотеистическом учении, призывавшем к поклонению единому божеству, называемому или Аллахом (Богом), или Рахманом (Милостивым). О деятельности других пророков, предшественников Мухаммада или его современников, мы знаем очень мало и, по существу, должны опираться на те коранические тексты или хадисы, где речь идет о "лжепророках" -- соперниках Мухаммада*. Традиционным источником пророческого настроения среди арабов были кахины -- прорицатели или шаманы, в которых вселялись божества, от их имени кахины и вешали ритмическими фразами. Враги Мухаммада пытались и его объявить кахином, что Мухаммад категорически отвергал, утверждая, что кахины прорицают отнюдь не силою Бога, а по внушению низших и часто неблагих духов -- джиннов. Но в любом случае, почва для проповеди Мухаммада существовала и была хорошо подготовлена.

* См.: Пиотровский М. Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам: Религия, общество, государство. М., 1984. С. 19 -- 27. Из общих работ об исламе см.: Массэ А. Ислам: Очерк истории. М., 1961; Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991 (данный труд безусловно является выдающимся достижением отечественного исламоведения).

Хорошо известно, что откровения Мухаммада начались после его регулярных уединений в пещере на горе Хира в окрестностях Мекки. Уединялся Мухаммад для благочестивых размышлений, скорее всего, под влиянием христианских отшельников. Постепенно он начал переживать экстатические состояния, во время одного из которых перед ним появился ангел Джibriл (Джебраил, то есть библейский Гавриил), принятый вначале Мухаммадом за злого духа, но потом распознанный им. Джibriл и повелел Мухаммаду проповедовать веру в единого Бога, Милостивого и Милосердного. О характере экстатических трансов Мухаммада мы можем судить как по кораническим текстам, так и по некоторым легендам, в основе которых лежат, по-видимому, подлинные видения самого Пророка. Например, легенда о его путешествии на волшебном коне с человеческой головой в Иерусалим для встречи с пророком Ибрагимом, а затем осмотр рая и ада, причем все это путешествие (типологически вполне сопоставимое с некоторыми переживаниями участников трансперсональных сеансов) заняло меньше времени, чем потребовалось воде, чтобы вытечь из опрокинутого сосуда. Нет никакого сомнения, что Мухаммад действительно имел экстатический трансперсональный опыт, видения и откровения, воспринимавшиеся им как свидетельства его непосредственного общения с Богом и ангельскими силами, что не мешало Мухаммаду оставаться одновременно реалистичным и дальновидным политиком, религиозным и

государственным лидером (после хиджры и переселения в Медину -- 622 г.) и военным стратегом. Мухаммад был уверен в своей пророческой миссии и в абсолютной истинности своих провозвестий, что не мешало ему порой оперировать своей пророческой миссией в политических целях, как было, в частности, когда ради компромисса с враждебно настроенными мекканцами он согласился сохранить наряду с поклонением Богу культы трех почитавшихся арабами богинь (ал-Лат, Манат, ал-Уzza). Однако вскоре Мухаммад раскаялся, соглашение не состоялось, и Пророк объявил полученное им откровение о богинях ложным и исходящим не от Бога, а от дьявола, сатаны (ибليس, шайтан); кстати, именно к этому эпизоду из жизни Мухаммада восходит название скандально знаменитого романа С. Рушди "Сатанинские стихи" (стих -- аят, структурный элемент Корана). Впоследствии Мухаммад в откровении получил разрешение нарушить некоторые общеобязательные правила (например, взять в жены более четырех женщин одновременно). Мы, правда, далеки от того, чтобы обвинить Мухаммада в манипулировании откровениями: скорее всего, его подсознательные желания объективировались в его тонко организованной психике в виде образов откровения и конфликт между влечением и запретом был разрешен таким образом.

Мухаммад умер в 632 г., заложив основы новой религии, которые и сохранились в неизменном виде, несмотря на все позднейшее развитие ислама, вплоть до наших дней.

В связи с вышесказанным нам хотелось бы сделать несколько выводов.

1) Как и другие рассмотренные нами религии откровения, ислам базируется на личном религиозном опыте своего основателя (пророка Мухаммада), и характер этого опыта оказал сильнейшее влияние на особенности ислама как религии.

2) Опыт и трансперсональные переживания Мухаммада были объявлены в принципе невозпроизводимыми: Мухаммад -- последний в пророческом ряду; согласно исламу, больше пророков не будет.

3) Религиозные переживания Мухаммада, скорее всего, не были вызваны какой-либо специальной психотехнической практикой, а имели спонтанный характер, будучи обусловлены особенностью организации психики Мухаммада. В доктрине ислама эта спонтанность религиозного опыта его основателя интерпретируется как акт божественной воли, раскрывшей себя перед Пророком и ниспославшей ему откровение, восприимчиком (а не творцом) которого Мухаммад и был.

4) В откровении Мухаммада отчетливо просматриваются различные пласты и уровни: уровень собственно трансперсонального переживания,

взаимодействующий с известными Мухаммаду религиозными доктринами монотеистических религий -- иудаизма и христианства, включенными в той или иной степени в откровение ислама, но переработанными

личностью Мухаммада, и субстратным пластом собственно арабской культуры, обусловившим неповторимость ислама как целого, несмотря на все заимствования из других, старших религий.

5) Доктринальная установка на неповторимость, невоспроизводимость и непродолжаемость пророчества Мухаммада раз и навсегда положила конец пророческой линии в развитии арабской духовной культуры: любой новый пророк, появившийся после Мухаммада, мог быть лишь лжепророком и еретиком (уже при первом халифе -- преемнике Пророка Абу Бекре в Аравии появилось три лжепророка и одна лжепророчица, пытавшиеся конкурировать с исламом; вера в возможность появления пророков после Мухаммада есть у крайних шиитов -- карматов, исмаилитов, друзов, считающихся еретиками и, по существу, находящихся за пределом поля ортодоксального ислама). Тем не менее импульс живого религиозного опыта Мухаммада не мог исчезнуть без следа, не приведя ни к каким последствиям в религиозной жизни мусульманской общины. Мухаммад сделал опыт личного, живого и непосредственного общения человека с Богом опытом парадигматического достоинства. Поэтому тенденция к такого рода общению не пропала в духовном пространстве ислама. Кроме того, Пророк с большим уважением отзывался об анахоретах и отшельниках, что, будучи закреплено в Коране и сунне* также требовало своего воплощения в рамках ислама.

* Сунна -- подражание образу жизни Мухаммада как образцу для мусульман. Сунна базируется на хадисах, предании, содержащем высказывания Пророка.

Вышеперечисленные факторы способствовали концу арабского пророчества и началу формирования мистико-аскетического и психотехнического движения, сыгравшего огромную роль не только в религиозной жизни мусульманских народов, но и в их культуре, а также оказавшего определенное влияние на культуру и религиозную жизнь средневекового Запада*. Речь идет о суфизме, очерку которого и будет посвящена оставшаяся часть данной главы.

* Этой теме в значительной степени посвящена книга Идрис Шаха "Суфизм" (М., 1994). Даже если допустить некоторое преувеличение автором влияния суфизма, картина все равно выглядит весьма внушительно.

СУФИЙСКАЯ ПСИХОТЕХНИКА

Суфизм (от араб, ат-тасаввуф) -- слово, не поддающееся однозначной интерпретации. Суфийские авторы обычно возводят его к корню СФВ -- "быть чистым, непорочным" или к выражению ахл ас-суффа (люди скамьи или навеса), обозначавшему наиболее преданных и

благочестивых последователей пророка Мухаммада из числа малоимущих. В Европе до сравнительно недавнего времени слова "суфизм", "суфий" производили от греческого *sophia* -- "мудрость". В настоящее время среди исламоведов господствует точка зрения, согласно которой ат-тасаввуф происходит от арабского "суф" -- "шерсть", так как власяница, грубое шерстяное одеяние было обычным атрибутом аскета-отшельника, анахорета. Возможно, что еще задолго до ислама суфиями на Ближнем Востоке называли христианских монахов и мистиков-аскетов.

