

А. САФРОНОВ

РЕЛИГИОЗНЫЕ
ПСИХОПРАКТИКИ
В ИСТОРИИ
КУЛЬТУРЫ



мифы и культы
религия
магия

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ УКРАИНЫ
ХАРЬКОВСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ КУЛЬТУРЫ

А. Г. САФРОНОВ

РЕЛИГИОЗНЫЕ
ПСИХОПРАКТИКИ
В ИСТОРИИ
КУЛЬТУРЫ



ХАРЬКОВ, ХГАК, 2004

УДК 572.026+130.2

ББК 88.57

С 21

Монография рекомендована к печати ученым советом Харьковской государственной академии культуры (протокол № 4 от 2.11.2004 г.)

Рецензенты:

Председатель государственного комитета по делам религий, доктор философских наук, профессор **Виктор Дмитриевич Бондаренко**

Профессор кафедры истории и теории культуры Харьковской государственной академии культуры, доктор философских наук **Лидия Владимировна Стародубцева**

Заведующий кафедрой философии и политологии Харьковского национального автомобильно-дорожного университета, доктор философских наук, профессор **Александр Константинович Чаплыгин**

Сафронов, А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры / А.Г. Сафронов;
С 21 Монограф. — Х.: ХГАК, 2004. — 304 с.

ISBN 966-7352-81-1

Монография посвящена исследованию психопрактик, прежде всего религиозных, как неотъемлемого культурного феномена, присущего человечеству на всех этапах его развития, выявлению их культурообразующих и других функций. В работе рассмотрены проявления психопрактик в различных культурных традициях, исследован их генезис, эволюция, взаимодействие с другими формами духовной жизни. Особое внимание уделено религиозным и околорелигиозным психопрактикам, представленным в современной культуре. Также в работе рассмотрены такие вопросы как место измененных состояний сознания в культуре и религии, роль религии в формировании и поддержании социотипа, культурное значение эзотерических психопрактик, философские и религиозные корни современной психотерапии.

УДК 572.026+130.2

ББК 88.57

ISBN 966-7352-81-1

© А. Г. Сафронов, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА I

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПСИХОПРАКТИКИ КАК ОБЪЕКТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

- 1.1. Проблема определения термина «религия» с учетом современных реалий
 - 1.1.2. Подходы к изучению религии
- 1.2. Психологические методы и подходы в изучении религии
 - 1.2.1. Проблема соотношения психологического и духовного
 - 1.2.2. Антропологическая характеристика элементов религиозной жизни
- 1.3. Религиозные психопрактики как объект научного анализа

Выводы к главе

ГЛАВА II

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ И ИХ МЕСТО В РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЕ

- 2.1. Проблема определения понятий «мистика» и «мистический опыт»
- 2.2. Измененные состояния сознания и феномен религиозной веры
- 2.3. Феноменология измененных состояний сознания
- 2.4. Методы достижения измененных состояний сознания
- 2.5. Измененные состояния сознания и религиозная космогония
- 2.6. Социокультурная функция измененных состояний сознания
- 2.7. Измененные состояния сознания в полифазных обществах
- 2.8. Измененные состояния сознания в современной культуре
- 2.9. Групповые практики достижения измененных состояний сознания. Харизматические системы в контексте современной культуры

Выводы к главе

ГЛАВА III

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ПСИХОПРАКТИК В ФОРМИРОВАНИИ СОЦИОТИПА

- 3.1. Социальный характер как элемент культуры
- 3.2. Религиозные психопрактики и их роль в формировании социотипа
 - 3.2.1. Ритуалы, основанные на техниках психосоматического воздействия
 - 3.2.2. Катарсические ритуалы
 - 3.2.3. Ритуалы, связанные с использованием психоактивных веществ
 - 3.2.4. Ритуалы травмирования мозга
- 3.3. Социокультурная идентификация в мире культурного многообразия
 - 3.3.1. Культурологические особенности современного общества
 - 3.3.2. Психопрактики личностного роста
 - 3.3.3. Маргинальные психопрактики
 - 3.3.4. Психопрактики, направленные на формирование социотипа в тоталитарных обществах

Выводы к главе

ГЛАВА IV

АРХАИЧЕСКИЕ ПСИХОПРАКТИКИ И ИХ АНАЛОГИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