Первоначальный суфизм (а скорее, протосуфизм) существовал в форме пиетизма, подчеркнутого благочестия и аскетизма. Его истоки прослеживаются уже в VII в., хотя, видимо, о суфизме как таковом можно говорить со второй половины VIII -- начала IX в., когда изменившиеся формы жизни, отход арабской верхушки от простоты и суровости первоначального ислама, а также влияние традиций аскетизма народов завоеванных арабами земель вызвали рост аскетических настроений в исламе. Первыми мусульманскими аскетами были, видимо, собиратели хадисов, речений Пророка, чтецы Корана, участники джихада (пограничных войн с Византией) и другие группы населения. Их религиозная практика сводилась к многочисленным молитвам и постам, строжайшему следованию сунне (имеется в виду подражание Пророку и его поступкам), отрешению от всего мирского, покаянию, строгому отделению дозволенного от запретного, культу бедности, отказу от сотрудничества с властями и т. п. Постепенно в этом аскетическом течении ислама стали нарастать мистические настроения, впервые проявившиеся на рубеже VIII и IX вв. в виде чувства неизбежной тоски по Богу, чувства бесконечной любви к нему и стремления к соединению с Богом. Аскетические приемы упорядочивались, систематизировались, заимствовались из религиозной практики других народов халифата и его соседей, в результате чего начала формироваться стройная система суфийской психотехники, направленной на достижение переживания единения с Богом и богопознания. Первоначально отношения между суфиями и носителями исламской ортодоксии бывали порой достаточно напряженными, поскольку последние обвиняли суфиев в допущении субстанциального единения Бога и твари (иттихад, хулул), а следовательно, в присвоении творению божественного статуса. Иногда конфликт настолько обострялся, что приводил к казни того или иного суфия (ал-Халладж, Ибн Ата, Айн ал-Кудат ал-Хамадани). Правда, подобное случалось достаточно редко, и весьма радикальные суфии (например, Абу Йазид ал-Бистами) пользовались, как правило, всеобщим почетом и уважением. В X -- XI вв. суфийская практика, с одной стороны, систематизируется и приобретает весьма упорядоченный и стройный вид (учение о пути, его "состояниях" и "стоянках"), что позволяет суфизму претендовать на статус особой науки богопознания, а с другой -- получает весьма фундированное с богословских позиций

обоснование, что постепенно вводит суфизм в рамки исламского правоверия. Решающую роль в этом процессе сыграли труды великого теолога ал-Газали, не только полностью реабилитировавшего суфизм в глазах ортодоксии, но и провозгласившего жизнь истинного суфия высшим выражением исламского образа жизни вообще.

В XII -- XIII вв. начинается формирование суфийских орденов или братств, напоминающих католические монашеские ордена, но менее централизованные и строго организованные. В это же время появляется грандиозный философский синтез суфийского мировоззрения, осуществленный Ибн ал-Араби (вахдат ал-вуджуд, теория единства существования), что не помешало части суфиев позднее полемизировать со взглядами ал-Араби и разрабатывать свои философские концепции суфизма. В X -- XIII вв. окончательно складывается и суфийская терминология, символизм и метафоричность, а иногда и энигматизм которой облегчал ее поэтическое использование (многие великие суфии были и великими поэтами -- Аттар, Джалал ад-дин Руми и др.), что обусловило мощнейшее влияние суфизма на арабскую и персидскую поэзию, многие образы и идеи которой понятны только в суфийском контексте.

Поздний суфизм -- суфизм орденов. Из некогда подозрительного и полуеретического течения суфизм превращается не только в исламский эзотертизм, своего рода "высший" ислам, но и становится авангардом ислама, в том числе и в миссионерско-проповеднической деятельности. Во всех странах, где есть мусульмане, есть и суфии (в том числе и в Турции, хотя там после революции Кемаля Ататюрка и отделения "церкви" от государства суфийские ордена были запрещены), причем в ряде исламских стран суфизм оказывает весьма сильное влияние на их культурную и общественно-политическую жизнь, хотя иногда (в случае сильного влияния фундаменталистских и буквалистских идей) суфизм и суфийский путь осуждаются как новшество, о котором ничего не говорил Пророк.

Прежде чем мы будем говорить о суфийском пути и понятиях, при помощи которых суфии описывали свой религиозный опыт, имеет смысл кратко остановиться на некоторых личностях, сыгравших особую роль в становлении и развитии суфизма*.

* Здесь и ниже мы широко пользуемся материалами статей в энциклопедическом словаре "Ислам" (см. примеч. на с. 360). Статьи по суфизму написаны в основном А. Д. Кнышом и О. Ф. Акимушкиным.

Ал-Халладж (Абу-л-Мугис ал-Хусайн б. Мансур, ок. 858 -- 922 гг.) -- один из наиболее известных суфиев, был казнен за свою проповедь. Почти всю свою жизнь ал-Халладж проповедовал публично, причем, борясь против элитарности суфизма, он носил не суфийскую

власяницу, а простой халат воина.

Ал-Халладж пользовался огромной популярностью в народе, считавшем его или мессией (махди) или совершенным святым. Свои пламенные проповеди ал-Халладж часто сопровождал экстатическими речениями, одно из которых гласило: "Ана-л-Хакк" ("Я семь Истина", то есть "Я -- Бог"), что стало одной из причин его последующего осуждения. Ал-Халладж подвергался травле и преследованиям не только со стороны правоверных богословов, обвинявших его в несоблюдении обрядов, отрицании ритуала, претензиях на самообожествление, публичном чудотворстве (прерогатива Пророка) и т. п., но и со стороны многих суфиев, ставивших в вину проповеднику разглашение божественных тайн, публичное чудотворение и даже называвших ал-Халладжа шарлатаном.

В 913 г. ал-Халладж был брошен в тюрьму, где и написал свой единственный трактат "Китаб ат-тавасин". В 922 г. процесс против него был возобновлен, ал-Халладж был обвинен в том, что он карматский проповедник (карматы -- секта радикального шиизма, враждебного халифату Аббасидов и сунитскому, а также имамито-шиитскому правоверию; предшественники исмаилитов) и по этому обвинению казнен (казни подверглись и его открытые приверженцы). Ал-Халладж не был оригинальным мистиком-мыслителем: он, по существу, высказывал идеи, уже выдвинутые до него другими столпами суфизма, однако радикализировал их, провозгласив публично психотехнику и путь экстатического единения с Богом единственно истинным и не нуждающимся в дополнении к нему внешнего обрядового благочестия. Радикальный суфизм ал-Халладжа впоследствии вызывал симпатии таких суфиев, как ас-Сухраварди, Ибн ал-Араби и Джалал ад-дин Руми.

Халладж, как и другие суфии, считал целью суфийского делания соединение с Богом, причем понимал это соединение весьма радикально. Он выделял три этапа в суфийском пути: этап раскаяния и воздержания (подготовительный), этап очищения души от человеческих атрибутов и качеств (очистительный) и этап полного растворения в Абсолюте (Боге), предполагавший совершенное отождествление с ним через утрату индивидуального "я". Однако, согласно мнению некоторых ученых (Л. Массиньон*), Халладж не имел в виду субстанциального отождествления с Богом, а учил об "обожении" на манер византийских мистиков: единение с Богом происходит в акте мистической любви, когда Бог как бы созерцает или свидетельствует самого себя в сердце мистика. Личность в результате этого не уничтожается, а преображается, становясь как бы земной ипостасью Бога, его выражением в материальном мире. Халладж также проповедовал идею страдания во имя Бога: любящий должен пострадать во имя любимого, принести ему в жертву свою личность, дабы исчезли последние преграды между ними.