- 4.1. Массовое сознание и его архаическая составляющая
- 4.2. Явление неосознаваемой религиозности и светские ритуалы
- 4.3. Психопрактики тотемизма
 - 4.3.1. Тотемическая инициация как психопрактика
 - 4.3.2. Тотемические психопрактики в современной культуре
- 4.4. Нагуализм
- 4.5. Психопрактики анимизма
 - 4.5.1. Основные представления и ритуалы анимизма
 - 4.5.2. Психологическая сущность и психопрактики анимизма

- 4.6. Первобытная магия
 - 4.6.1. Основные представления первобытной магии
 - 4.6.2. Магические ритуалы в современной культуре
 - 4.6.3. Психологические аспекты первобытной магии
- 4.7. Социальные культы. Психопрактика власти
- 4.8. Шаманизм
 - 4.8.1. Краткая характеристика шаманизма
 - 4.8.2. Психологическая сущность шаманизма

Выводы к главе

ГЛАВА V

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ПСИХОПРАКТИКИ В КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ

- 5.1. Эзотерические системы и их место в религиозной жизни
- 5.2. Эзотерические психопрактики в контексте культуры
- 5.3. Архаические корни эзотерических психопрактик
- 5.4. Эзотерические психопрактики в древних религиях
 - 5.4.1. Психопрактики в культуре Индии
 - Йога
 - Тантризм
 - Буддизм
 - Ваджраяна
 - 5.4.2. Психопрактики в культуре Китая
 - Даосизм. Теория внутреннего эликсира
 - Дзен
 - 5.4.2. Психопрактики в греческой культуре
 - 5.4.4. Психопрактики в христианстве
 - Исихазм
 - Духовные упражнения Игнатия Лойолы
 - Другие упоминания о христианских психопрактиках
 - 5.4.5. Психопрактики в исламской культуре. Суфизм
- 5.5. Социальные функции эзотерических психопрактик

Выводы к главе

ГЛАВА VI

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПСИХОПРАКТИКИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

- 6.1. Структура и особенности современной религиозной жизни
 - 6.1.1. Классификация современных религиозных систем
 - Неохристианские системы
 - Невосточные культы
 - Неоязыческие системы
 - Экуменические системы
 - Сатанинские системы
 - Квазинаучные системы
 - Квазиокультурные системы
 - Коммерческие системы
- 6.2. Психологические особенности современных религий
 - Религиозные образы
 - Религиозные ритуалы
 - Мифы и мифология
 - Символика
 - Заповеди и запреты
- 6.3. Социальные тенденции в современной религиозной жизни
- 6.4. Феномен религиозной мобильности
- 6.5. Роль психологической составляющей в современной религиозной жизни

6.5.1. Искусственное вовлечение человека в культовую деятельность

6.5.2. Методы манипуляции сознанием в неорелигиозных культах

Методы внушения и суггестии

Методы, основанные на манипулировании информацией

Методы, основанные на индивидуальной психопрактике участника культа

6.5.3. Личностные изменения внутри культовой группы

6.6. Проблема «деструктивных» и «тоталитарных» культов

Выводы к главе

Глава VII

ПСИХОПРАКТИКИ В ОККУЛЬТНЫХ СИСТЕМАХ

7.1. Оккультизм как специфический культурно-исторический феномен

7.2. Соотношение оккультизма и эзотеризма

7.2.1. Проблема аутентичности психопрактик в дискурсе «изобретения традиций»

7.3. Психопрактики и психологические парадигмы современного оккультизма

Выводы к главе

ГЛАВА VIII

ПСИХОТЕРАПИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

8.1. Философские и религиозные истоки психотерапии

8.2. Мировоззренческая и религиозная функции психотерапии

8.3. «Психологические» культы в контексте современной религиозной культуры

8.4. Социокультурные функции психотерапии в современном обществе

Выводы к главе

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ЛИТЕРАТУРА



ВВЕДЕНИЕ

В духовной культуре человечества существует целый пласт методов, ставящих целью воздействие на психику человека, группы людей или общества в целом. Подобные методы мы будем называть психопрактиками. Психопрактики могут носить как осозанный, так и не осозанный характер, ставить целью достижение кратковременных измененных состояний сознания или долговременной реструктуризации психики; быть направленными на социализацию человека или напротив — выведение его за рамки социального дискурса. О существовании некоторых психопрактик известно практически каждому образованному человеку (например, йога или дзен), другие известны только специалистам.