* См.: Massignon L. "Ana 1-Hagg": Etude historique et

critique sur une formule dogmatique de théologie mystique d'après les sources islamiques // Der Islam. 1912. N 3. S. 248 -- 257; Idem. La passion d'al-Hossayn-ibn-Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'Is-lam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Etude d'histoire religieuse. Vol. 1 -- 2. Paris, 1992.

Любопытно, что Халладж ссылается на Иблиса (дьявола), изгнанного из рая за свою любовь к Богу: он отказался поклониться венцу творения, человеку, ибо считал достойным поклонения только Бога (гностический мотив). Халладж высоко чтит пророка Мухаммада, считая его носителем превечного Света, сияющего во тьме небытия, и видел в легенде о его восхождении на небо эталон суфийского переживания и прообраз отношений Бога и человека (связь профетизма и мистицизма). Таким образом, мистика Халладжа (точнее, ее обоснование им) носила специфически исламский характер и прочно базировалась на мусульманской доктрине. О мотиве света и его "сердечного" обнаружения, появившемся в мистике Халладжа, мы скажем ниже особо.

Ал-Бистами (Абу Йазид Тайфур б. Иса, ум. в 875 г.) -- великий персидский суфий, родоначальник одного из ведущих направлений суфизма. Ал-Бистами называли "опьяненным", поскольку для его мистики характерно экстатическое исступление, выражающееся в пламенной любви к Богу. Учителем ал-Бистами был суфий Абу Али ас-Синди, который не знал арабского языка и за обучение ему (и ал-Бистами, и ас-Синди были персами) ввел своего ученика в практику суфийского эзотеризма. Хотя ал-Бистами за его экстатические речения и обвиняли в ереси, умер он в своем родном городе Бистаме (северо-запад Ирана), окруженный почетом и уважением.

Мистицизм ал-Бистами прежде всего характеризуется экстатически восторженной окрашенностью и опьянением любовью к Богу (сукр, аналог према индийских бхактов), горячим и даже страстным стремлением к любовному слиянию с ним. Переживания ал-Бистами привели его к описанию их через оппозицию "фана -- бака" (сами эти понятия существовали и до него). Фана -- это уничтожение личности в Боге, ее полное растворение в Абсолюте; бака -- положительный аспект этого состояния: пребывание в созерцании Бога, приобретение божественных качеств. Другими словами, происходит своеобразный обмен между Богом и человеком -- личность человека уничтожается в Боге, а Бог как бы являет себя в личности (личность становится Богом, а Бог -- личностью). Ал-Бистами выразил это состояние фразой: "Я есть Ты, и Ты есть я". Позднее суфии для отведения обвинений в хулуп, субстанциальном единении, предпочитали интерпретировать фана и бака как переживания, а не как реальное отождествление Бога и человека. Ведшийся в науке спор о возникновении понятия фана под влиянием буддизма (фана-нирвана), на наш взгляд, абсолютно

некорректен: фана и бака -- не умозрительные понятия, а результат рационализации и описания религиозного (психотехнического) опыта. Если переживания фана и нирваны тождественны (хотя вряд ли об этом может быть достоверное знание), то тождественны и обозначающие эти виды трансперсонального опыта понятия.

Ал-Бистами, несмотря на распространенную критику его радикализма, был чрезвычайно высоко оценен последующими поколениями суфиев: его называли "султан ал-арифин" (царь знающих) и сравнивали его положение среди суфиев с положением Джibriла (Гавриила) среди ангелов.

Ал-Джунайд (Абу-л-Касим ал-Джунайд б. Мухаммед ал-Каварири ал-Хаззаз ал-Багдади, ум. в 910 г.) -- основатель второго мощного течения в исламе, названного в противоположность учению ал-Бистами, "опьяненного", "доктриной трезвости". Ал-Джунайд считается умеренным суфием, стремившимся к гармонии с правоверным исламом, что сыграло важную роль в истории суфизма. Поведение ал-Джунайда, однако, дает основания предположить, что его любовь к правоверию диктовалась не убеждениями, а осторожностью. Так, он никому, кроме своих 12-ти учеников, не раскрывал своих взглядов, отказал в беседе ал-Халладжу и писал свои трактаты нарочито усложненным и туманным метафорическим языком.

Цель жизни суфия, учил ал-Джунайд, познать свое ничтожество перед лицом Бога, свою полную зависимость от Бога, а также познать божественное всеединство. Ал-Джунайд сделал логичные, но далеко идущие выводы из доктрины единственности Бога: раз Бог один и у него, как гласит Коран, "нет сотоварищей", значит, Бог есть единственная реальность. Все сущее имеет призрачное бытие и существует лишь постольку, поскольку имеет свое начало в Боге, а следовательно, должно вернуться к Богу, чтобы соединиться с ним и быть в первоначальном состоянии. Созерцая единство Бога, суфий утрачивает свою личность и растворяется в Боге. Это уничтожение индивидуальности, фана. Однако она не цель суфия. Цель -- это вновь вернуть утраченные качества, но уже преображенными, одухотворенными и затем обновленной личностью вернуться в мир для его просвещения и усовершенствования. Это и есть "трезвость" как антитеза "опьянению" божественным всеединством.

Интересно, что уничтожение и смирение ал-Джунайда, столь нравившееся ортодоксам, в пределе своем вполне тождественно самовозвеличению ал-Халладжа. Действительно, можно настолько самоуничтожиться в смирении, что заявить о собственном небытии: "Меня вовсе нет, есть только Бог". А можно возвеличить себя: "Я -- Истина, Я -- Бог. Нет ничего, кроме Я". Результат (финальное переживание) будет одним и тем же (на это, между прочим, обращал внимание и Вивекананда, говоря о двух способах осознания тождества атмана и Брахмана).

Ибн Араби или Ибн ал-Араби (Мухйя ад-дин Абу Абдаллах Мухаммад б. Али ал-Хатими ат-Таи, 1165 -- 1240) -- величайший суфийский мыслитель, рационализировавший мистический опыт суфизма в виде величественной системы "единства и единственности существования" (вахдат ал-вуджуд). Ибн Араби был родом из арабской Испании (город Мурсия), однако после своего паломничества в Мекку в 1200 г. он навсегда остался на Востоке. В Египте в 1206 г. он чуть не был убит за свои экстатические изречения, последние годы провел в Дамаске под покровительством духовных и светских властей.

Ибн Араби интересен прежде всего как выдающийся ум, предпринявший попытку описать и рационализировать свой мистический опыт через создание философской системы, представляющей чрезвычайный интерес и заслуживающей специального исследования не только в историко-философском, но и философско-психологическом плане.

Единственной реальностью, по Ибн Араби, является неопределимый и непостижимый Абсолют, который, существуя в себе, еще не есть Бог. Движимый стремлением к самопознанию, Абсолют самоограничивается и конкретизируется, созерцая в себе самого себя, и становится Богом для себя. С этого начинаются ступени теофаний, богоявлений (таджалли). Второй уровень таджалли -- явление Абсолюта в атрибутах, именах и архетипах, третий -- воплощение этих архетипов в образах материальной вселенной и человеческом сознании. Вся вселенная на всех своих уровнях -- самообнаружение Абсолюта, который остается единственной реальностью.

Шиитский философ XIV в. Хайдар Амули сравнил Абсолют и его теофаний с пламенем свечи (Абсолют), по-разному отражающимся в разных зеркалах (формы божественной саморефлексии). Реальна только свеча, все остальное иллюзорно.

Через человека Абсолют обретает самопознание, ибо совершенный суфий постигает самого себя и Бога в акте мистической сверхчувственной интуиции. Но акт познания суфием Абсолюта тождественен акту самопознания Абсолюта, познанию им самого себя в акте познания суфия, ибо суфий (как и любое существо, и даже вещь) есть своего рода таджалли, явление или самообнаружение Абсолюта. Суфий, постигая Бога, становится как бы его действующим органом, орудием божественного самоопределения, в результате чего сам суфий-богочеловек становится творцом и проводником божественной воли. Есть только Абсолют, и ничего, кроме него; все сущее есть лишь различные формы и уровни его теофаний.

Различия между религиями и представлениями о Боге объясняются различиями божественных архетипов, заданных разным типам существ и формирующих их мировоззренческую позицию.

Весьма интересно учение Ибн ал-Араби о промежуточном мире архетипов, причастном как уровню божественности развертывающегося идеальным образом Абсолюта, так и посюстороннему уровню его

самообнаружения. Сюда может проникать творческое воображение суфия, постигающего сокровеннейшие тайны. Интересно, что архетипы Ибн Араби занимают как бы промежуточное положение не только между двумя аспектами вселенской теофаний (мир как богоявление -- вот метафора мысли Ибн ал-Араби), но и между платоническим пониманием архетипа как эйдоса, первообраза и прообраза вещей, и юнговской интерпретацией архетипа как символического и кодирующего определенное содержание универсального образа коллективного бессознательного. И действительно, мир архетипов Ибн Араби прорывается в сознание человека в снах, видениях и трансах, имеющих поэтому реальность не меньшую, а быть может, и большую, чем воспринимаемые образы внешнего мира.

Ибн Араби также много писал о совершенном человеке (ал-инсан ал-камил), чье само- и богопознание тождественно знанию Бога о самом себе, о мистической иерархии суфиев, соотношении пророчества и святости, а также о таинственной фигуре кутаба -- главе иерархии святых и ее "духовном полюсе".

Хорошо известно, что Гегель весьма ценил исламскую (суфийскую) философскую поэзию (достаточно вспомнить цитирование им стихов Джалал ад-дина Руми на заключительных страницах "Философии духа"). Интересно, как бы он оценил систему Ибн Араби, если бы имел возможность ознакомиться с ней?

Хотя учение Ибн Араби, несомненно, было вершиной суфийской спекулятивной мысли, ряд суфиев, особенно близких к ортодоксальным богословским кругам, выразили резкое несогласие с его учением и разработали теорию вахдат аль-шухуд (единство свидетельства или единство созерцания). Его творцом считается ал-Бийабанаки (ас-Симнани, 1261 -- 1336 гг.), утверждавший абсолютную трансцендентность Бога и ставивший путь ортодоксального ислама (шариат) выше суфийского пути богопознания. Его идеи стали еще более определенными в учении индийца Сирхинди (XVI -- XVII вв.), считавшего мистический опыт единения с Богом "наваждением и миражем". И тем не менее влияние идей Ибн ал-Араби на суфизм было огромным. Если использовать параллель из истории индуизма, то его учение можно сравнить с адвайта-ведантой Шанкары, а учения его противников -- с вишишта двайтой и двайтой Раманджи и Мадхвы*.

* О философии Ибн Араби см.: Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-Маккийя) / Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр. А. Д. Кныша. СПб., 1995; Кныш А. Д. Мироззрение Ибн Араби // Религии мира. М., 1984; Он же. Некоторые проблемы изучения суфизма // Ислам: Религия, общество, государство. С. 87 -- 95; Izutsu Toshihiko. A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn al-Arabi and Lao-tzu and Chuand-tzu. Vol. 1 -- 2. Tokyo, 1967.

Джалал ад-дин Руми (Маулана, "наш господин", 1207 -- 1273 гг.) -- великий персидский поэт и суфий-практик, родоначальник ордена маулавийа. Руми ("из Рума", то есть из прежде "римских", византийских земель) родился в Балхе (Северный Афганистан), но большую часть своей жизни провел в Малой Азии (город Конья), в государстве турок-сельджуков. До 1244 г. Руми был правоверным богословом и умеренным суфием. Однако после знакомства с экстатическим суфием Шамс ад-дином Мухаммедом ат-Табризи он резко изменил свое поведение. Руми провозгласил Шамс ад-дина своим учителем, что вызвало зависть среди учеников поэта, убивших Шамс ад-дина. Руми был потрясен горем. Шамс ад-дин стал для него как бы символом Бога, земным образом "небесной Возлюбленной". В суфизме Руми нарастает экстазм, он объявляет о воскресении Шамс ад-дина в себе самом и подписывает стихи его именем. В суфийскую практику Руми активно вводит сама -- радения под музыку с пением и декламацией стихов, включавшие в себя танец как важный элемент психотехники. Считается, что именно в состоянии экстаза поэт диктовал стихи своей грандиозной поэмы "Маснави", этой энциклопедии суфизма.

Его ученики (прежде всего его сын Султан Велед, считающийся одним из родоначальников турецкой литературы) создали впоследствии суфийский орден маулавийа, в котором практика экстатических радений была канонизирована (в Европе этот орден называли сектой вертящихся дервишей -- ср. христововеров-хлыстов). Орден маулавийа был одним из самых влиятельных в Османской Турции, и с ним было связано большинство султанов. В 1925 г. декретом Кемаля Ататюрка орден был распущен, а его собственность конфискована.

В отличие от Ибн Араби, Джалал ад-дин Руми не был суфийским философом (хотя и хорошо знал самого Ибн Араби), он был именно практиком, стремившимся к экстатическому единению с Богом через сама и выразившим свой опыт в стихах, ставших одной из вершин классической персидской поэзии*.

* О Джалал ад-дине Руми см.: Джалаладдин Руми. Поэма о скрытом смысле: Избранные притчи. М, 1986; из популярных работ: Фиш Р. Джалаледдин Руми. М., 1985.

Теперь, когда после краткого знакомства с некоторыми выдающимися суфиями мы вошли и в круг идей, и в терминологию суфизма, а также получили первое представление о суфийской психотехнике, можно перейти к обзору суфийского учения о пути.

Прежде всего отметим две специфические особенности суфизма.

1) В суфизме трудно выделить столь характерные и для индуистской, и для восточнохристианской традиции гностическое

(ориентированное на гносис, познание) и эмоциональное (ориентированное на любовный экстаз, ведущий к трансперсональному переживанию) направления. Суфизм по преимуществу связан с идеей любви к Богу, которая (как в случае ал-Бистами) может принимать характер исступления, "опьянения" Богом (метафоры вина и опьянения постоянно встречаются в суфийских текстах). Суфий -- влюбленный, он весь во власти своей "Возлюбленной". Но эта влюбленность, любовная одержимость Богом ведет к познанию, гносису, который и остается целью суфия, называющегося "познавший" (не связано ли это с семитической -- см. Библию -- метафорой любовного соития как "познания"?). Таким образом, суфизм предполагает гносис через эрос, познание Бога через любовь к нему, причем богопознание реализуется через единение или слияние с Богом, уничтожение в Боге, достигаемое в любви (хотя, конечно, были суфии и с более выраженной гностической установкой -- Ибн Араби, и с доминированием эмоциональной -- ал-Бистами, Джалал ад-дин Руми).

Но самый интересный момент заключается в том, что если большинство традиций, ориентированных на эмоциональность и эрос, привержены идее личного Бога и акцентируют различие между душой и Абсолютом -- Божественной Личностью (именно эта установка сделала индийских бхактов противниками адвайта-веданты: любовь несовместима с имперсонализмом, любящий должен отличаться от возлюбленного), то суфизм как раз подчеркивает надличностный и апофатический характер Бога, единственной реальности, которая, будучи Истиной (ал-Хакк), является и предметом самых интенсивных любовных томлений и переживаний: любовь к Возлюбленной как любовь к Истине и наоборот. Быть может, это и единственно возможный подход, если Возлюбленная -- Бог, Абсолют?