Психопрактики сопровождали человечество на протяжении всей его истории, вплетаясь в религиозную и светскую культуру, в системы социальных ритуалов и процесс воспитания. Способы существования психопрактик в различных культурных традициях, вообще говоря, различны. Как кажутся разнородными и выполняемые ими функции, а также степень их влияния на культуру. Действительно, как сопоставить восточные психопрактики, явно оказавшие колоссальное влияние на свои культуры (например, дзен, являющийся духовным истоком почти всех элементов японской культуры), и камерные практики типа «Духовных упражнений» И. Лойолы и исихазма. Можно ли ставить в один ряд античные и средневековые «искусства существования» с йогой, а греческую «эпимелейю» («заботу о душе») с первобыт-

3

ными инициациями. Все эти вопросы сводятся к одному: **можно ли рассматривать необходимость существования психопрактики как некоторой культурной универсалии?** Если ответ на этот вопрос положителен, то возникает следующий: существуют ли единые для различных культур законы, определяющие место психопрактик, или их роль в различных культурах все же различна? Именно попытка ответить на эти вопросы и составляет существо книги.

Невзирая на значимость психопрактик в культуре и актуальность их изучения, исследования в этой области начались сравнительно недавно, и ведутся отнюдь не так активно как можно было бы ожидать. Такая парадоксальная ситуация обусловлена тем, что значительная часть психопрактик существует в рамках религиозных традиций, а значит исследования в этом направлении затрагивают фундаментальный вопрос для каждого человека (в том числе и исследователя) — вопрос собственной религиозности. Именно поэтому, несмотря на обилие фактического материала по подобным психопрактикам основная часть его не концептуализирована в терминах и понятийных конструкциях современной науки.

Религиозные психопрактики достаточно мало рассматривались в научной литературе в качестве отдельного объекта исследования, однако косвенным образом затрагивались при проведении исследований в близких научных направлениях. Основную часть литературы, затрагивающую данную проблематику, можно разбить на четыре группы.

1. Литература, посвященная психологии религии, в рамках которой разработана методология изучения психологических переживаний.
2. Культурологические исследования религиозного ритуала, предоставляющие богатый фактический материал по проблеме психопрактик, которые в неявной форме присутствуют во многих ритуалах.
3. Исследования в области этнопсихологии, в частности, по проблемам воспитания детей в различных культурах и их «введении» в нормы таких культур.
4. Феноменологические исследования собственно самих психопрактик, появившиеся буквально в последние годы.

4

В качестве наиболее интересных отметим работы Н. Абаева, Е. Торчинова, С. Хоружего.

Все перечисленные группы текстов и легли в основу фактологической и методологической базы настоящего исследования.

Отметим, что актуальность выбранной темы обусловлена не только ее научной актуальностью и недостаточной изученностью. Не для кого не секрет, что тема «внутрипсихического» привлекает все большее внимание (не только теоретическое, но и практическое) в массовой культуре, которая медленно, но неуклонно становится культурой «психоделической». Все сильнее интерес в обществе к различным видам психопрактик, в том числе религиозных, применению их элементов в психотерапевтических системах. Растет число неорелигиозных и других идеологических систем, оказывающих осознанное или неосознанное влияние на психику своих последователей, изыскиваются новые методы воздействия на психику в рекламе и информационной войне. Причем поиск во всех этих направлениях ведется самым широким фронтом: от экспериментов с психоактивными веществами до харизматических религиозных общин; от исследований в рамках психоанализа до углубления в традиционные восточные религии. Такой поиск, безусловно, не является случайным. Формирующаяся новая культура — культура постиндустриального общества и эпохи глобализации требует адекватной психологической культуры, новой «заботы о себе», эффективной в текущих условиях. Анализ тенденций в описанном социальном экспериментировании является второй задачей, которая решается в данной книге.