2) В подавляющем большинстве эмоционально ориентированных психотехнических традиций Бог выступает как мужское начало, а душа -- как женское. "Разве в мире есть другие мужчины, кроме Бога?" -- спросила у отшельника индийская принцесса. Аналогична и установка христианства, всегда маскулинизовавшего Бога. Ислам является весьма "мужской" религией, и роль женщины в исламской религиозной жизни минимальна. И тем не менее в суфизме Бог -- всегда Возлюбленная, всегда Женственность, что находит свое выражение в образах суфийской поэзии, в которой любовная лирика оборачивается глубоким мистицизмом, а "лунноликость" возлюбленной, ее родинки и т. д. оказываются символами из области психотехники и теософии. Эта особенность суфизма, как нам думается, обусловлена чисто лингвистическими причинами. Бог есть Дух, а Дух по-арабски (рух) -- слово женского рода. Но остается открытым вопрос: в какой мере эта внешняя причина, относящаяся к области выражения опыта и его описания, влияла на характер суфийской практики, трансперсонального переживания (по крайней мере, на его начальных стадиях) и суфийской

мысли?

Высший гносис суфиев выражался в световой символике. Правда, слово "символика" здесь не совсем уместно, так как речь шла прежде всего о созерцании света, вполне сопоставимом с опытом видения Фаворского света в исихазме. Абу Йазид ал-Бистами говорил о себе после переживания единения как о свете Господа на земле и утверждал о своем знании Господа через Господа. Прочитируем мусульманского автора ас-Сарраджа (ум. 988 г.): "Некоторые суфии думают, что они видят свет, они говорят о том, что в сердцах их живет свет, считая, что это один из видов света, которые Бог сам упомянул в числе своих символов. Более того, они считают этот свет сравнимым со светом солнца и луны и верят, что он принадлежит свету познания, признания единственности и величия, а эти виды света, по их мнению, не сотворенные"* (ср. это учение о несотворенности созерцаемого света с паламитской доктриной нетварных энергий).

* Роузентал Ф. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978. С. 164 -- 165; об иллюминизме и фотизме в исламе см. также: Walbridge J. The Science of Mystic Lights: Qutb al Dih Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy Cambridge (Mass.), 1992.

В целом суфийский путь разделяется обычно на три этапа: шариат (то есть соблюдение всех правил и предписаний ислама), тарикат (собственно путь суфийской практики) и хакихат (плод практики, достижение поставленной цели и познание истины). Различные этапы пути тщательно детализированы и подробно описаны в суфийских трактатах.

Прежде всего, выделяют так называемые "стоянки" (макамат) и "состояния" (ахвал). Первые относятся к области опыта, достигаемого суфиями своими собственными усилиями; а вторые представляют собой трансперсональные переживания, которые, по учению суфизма, ниспосланы суфию Богом.

Если одно "состояние" отрицает другое, то качества, приобретаемые на низших "стоянках", сохраняются и на высших. Суфий должен последовательно переходить от одной "стоянки" к другой, и только полное овладение той или иной "стоянкой" позволяет осуществить этот переход.

Вот как выглядит классический (бывали и варианты) перечень "стоянок" у Ас-Сарраджа: 1) раскаяние (тауба), 2) богобоязненность (вара), 3) воздержание (зухд), 4) бедность (факр), 5) терпение (сабр), 6) удовлетворенность (рида), 7) упование на Бога (таваккул). Считалось, что поведение и поступки достигшего определенной "стоянки" суфия, будучи выражением его глубинного опыта и нового отношения к действительности, непостижимы для профана; отсюда и

элементы юродства в поведении суфия, и экстатические высказывания (шатхийат).

Что касается "состояний", часто воспринимавшихся как результат мгновенного озарения и переживания различных аспектов близости к Богу и соучастия в божественной жизни. Ас-Саррадж выделил десять "состояний": 1) самоконтроль (муракаба), 2) близость (курб), 3) любовь (махабба), 4) страх (хауф), 5) надежда (раджа), 6) страсть (шаук), 7) дружество (унс), 8) успокоение (итманина), 9) созерцание (мушахада), 10) уверенность (йакин). Как правило, последующее "состояние" или отрицает предыдущее, или образует с ним пару оппозиций: "тягость -- легкость, трепет -- дружество, трезвость -- опьянение". Некоторые "состояния" дополняют друг друга, образуя целостность: уничтожение (фана) -- пребывание в Боге (бака), отрешение от этого мира -- приобщение к божественным тайнам и т. п.

"Состояния" отличаются неустойчивостью, однако они закрепляются по мере приближения суфия к цели. Характерно, что к "состояниям" относили иногда момент, когда суфий живет как бы вне времени, одним мгновением, здесь и теперь, забыв о прошлом и будущем и сосредоточившись исключительно на Боге (вакт).

У Ибн Араби (а также у ал-Газали и других поздних и гностически ориентированных суфиев) "состояние" -- способ особого интуитивного гносиса: "состояния" и "стоянки" как бы этапы познания Абсолюта в одном из его аспектов. Ибн Араби даже считал, что каждому из этих этапов соответствует свой кутб, суфий, достигший в нем совершенства*.

* См.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 266.

Особо следует сказать о классификации великого персидского поэта-суфия Аттара (Фарид ад-дин Мухаммад б. Ибрахим ан Нишабури, ум. в 1220 г.). Ему принадлежит знаменитая поэма "Совет птиц", в которой он аллегорически изобразил суфийский путь и его цель. Содержание поэмы таково: птицы решают избрать себе царя и узнают, что далеко на горе Каф живет волшебная птица Симург. Птицы отправляются в дальний путь, на котором терпят всевозможные трудности и лишения; некоторые птицы не выдерживают и отказываются от дальнейшего полета. И вот наконец в самый последний момент птицы, долетевшие до цели, понимают, что каждая из них и есть Симург.

Аллегоризм Аттара понятен: птицы -- это суфии, Симург -- Бог. Путь птиц в поисках Симурга -- путь суфийского совершенствования, на котором они преодолевают семь долин и в конце концов понимают, что каждая из них и есть Бог, то есть Бог целиком и полностью являет себя в каждом человеке, образуя его сущностную основу или высшее Я. Семь долин Аттара -- семь ступеней пути суфия: персидский мистик отказался от понятий "состояние" и "стоянка", и заменил их

"долинами", подробно описанными (в аллегорической форме) в поэме.

Первая долина -- Долина Поиска, где суфий должен отказаться от своих желаний. Затем следует Долина Любви, в которой суфий стремится к Богу как Возлюбленной. В Долине Познания суфий воспринимает Свет Истины и начинает познавать Бога. За ней следует Долина Разделения, где суфий избавляется от зависимости. Вслед за ней оказывается Долина Объединения, в ней суфий познает единство всего, что казалось ранее различным. Шестая долина -- Долина Восхищения, в которой суфий переживает экстатическое единение Любви и Познания. Последняя долина -- Долина Смерти, где суфий переживает состояния уничтожения в Боге и пребывания в Боге: капля поглощается океаном, но сохраняет в этом океане себя. Это и есть завершение пути*.

* Идрис Шах. Суфизм. М., 1994. С. 135-137.

Какие методы и способы включает в себя суфийская психотехника. В целом это уже хорошо знакомые нам методы: созерцание, молитва, повторение имен Бога, дыхательные упражнения, особые позы для созерцания, экстатические танцы и т. п.

Рассмотрим несколько подробнее коллективные формы психотехники -- зикр и сама.

Зикр (памятование; ср. практику памятования в буддизме и трезвение в исихазме) -- очень важный суфийский метод, первоначально предполагавший постоянное повторение имен Бога, способствующее, по мнению ал-Халладжа и других суфиев, приближению к Богу и погружению (истиграх) в него. В суфийских орденах с XII -- XIV вв. зикр превращается в сложный обряд, причем каждый орден имеет свой особый чин зикра. Для участия в зикре суфий должен был овладеть специфическими ритмизованными движениями, регламентированной в орденах позой, умением контролировать дыхание с целью достижения сосредоточения сознания и соотносить движения тела с мысленным или речевым повторением формулы зикра (аналог мантр индийских традиций), при этом надо было при задержке дыхания усилием воли как бы направлять формулу в определенные участки тела.