Проблематика психопрактик тесно переплетена с темой мистического опыта, лежащей в сфере философской антропологии и проблемой измененных состояний сознания, изучаемых в рамках психологии. Причем, как отмечал С. Хоружий и другие исследователи, данная проблематика не является исследованием частного или аномального явления. Напротив мистический опыт является абсолютно «необходимой и универсальной разновидностью человеческого опыта» [245], формирующей «онтологический горизонт в бытии». Именно поэтому теме измененных состояний сознания в книге уделено значительное место.

В процессе исследования религиозных психопрактик приходилось неоднократно обращаться к религиозной проблематике,

5

хотя это и не составляло цели монографии. В частности, желание включить в поле исследования максимальное количество объектов (таких как психопрактики неорелигий или неосознаваемые ритуалы), привело к необходимости более четкого разделения таких понятий как «религия», «эзотерическая система», «окультизм», «мистика», «мистический опыт», очищению этих понятий от семантической загрязненности, а также формулировке определений, учитывающих реалии современного мира.

Таким образом, настоящая книга представляет собой попытку целостного рассмотрения феномена психопрактик, как неотъемлемой составной части культуры, выделение их культурообразующих функций.

Книга состоит из восьми глав.

Первая глава посвящена теоретико-методологическим основам работы. В ней очерчено поле объектов исследования, критически рассмотрены различные методологические подходы к описанию религий и религиозных психопрактик, выделены наиболее продуктивные с точки зрения тематики исследования подходы.

Во **второй главе** рассмотрены место и роль измененных состояний сознания в системе религиозного опыта. Значение данной темы обусловлено тем, что способность человека к переживанию измененных состояний сознания является одним из основополагающих свойств человеческой психики. Соответствующую потребность можно считать одной из базовых человеческих потребностей. Показано, что опыт ИСС формирует также многие аспекты культуры, такие как космогонические представления, философию, символизм. Подобный опыт может быть как институализирован (полифазные общества), так и нет (монофазные общества, в частности, европейская культура). В последнем случае, в рамках культурной традиции вырабатываются специальные методы взаимодействия с проявлениями таких состояний, из которых в работе рассмотрены **маргинализация, интеллектуализация и сакрализация** соответствующего опыта.

Показано, что наличие измененных состояний сознания хотя бы у части последователей религиозной системы является необходимым условием ее существования, поскольку опыт таких состояний является источником **религиозного чувства и веры**.

6

Разработана классификация подобных состояний и путей их достижения. В контексте проблематики измененных состояний сознания, в этой же главе, рассмотрено харизматическое движение, которое стало возможно выделить как новое единое культурное явление.

Показано, что феномен харизматических систем является сложным явлением, не ограничивающимся религиозной жизнью, а охватывает многие элементы современной культуры. Это обусловлено потребностью человека в достижении измененных состояний сознания на фоне неинституализированности таких состояний в европейской культуре.

Третья глава посвящена роли религии в формировании и поддержании социотипа. Религиозные психопрактики рассмотрены как институализированная форма структурирования индивидуального и коллективного бессознательного.

Показано, что отличие от системы воспитания, воздействующей преимущественно на сознание человека, религия посредством ритуалов, сопровождающих жизненный цикл человека, формирует и поддерживает систему бессознательных напряжений, принятую в соответствующем обществе, которая и составляет социотип. Традиционалистические общества ограничиваются небольшим набором социотипов, формирование которых обеспечивается доминирующими религиями.

Культурное многообразие современного мира привело к возникновению потребности в одновременном существовании набора психопрактик, которая удовлетворяется существованием как общепризнанных в рамках социума психопрактик, так и маргинальных психопрактик, существующих в рамках различных субкультур, имеющих признаки религиозных систем, и направленных на воспроизведение специфических социотипов, присущих данным субкультурам.

Четвертая глава посвящена исследованию архаических психопрактик и их культурного значения. Показано, что первобытные религиозные формы являются древнейшими психопрактиками, направленными на самокультивирование психики человека. Присутствие в коллективном бессознательном пластов, связанных с первобытными религиозными формами, делает эти практики по-прежнему эффективными с точки зрения воздействия на психику современного человека. Именно архаические психопрактики

7

являются основой для всех более поздних систем религиозной и светской психопрактики.