Зикр мог отправляться или громким, или тихим голосом, а также мысленно. Наряду с коллективными зикрами бывали и индивидуальные зикры. Коллективные зикры отправлялись только громким голосом в ночь на пятницу (священный день у мусульман) или во время радений (сама). Зикр обычно приводил суфиев к переживанию различных трансперсональных состояний, которые могли в некоторых орденах стимулироваться кофе, алкоголем (обычно запрещенным в исламе) и наркотиками. Для повторения имен Бога, включенных в формулу зикра, и выдерживания правильного числа повторений суфии использовали четки. Чтобы достичь максимального психотехнического эффекта при

длительном повторении имен Бога и для максимального сосредоточения на них, использовались такие приемы, как различные модуляции голоса, музыка, танец, смена ритма и частоты дыхания и определенные положения тела.

При вступлении в орден нового члена шайх (глава общины) тайно разъяснял ему принятую в ордене формулу и методику зикра*.

* О зикре см.: Anawati G. C., Gardet L. *Mystique musulmane: aspects et tendances, experiences et techniques*. 3-e ed. Paris, 1976. P. 187 -- 256. Из отечественных работ по суфийской ритуальной практике и, в частности, по практике зикра особенно можно рекомендовать чрезвычайно интересную монографию А. А. Хисматулина, написанную в рамках психологической парадигмы: Хисматулин А. А. *Суфийская ритуальная практика: На примере братства Накшбандийа*. СПб., 1996.

Другой формой коллективной психотехники были радения (сама), "блаженные слушания", то есть молитвенные собрания, предполагавшие распевание мистических стихов (например, Джалал ад-дина Руми). "Сама" практиковались в суфизме с IX в., вначале в форме маджлисов, "соборов", то есть общих духовных бесед. Некоторые суфийские ордена отрицали "сама" как противоречащие нормам ислама, солидаризируясь с критиками-фундаменталистами, однако большинство орденов (в том числе влиятельнейший в Турции орден маулавийа, наиболее популярные в Индии сухравардийа и чиштиа и самый массовый в суфизме вообще орден кадирийа) принимали этот тип радений. В защиту "сама" выступал такой авторитетный богослов, как ал-Газали. При психоделической функции музыки (вспомним о ее роли на сеансах трансперсональной терапии), широкое распространение практики "сама" в суфизме отнюдь не удивительно. На "сама" часто допускались и миряне (а певцы и музыканты обычно были мирянами), и даже иноверцы. С XVIII -- XIX вв. духовная значимость "сама", постепенно превращавшихся в нечто среднее между концертами и литургическими действиями, постепенно снижается*.

* О "сама" см.: Абу Хамид ал-Газали. *Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад-дин): Избранные главы*. М., 1980. С. 97 -- 131; Бертельс Е. Э. *Избранные труды: Суфизм и суфийская литература*. М., 1965. С. 43 -- 48; Хисматулин А. А. *Указ. соч.* С. 128 -- 141

Теперь рассмотрим характер суфийских орденов (братств) на примере наиболее популярного ордена кадирийа.

Суфийские ордена в значительной степени напоминают по своему типу и происхождению школы китайского и тибетского буддизма (в первом к ним ближе всего чань, во втором -- кагью-па). Орден

формировался вокруг фигуры видного и авторитетного учителя (шайха, муршида, пира), обраставшего последователями и назначавшего себе преемника (халифа). Постепенно оформлялись списки линии духовной преемственности, передачи учения или практики (силсила), похожие на списки Передачи светильника в чаньском буддизме. Внешне ордена отличались друг от друга формулой и техникой зикра, организационной структурой и принятой уставной одеждой. По существу главным было отличие не по философско-теологическим вопросам, а по принятым системам психотехники.

Основателем ордена кадирийа был Абу ал-Кадир ал-Джилани (или Гилани, 1077 -- 1166 гг.), возводивший силсилу ордена к первому праведному халифу Абу Бекру, другу Пророка, или к родственнику Пророка Али б. Аби Талибу.

Орден кадирийа примыкает к "учению трезвости" ал-Джунайда и имеет самое широкое распространение -- от Индии и Афганистана (за исключением Ирана) до тропической Западной Африки, где он является серьезной политической силой.

Руководство в ордене наследуется: руководитель назначает преемником своего сына. Теоретически каждый новый глава должен утверждаться главой ордена, хотя реально общины и обители (текке) достаточно автономны. Для практики кадирийа характерны громкий и тихий общие зикры и радение лайлия под звуки тамбурина и флейты. Громкий зикр включает в себя чтение касыды (поэмы) ал-Барзанджи, прославляющей Пророка, рецитацию молитв ордена и хоровое прославление покровителя ордена; зикр завершается проповедью. Индивидуальный зикр таков: суфий сидит, скрестив ноги так, чтобы большие пальцы ног упирались в подколенья, выпрямив спину, закрыв глаза и сложив на коленях пальцы рук в форме слова "Аллах" (ср. асаны и мудры в индийской психотехнике); в этом положении он читает суры Фатиха и Ихлас из Корана и произносит формулу зикра (она состоит из семи слов -- имен Бога) положенное число раз; при этом он строго соблюдает определенный ритм дыхания и порядок резкого движения головой (вправо-влево-вперед-назад), согласуя его с мысленным произнесением слогов и слов.

Облачение членов ордена состоит из шапочки с эмблемой ордена -- зеленой розой с тремя рядами лепестков (5-6-7, то есть пять основ ислама, шесть основ веры и семь слов формулы зикра), платья зеленого (иногда черного или белого) цвета, четок из 99 зерен с двумя разделителями и камар, широкого, плотной вязки шерстяного пояса с кожаными украшениями. В руках суфии ордена держат посох. В Курдистане они отпускают длинные волосы, но бреют бороду и усы. Иногда суфии ал-кадирийа носят на плечах железные цепи, на руках и ногах -- железные браслеты, на шее -- кольца*.

* Ислам: Энциклопедический словарь. С. 126 -- 127.

В заключение данной главы мы хотели бы сказать несколько слов о веротерпимости суфиев (не безграничной и не абсолютной: некоторые ордена, напротив, настроены достаточно агрессивно по отношению к иноверцам и составляли авангард в распространении ислама -- у тюрок, в Африке и т. д.). Во многих орденах иноверцев допускают на радения; суфии пренебрегают ограничивающей привязанностью к догме, предпочитая ей свободный поиск истины (особенно так было в ранний период истории суфизма). Для суфизма характерно понимание приоритета психотехнического опыта по отношению к его вербальному и понятийному выражению и описанию. А ведь именно не на уровне опыта, а на уровне его выражения часто и пролегают непреодолимые расхождения между религиями. В стихах Джалал ад-дина Руми есть такая притча, прекрасно иллюстрирующая эту мысль: раз четыре приятеля (грек, перс, турок и араб) нашли монету и решили купить на нее нечто нравящееся им всем. Но тут их мнения разошлись: грек захотел купить стафилъ, перс -- энгур, араб -- эйнаб, а турок -- узюм, и в результате друзья подрались. Тогда некий незнакомец предложил купить для них то, что им всем понравится. Они согласились и получили по грозди винограда. "Это же и есть "стафилъ", "энгур", "эйнаб" и "узюм"", -- воскликнули они. Такова же и Истина, которую постигают святые всех религий и которую разные народы называют по-разному, что из-за непонимания и приводит к вражде и войнам*.

* Идрис Шах. Указ. соч. С. 44 -- 45; Фиш Р. Указ. соч. С. 96 -- 97.

В другом своем стихотворении Руми рассказал, как он искал Бога на кресте в христианской церкви, в индуистском храме, буддийском монастыре и в Каабе, но нигде не нашел его. Но стоило ему заглянуть в свое собственное сердце, как он обрел Бога, живущего там. Обращаясь же к богословам-схоластам, Руми говорил: "Когда же вы перестанете кланяться кувшинам и обратите внимание на воду!"

Дух веротерпимости, соединенной с поиском вина восторга от познания истины, -- подлинный дух суфизма. "Прежде чем в этом мире появился сад, виноградная лоза и виноград, наши души уже были пьяны от вина бессмертия" (Джалал ад-дин Руми)*.

* Идрис Шах. Указ. соч. С. 165. Помимо суфизма, элементы психотехники содержатся также в некоторых крайних (не имамитских) направлениях шиизма, например у исмаилитов (см.: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 110 -- 114, ст. С. Н Прозорова).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы завершили обзорное рассмотрение психотехнических традиций различных религий мира, и теперь пришла пора сделать некоторые выводы. Мы видели, что религиозный опыт и лежащие в его основе трансперсональные переживания могут с полным основанием рассматриваться в качестве фундамента той или иной религиозной системы и считаться поэтому базовым опытом, изучение которого и формирует суть заявленного нами во введении психологического подхода в религиоведении.

У. Джеймс в своем пионерском исследовании говорил о многообразии религиозного опыта. Возможно, настало время внести определенный порядок в это многообразие и пунктиром наметить типологию форм этого опыта в его трансперсональном аспекте (речь идет о том, что У. Джеймс называл мистическим опытом); мы надеемся, что наш проект типологии и классификации форм трансперсонального опыта может быть полезен для последующих детальнейших исследований этой проблемы.

Мы можем классифицировать психотехнический опыт по применяемым методам, по целям, которые ставятся в той или иной традиции при занятиях духовным деланием, и по характеру достигаемых трансперсональных переживаний. При этом следует подчеркнуть, что о характере переживаний мы можем судить только опосредованно, по их описаниям в текстах, а на характер этих описаний, разумеется, в первую очередь влияет характер доктринальных положений, принятых в данной традиции, который и определяет язык описания трансперсонального опыта.

В классификации по методам выделим: а) традиции, ориентирующиеся на созерцание, сводящееся к сосредоточению сознания, и на безбразный экстаз, не сопровождаемый задействованием эмоциональной сферы; б) традиции, использующие эмоциональное возбуждение, как правило связанное с любовным (эротическим в античном смысле слова) отношением к объекту созерцания; в) традиции, активно применяющие методы психофизической регуляции, предполагающие включение в психотехнический процесс соматический фактор.

Условно назовем традиции первого типа "гностическими" (в смысле их ориентации на особый тип вне субъект-объектного познания), второго -- "бхактическими" и третьего -- "тантрическими" (эти санскритские слова используются нами как термины религиоведческого метаязыка наподобие слов "тотем", "мана" и т. п.; к санскриту мы прибегаем по причине особой разработанности психотехнической терминологии в индийской культуре).

К методам "гностического" типа, утверждающего приоритет трансперсонального познания (гносис, джняна) Абсолюта, Бога, истинного Я и т. д., относятся индийская джняна-йога (обычно в контексте адвайта-веданты), отчасти йога буддизма Махаяны (прежде всего праджня-парамита -- мадхьямика и, с известными оговорками,

чаньский или дзэнский буддизм, а также христианский мистицизм, ориентирующийся на чистую апофатику).

К методам "бхактического" типа, утверждающего приоритет эмоционального отношения к Абсолюту (как правило, личному Богу, хотя суфизм и является исключением), обычно определяемого как "любовь" (эрос -- агапе), относятся индийское бхакти, суфизм и аскетическое течение в восточнохристианском (Макарий Египетский, Симеон Новый Богослов) и католическом (св. Франциск, св. Тереза Авильская и др.) мистицизме.

К методам "тантрического" типа относятся психотехнические приемы традиций, использующих активное воздействие соматического, телесного фактора на психическую жизнь и участие тела в психотехническом процессе через специальные позы, дыхательные упражнения, сосредоточение на центрах тела, ритуальный танец и т. д. Это тантрическая йога в буддизме и индуизме, даосские формы психотехники (особенно "внутренняя" алхимия), поздний исихазм (периода паламитского богословия), суфизм, русские сектантские движения.

Специально следует оговориться, что выделение этих типов является результатом определенной идеализации и абстрагирования от эмпирического многообразия психотехнических методов. Реально ни один из этих типов в чистом виде не встречается (это идеальные типы), и можно отметить лишь преобладающую тенденцию; так, например, джняна-йогины используют для своего созерцания специфические позы и сосредоточиваются на одной из верхних чакр, а суфии столь же активно применяют ритуальный танец и дыхательные упражнения, сколько и культивацию религиозного эроса, "опьянения" любовью к Богу.

По заданным религиозной доктриной целям мы можем выделить традиции, стремящиеся: а) к полному растворению в безличном Абсолюте или к отождествлению с ним (этот тип доктринальной установки, как правило, в большей или меньшей степени корреспондирует с "гностической" психотехникой); б) к соединению с Абсолютом (Богом) при сохранении индивидуальности, которая изменяется, преобразуется -- "обожение", "фана -- бака" (тип обычно соотносится с "бхактической" психотехникой); в) к успокоению, исчерпанию аффектов и аффективных состояний, к транквилизации (тхеравадинский буддизм, Махаяна школы йогачара); г) к отделению психического или духовного от материального или физического (джайнизм, классические санкхья и йога). В психотехнических методах последних двух типов преобладает "гностическое" созерцание, и момент "познания" и "мудрости" играет здесь существенную роль; что касается "тантрической" психотехники,

то ее методы могут применяться при доктринальных установках практически всех видов.

По характеру трансперсональных переживаний мы можем выделить:

а) традиции, психотехника которых приводит к разного рода расширению сознания ("космическое сознание", "сознание всего сущего", "абсолютное сознание", "универсальная пустота" и т. п.), -- различные направления психотехники буддизма Махаяны, индуизма, даосизма, суфизма и христианства; б) традиции, приводящие прежде всего к переживаниям покоя, транквилизации сознания (тхеравадинский и йогачаринский буддизм); в) традиции, предполагающие переживание самопробывания, автономности индивидуального духовного начала в его обособленности от других субъектов и материи (джайнизм, санкхья-йога). Последние два типа переживаний достаточно редки.

Отметим, что предложенная классификация, на наш взгляд, особенно интересна для решения проблемы структуры мистического (трансперсонального) опыта.

Выше речь шла о традициях, ориентированных на чисто трансперсональный духовный опыт. Но ранее мы выделили еще традиции (в основном архаические), связанные с перинатально-архетипическими переживаниями. Теперь мы считаем нужным сказать несколько слов о них.

Методы психотехники, применяемые здесь, обычно сводятся к достаточно синкретическому и нерасчлененному комплексу ритуальных акций мистериального или экстатического типа (с применением танца, литургических действий, а иногда и психоделических медикаментозных средств, почти полностью игнорируемых традициями с трансперсональной ориентацией). Цель -- или переживания катарсического типа (смерть-возрождение), или выход в некие специфические пространства психического опыта, но не с сотериологическими интенциями, а для решения конкретных проблем своей общины (например, шаманское камлание для проводов души умершего в иной мир). Соответственно, характерные типы переживания -- это очищение, катарсис (возрождение, обретаемое через опыт смерти-воскресения), иногда сопровождаемые расширением сознания, или опыт "волшебного полета", перехода в иные миры и измерения и т. п. Элементы архаической психотехники и переживаний (но, как правило, управляемых и введенных в сотериологический контекст) используются иногда и трансперсонально ориентированными традициями (даосизм, буддизм Ваджраяны), в которых эти элементы являются не пережитками, а дериватами архаической психотехники*.

* Интересно, что перинатальные мотивы продолжают и в настоящее время играть важную роль в порождении религиозных движений. Здесь любопытен пример современного российского движения "Богородичный Центр" (или "Марианский Церковь") Вениамина (Иоанна) Береславского. Несомненно, что богиня, которой поклоняются "богородичники", отнюдь не Дева Мария православия или католицизма. Скорее, это Кибела, фригийская богиня-мать. Совершенно очевидна

задействованность БПМ в формировании доктрины Центра: сочетание женоненавистничества (учение о женщине-антихристе) с влечением к космологизированному женскому началу -- "богородице". Назовем этот феномен "комплексом Аттиса", бога-скопца, презревшего речную нимфу и возвеличенного Матерью богов Кибелой (см. ч. I, гл. 2 нашей книги).