Пятая глава посвящена психопрактикам в эзотерических традициях мира (**эзотерическим психопрактикам**). В любой из известных религиозных традиций существует класс техник и методов, направленных на **осознанное самоизменение психики, включая бессознательную сферу**. На основании исторического анализа подобных психопрактик, показано их генетическое

единство, существование преемственности целей и методов, а также выделены типы устойчивых изменений личности, к которым стремились последователи таких систем.

Впервые указано социокультурное значение таких практик, существование которых обеспечивает снятие той части невротических напряжений в массовом сознании, которая не может быть устранена обычными религиозными ритуалами. В частности, из традиционной религиозной жизни выводятся люди, слабо поддающиеся «окультуривающему» воздействию религиозных ритуалов.

Шестая глава исследует психопрактики в современной религиозной культуре. Показано уменьшение роли религии, особенно традиционных ее форм, как механизма структурирования бессознательной сферы человека, что привело к необходимости возникновения новых институтов, осуществляющих такое структурирование, в частности, новых форм религиозности и религиозных организаций. Развитие социальной психологии сделало возможным и необходимым появление «религиозного маркетинга», то есть использования манипулятивных методов в целях повышения эффективности прозелитической деятельности религиозных общин. Использование таких техник необходимо для того, чтобы религия могла в новых условиях выполнять присущие ей функции формирования социотипа.

Исследована роль практики психологических манипуляций в современной религии, доказано, что, несмотря на ее присутствие в большинстве современных религий, религиозная система не может быть создана исключительно на основе психологических методов.

В седьмой главе рассмотрены психопрактики в современных оккультных системах.

8

Оккультизм есть специфическое явление в духовной жизни общества, несущее черты религии науки, однако принципиально отличающееся от них. Целью оккультизма и является примирение результатов естественных наук, современных соответствующим авторам учений, с религиозным или иным смыслообразующим взглядом на мир. Показано, что оккультные представления эволюционируют подобно остальным элементам культуры, параллельно с ней. **Источником данной эволюции является эволюция естественнонаучных представлений, а не их кризис**, как это обычно полагают. Наибольшие трансформации оккультизм претерпевает в период качественных изменений в структуре научного знания, появлении новых научных парадигм.

Основными чертами новейшего оккультизма является его предельная психологизация, индивидуалистическая направленность и ориентация на социальное преуспевание. Так, при всем многообразии современных оккультных и психотерапевтических систем можно выделить пять целей, к которым стремятся последователи каждой из них: *актуализация психических процессов, развитие сознания и самосознания, расширение сознания, очистка подсознания, распрограммирование сверхсознания, достижение внутренней целостности*. Данные цели порождены психоаналитической методологией, неявно лежащей в основе большинства современных оккультных течений. Оккультизм, также как и психотерапия, является носителем современных психопрактик и занимает в современном мире культурную нишу, традиционно принадлежавшую религии.

Последняя глава книги посвящена путям взаимодействия религии и психотерапии в современной культуре.

Показано, что психотерапия в современном обществе начинает выполнять функции, которые до этого были присущи религии, т. е. структурирование индивидуального и коллективного бессознательного. Помимо этого, психотерапия взяла на себя идееобразующую и культуурообразующую функции, ранее принадлежавшие религии, кроме того, она институализирована как часть государственной машины. При этом психотерапия приобретает все больше черт религии, а также включает в свою систему многие религиозные и магические ритуалы, прежде всего архаические, что является абсолютно необходимым (как следует из четвертой главы) для выполнения ее новых функций.

9

Рассмотрены философские и религиозные истоки современной психотерапии.

Выделено и изучено новое явление, возникшее в современном религиозном пространстве, названное автором «**психологическими культами**». Суть таких культов состоит в придании религиозного содержания психологическим категориям. Показано, что появление психологических культов обусловлено уже указанными процессами сближения психотерапии и религии.

ГЛАВА I

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПСИХОПРАКТИКИ КАК ОБЪЕКТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

1.1. Проблема определения термина «религия» с учетом современных реалий

Для адекватного изучения поставленной в работе проблемы религиозных психопрактик и их места в культуре необходимо внимательным образом проанализировать сами термины «религия» и «религиозность». Изначально термин «религия» был введен древнеримским политиком, философом, оратором Марком Туллем Цицероном (106-43 до н. э.). Считается, что данный термин происходит от латинских «religio» — совестливость, благочестие, набожность, предмет культа; «religare» — связывать, привязывать; «relegere» — возвращаться, обдумывать, бояться [35].

В настоящее время существует несколько сот определений религии, один из самых полных перечней которых можно найти в Оксфордском словаре [324]. Имеющиеся определения можно разделить на эксклюзивистские, настаивающие на абсолютности какой-либо одной религии и, соответственно, содержащих только ее дефиницию, например, определения религии христианскими авторами, восходящие к Лактанцию: «Религия — это связь с Богом посредством благочестия» [324] и инклюзивистские, дающие чрезвычайно широкую дефиницию религии, под которую можно подвести по существу любое социальное явление, например, определение религии у Э. Фромма: «Под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения. Фактически не было такой культуры и, видимо, никогда не будет, — в которой не существовало бы религии в этом широком смысле слова» [267].

Достаточно долго (а многие исследователи согласны с данной точкой зрения и сегодня) главным признаком религии считали веру в существование сверхъестественных существ или сверхъестественной реальности. Основой существования религии считалась дихотомия естественное — сверхъестественное. Религию в таком случае можно определить как **«синтез веры в сверхъесте-**

11

ственное с обрядами, адресованными сверхъестественному» [324]. Подобного рода определения оставляют открытым вопрос: а что же такое сверхъестественное? Обратимся к истории слова «естественное». Оно является производным от слова «естество». Слово «естество» употреблялось часто и являлось синонимом слову «природа». Сейчас само слово «естество» употребляется редко, но часто употребляются производные от него: «естествознание», «естествоиспытатели», «естественно», «естественные» (науки) и уже упомянутое «сверхъестественное». Отсюда следует, что слово «сверхъестественное» является синонимом слову «сверхприродное». Таким образом, сверхъестественное — это явления, которые не подчиняются законам природы, связь с которыми и реализуется посредством религии.

Однако такое определение, вполне приемлемое для описания традиционных западных религий, на материале которых оно собственно и формулировалось, вступает в явное противоречие с современным религиозным опытом. Да и для многих восточных религий оно совершенно неприменимо. Например, следует ли считать «контакт», в который вступают УФОлоги-контактеры с НЛО, актом поклонения, а сам НЛО — сверхъестественным существом? Где провести грань между наукой и мистикой в Дианетике и подобных ей религиозно-психологических системах? Насколько верной будет попытка отнести веру в экстрасенсорнику к религиозным верованиям? Как пояснить с точки зрения этого определения деятельность секты разлитов, считающих клонирование ребенка (в строгом соответствии с наукой, а значит и Природой) религиозным актом? Ряд подобных несоответствий современных религиозных реалий с указанным выше определением можно продолжать.

Э. Дюркгейм подошел по-новому к данной проблеме, считая главным признаком религии разделение общественных явлений на две области — священную и светскую (мирскую). Религия по Дюркгейму — это «связная система верований и обрядов, относящихся к священным, то есть отделенным, запретным вещам; верований и обрядов, объединяющих в одну духовную общину,

называемую церковью, всех, кто является их сторонниками» [66; 324]. Дальнейшее развитие данная точка зрения получила в трудах феноменологов религии XX в. Р. Отто, Н. Зедерблома,

12

М. Элиаде, где дихотомия «сакрального» и «профанного», стала центральной при рассмотрении религиозных феноменов.

Однако, в наше время и этот класс определений все меньше соответствует требованиям реальности. Религии все больше входят в мир «профанного», тогда как «сакральное» становится прерогативой нерелигиозных систем. Примером первого процесса является своеобразный религиозный маркетинг, а именно: использование специальных манипулятивных методов для привлечения новых членов сект и удержания старых. Причем осознанная борьба за клиентуру характерна не только для неорелигиозных, но и для вполне традиционных систем. Достаточно вспомнить недавнюю акцию РПЦ по «раскручиванию» своих сайтов в Интернете. Можно говорить о существовании своеобразного рынка духовных услуг, что **в менталитете современного человека не противоречит духу религиозности**. Проявлением этого же явления является возможность посещения человеком нескольких религиозных общин одновременно, что особенно характерно для неохристианских и неовосточных систем.