В нашем исследовании мы старались держаться исключительно в пространстве религиозно-философской проблематики и поэтому не касались философских вопросов онтологической релевантности психотехнического опыта и проблем связи данных этого опыта с существующими тенденциями в изменении современной научной парадигмы. Сейчас мы считаем возможным слегка затронуть эту сложнейшую проблематику.

С. Гроф в своей книге "За пределами мозга", на которую мы неоднократно ссылались ранее, посвятил всю вводную часть проблеме изменения современной научной парадигмы и роли, которую в изменении этой парадигмы (сложившейся в XVII в. на основе рационализма Декарта и классической физики Ньютона) могут сыграть новейшие открытия в области глубинной психологии. Еще ранее физик Ф. Капра опубликовал ставшую поистине знаменитой книгу "Дао физики"*, в которой сопоставил мировоззренческие последствия переворота, совершенного в физике теорией относительности и квантовой механикой, с системами религиозной философии Индии и Китая (хотя речь должна была, видимо, вестись об изоморфизме психологических концепций, лежащих в основе этих систем, и принципов неклассической физики).

* Капра Ф. Дао физики: Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб., 1994.

Действительно, современная физика упразднила классические представления об абсолютном времени и пространстве, движении и покое, материи и энергии, а развитие голографии разрушило сформировавшиеся и казавшиеся незыблемыми положения о соотношении части и целого, об информации и ее носителе (развитие кибернетики, разумеется, совершило переворот в теории информации вообще). И тем не менее многие физики отрицательно относятся к попыткам сравнивать физические теории с мистикой, однако виной этому, по-видимому, власть слов, то есть те коннотации, которые человек европейской культуры усматривает в самом слове "мистик" (например, смысловой оттенок чего-то иррационального, противоразумного, антинаучного). Физики явно усматривают в подобных попытках интенцию иррационализировать науку, чему они справедливо сопротивляются. Однако если избавиться от жупела "мистики" и вести обсуждение в рамках проблемы изменения общенаучной парадигмы (другие естественные науки медленно отказываются от парадигматических норм XVII -- XIX

вв., хотя быстрое развитие биологии, видимо, изменит эту ситуацию), проблемы изоморфизма сознания и физического мира и даже онтологии сознания вообще, диалог между физиками, философами, религиоведами и психологами вполне мог бы состояться.

В. В. Налимов приводит интересные извлечения из препринта Пристонского университета "Собрание высказываний о роли сознания в философском представлении реальности" (1984). Приведем некоторые из них.

1) Одни и те же элементы используются для того, чтобы создать как внутренний (психологический), так и внешний мир... Субъект и объект едины. Нельзя сказать, что барьер между ними разрушен в результате достижений физических наук, поскольку этого барьера не существует. (Э. Шредингер)

2) Сознание и материя являются различными аспектами одной и той же реальности. (К. Вайцеккер)

3) ...вряд ли может быть оспорено то, что природа и наш математически мыслящий ум работают по одним и тем же законам... Это остается справедливым и в том случае, когда наш ум впечатывает свои законы в природу, и тогда, когда природа впечатывает свои законы в нас, снабжая достаточными оправданиями для представления об универсуме как о математической конструкции. (Дж. Джине)

4) Мы находим странные следы на берегу неведомого. Мы разрабатываем одну за другой глубокие теории, чтобы узнать их происхождение. Наконец, нам удается распознать существо, оставившее эти следы. И -- подумать только! -- это мы сами. (А. Эддингтон)*

* Налимов В. В. В поисках иных смыслов. М., 1993. С. 36 -- 37.

И как знать, быть может, физик, погружающийся в глубь микромира "элементарных" частиц, и трансперсональный психолог, следующий в глубины психики, воскликнут, встретившись в некой точке пересечения параллельных прямых: "Этот атман (субъект) и есть сам Брахман (мир как целое)!"

Часть современных физиков с очевидностью обнаруживают тенденцию стать "метафизиками". Здесь следует прежде всего назвать имена Д. Бома и Дж. Чу (Чью). Особенно интересна концепция Д. Бома имплицитного и эксплицитного порядков универсума, коррелирующая с кантовскими ноуменальным (вещь в себе) и феноменальным (явление) порядками, что показывает отнюдь не исчерпанную ценность классического философского наследия, которое в свое время игнорировалось учеными ввиду его несоответствия принятой естественнонаучной парадигме и которое, однако, может быть востребовано ими сейчас*.

* Изложение теорий Д. Бома и Дж. Чу (Чью) см. в: Капра Ф. Указ. соч. С. 108 -- 122, 258-277, 296-298.

Вот что пишет С. Гроф: "Концепция Бома об имплицитном и эксплицитном порядках и идея о том, что некоторые важные аспекты реальности недоступны опыту и изучению при обычных обстоятельствах, имеют прямую значимость для понимания необычных состояний сознания. Индивиды, испытавшие различные необычные состояния сознания, и в их числе высокообразованные и высокоискушенные ученые разных специальностей, часто сообщают, что они входили в скрытые области реальности, которые кажутся аутентичными, в некотором смысле имплицитными для повседневной реальности и превышающими ее по порядку. А в содержание этой "неявной реальности" входят, кроме прочего, элементы коллективного бессознательного, исторических событий, архетипических и мифологических явлений, динамики прошлых воплощений"* (ср. буддийскую концепцию алая-виджняны, сознания-сокровищницы).

* Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993. С. 107.

И в завершение несколько фраз о культурно-цивилизационной ценности трансперсонально-религиеведческой проблематики.

В настоящее время серьезным ученым все яснее становится тупиковость так называемого "магистрального пути развития мировой цивилизации", то есть американской и западноевропейской модели постиндустриального общества и всего "духа капитализма", стимулирующего все новое и новое потребление и формирующего новые, и большие, потребности и привязанности во имя расширения производства, приносящего новые прибыли, вновь и вновь повышая уровень спирали потребления (потребности -- их удовлетворение' -- удовлетворение'...). Этот путь не может быть императивным для всего человечества хотя бы потому, что если вдруг по мановению волшебника народы Индии, Китая и всего "третьего мира" обрели бы возможность жить на уровне среднего американца, то ресурсы планеты и ее биосфера этого просто не выдержали бы и вместо рая либерального "конца истории" по Фукуяме мы получили бы ужасы Апокалипсиса. Но и нынешний, все более возрастающий и неизбежный разрыв между Севером и Югом, неизбежный при постиндустриальной модели, чреват все большими опасностями, катастрофами и потрясениями, не говоря уж о его безнравственности (см. интереснейшие разработки академика Н. Моисеева в его книге "Восхождение к разуму", о которой осенью 1994 г. писал в "Независимой газете" В. Логинов)*.

* См. также: Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы: Эколого-политологический анализ//Вопросы философии. 1995. #1. С. 3-30.

И может быть, ценностные установки буддийского монаха, даосского отшельника, конфуцианского "благородного мужа", мусульманского суфия и православного исихаста с их приоритетом духовного делания над круговертью материальных интересов, удовлетворения старых потребностей и расширенного формирования новых, их призыв к преодолению влечений и аффектов, их преданность супраиндивидуалистическим ценностям в большей степени гармонируют с путем выхода из тупиков современной цивилизации и движением к обществу будущего, чем этика накопления и приумножения и "дух предпринимательства".

Но в любом случае, психологический подход в религиоведении и изучение трансперсональных уровней сознания ценны уже потому, что они позволяют нам исполнить вечный категорический императив бога Аполлона, возвещенный через Дельфийского оракула: "Познай самого себя!"

10 декабря 1994 г.

Санкт-Петербург

Распознано по изданию: Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. -- СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. -- 384 с. (Orientalia).