Обращает на себя также неспособность охватить определением Дюркгейма, как и любым чисто социологическим определением, индивидуальные аспекты религиозности, такие как личный мистический опыт [233; 186], неосознаваемую религиозность [180] и т.д.

Наконец существует практика определения религии, принятая законодательно. В соответствии с действующими в большинстве стран законами система признается религиозной, если ее члены считают ее таковой. Однако, и подобная практика, как неоднократно отмечалось, является абсолютно неудовлетворительной [185; 181]. Значительное количество групп, содержащих элементы религиозности, не декларируют себя таким образом и зарегистрированы в качестве общественных организаций, что затрудняет взаимодействие с ними государственных структур. Зачастую члены подобных групп даже не осознают свою систему как религиозную, несмотря на то, что она обладает всеми признаками религии, или, осознавая, скрывают от «непосвященных» истинный характер своей деятельности. С другой стороны, известны случаи прикрытия коммерческой деятельности статусом благотворительной деятельности в рамках религиозной организации.

13

Несовершенство научной базы приводит к несовершенству законодательства по данному вопросу, что выводит описываемую проблематику из сферы «чисто научных» проблем. Обращение к юридическому опыту в философской работе вполне оправдано, поскольку **реальная общественная практика в настоящий момент существенно опережает соответствующие исследования**. Вообще нынешнее время является уникальным для религиозоведческих исследований, поскольку предоставляется возможность для изучения огромного количества только зарождающихся религий, находящихся на самой первой «апостольской» стадии.

Для целей данного исследования сформулируем определение, которое в максимальном объеме захватывало бы весь интересующий нас круг явлений, в том числе соответствовало бы реальностям современной духовной жизни. Под религией в данном исследовании мы будем понимать всю иррациональную составляющую культуры человека. В качестве видовых признаков религиозной системы выделим наличие у нее пяти составляющих: **религиозного образа, мифологии, ритуалов, символов и заповедей**. Разумеется, такое определение не дает полного понимания данного явления, как впрочем, такого понимания не дает ни одно из существующих определений. По словам известного западного религиоведа Джона Боукера, «...можно привести десятки других определений, которые скажут нам много о религии, но они не дадут ответа на вопрос, что же такое религия» [324]. Однако, задача исследования сущностных характеристик религии и не стоит перед данным исследованием. Сформулированное определение необходимо лишь для того, чтобы внести в поле зрения максимальное количество явлений, которые имеют или могут иметь некоторое отношение к рассматриваемой проблеме «религиозных психопрактик». В частности, исследованию необходимо подвергнуть явления, которые являются пограничными с религией и в зависимости от определения могут быть признаны имеющими или не имеющими к

ней отношение, такие как оккультизм, эзотеризм, современные духовные (но не религиозные по их собственному мнению) движения, системы психопрактик, зародившиеся в рамках современной психотерапии, но имеющие некоторые признаки религиозности.

14

1.1.2. Подходы к изучению религии

Остановимся кратко на методологических подходах к изучению религий. Исторически выделилось несколько подобных подходов.

Теологический подход — религия рассматривается как явление метафизической реальности. Суть теологической (богословской) концепции религии сводится к самообнаружению Бога в мире и связи человека с ним. В рамках этой концепции существование Бога и/или других сверхъестественных существ постулируется.

Философско-теологическая концепция религии по своей сути мало чем отличается от теологической, однако эта суть вуалируется более сложными терминологией и аргументацией. Понятие Бог заменяется понятиями Трансцендентное, Абсолют, Абсолютная идея, Универсальная воля и др. Эти понятия могут наполняться пантеистическим и деистическим содержанием, но так или иначе духовное начало объявляется причиной существования и развития мира, а также причиной существования религии. Несмотря на мировоззренческую общность этих концепций религии, между ними существует и некоторое различие. Если теологическая концепция апеллирует прежде всего к Священному Писанию и Священному Преданию, то философско-теологическая стремится использовать современные представления о религии, опирается на знания, которыми располагает человечество на том или ином этапе своего развития; она менее догматична, более восприимчива к нововведениям.

Исторический подход — религия изучается как конкретный исторический феномен, связанный с временем и местом своего существования и стоящий в одном ряду с другими идеологическими формами, присущими данному обществу, такими как философия, политика, культура и т. д.

Психологический подход — религия рассматривается как одно из проявлений, а иногда следствие психической жизни личности или общества. В рамках этого подхода предпринимается попытка вывести законы существования религиозных систем из законов функционирования психики. Из наиболее известных ученых, которые изучали религию с точки зрения психологии, можно назвать З. Фрейда [263-266] и К. Г. Юнга [292-300].

Социологический подход — религия изучается как социальный феномен [221]. Наиболее выдающимися представителями этого

15

направления были Э. Дюркгейм [66] и М. Вебер [24], первый из которых выдвинул концепцию об обожествлении обществом самого себя в религии, а второй развил теорию влияния религии на социальные и экономические отношения.

Натуралистический подход к изучению религии уходит своими корнями в глубокую древность и имеет достаточно много вариантов. Главный из них сводится к тому, что все религии возникли из неумения человека объяснить грозные силы природы, которые вызывали у него страх. Пожалуй, впервые в явной форме данная концепция была сформулирована Демокритом [35], а затем она неоднократно воспроизводилась в истории человеческой мысли. Позднее, в конце 18 в. появляется астрально-мифологическая трактовка религии, основателями которой считаются французские исследователи Вольней и Дюпюи. Согласно этой концепции боги всех религий, а также мифологические и эпические герои являются олицетворениями тех или иных астрономических объектов, прежде всего звезд, созвездий, солнца, планет и т. п. [35]. У этой концепции есть и современные сторонники. Данный подход интересен с исторической точки зрения, однако абсолютно бесполезен для описания современных религиозных явлений. **Современный человек, создающий современные религии, живет, прежде всего, в социальном пространстве, которое и оказывает основное влияние на формирование новых религиозных идей.**

Отличительной чертой исследований религии и сопутствующих ей феноменов на современном этапе развития науки можно считать все возрастающий плюрализм

методологических подходов к изучению религии. Так, в рамках традиционно сложившихся религиоведческих дисциплин, уже упомянутых выше (философия, история, социология, психология, феноменология религии), постоянно возникают новые подходы к изучению религии и субдисциплины. Например, в рамках феноменологии религии сейчас выделяют дескриптивную феноменологию религии (Г. Виденгрэн), типологическую феноменологию религии (М. Элиаде), интерпретативную феноменологию религии (К. Ю. Блеекер), нефеноменологию религии (Ж. Ваарденбург). Кроме того, во второй половине XX в. возникают новые и достаточно экзотические дисциплины, такие, например, как экология религии (О. Хульткрантц) [89].

16

Специфика объекта данного исследования предопределяет выбор психологического подхода в качестве основной методологии исследования.

1.2. Психологические методы и подходы в изучении религии

1.2.1. Проблема соотношения психологического и духовного

Наиболее известные проблемы, которые поднимались психологией религии, это вопрос о психологических истоках и психологической интерпретации религии. Первые значительные результаты в этом направлении были сделаны в рамках психоанализа и прагматической психологии У. Джеймса. В своей книге «Многообразие религиозного опыта» он впервые сделал научно обоснованное предположение о психологических истоках религиозных переживаний [56]. На основании анализа значительного количества материалов, связанных с подобными переживаниями (преимущественно на материале американских неохристианских сект), Джеймс сделал вывод о том, что религиозные переживания являются результатом «выхода» бессознательного материала в сознание человека. Работы Джеймса оказали огромное влияние на дальнейшее развитие психологии религии, однако оставили открытыми многие важные вопросы, ответы на которые выходили за рамки предложенного им метода «радикального эмпиризма». Например, не рассматривался вопрос о возможности искусственного вызывания религиозных переживаний, их связи и отличий от других типов переживаний и т. д. Недостатком исследований Джеймса являлась и узкая фактологическая база, ограниченная, как уже говорилось выше, достаточно однотипным религиозным опытом американских протестантских общин.

Наиболее значимым и развитым направлением в области психологии религии является психоаналитическое направление. Начиная с З. Фрейда практически все классики психоанализа рано или поздно обращались к исследованию религиозной проблематики. У самого Фрейда около 10 фундаментальных работ по вопросам происхождения и психологической сущности религии. Определив религию, как «проецированную во внешней мир пси-

17

хологию», Фрейд фактически указал на психику, как основной источник существования как религии, так и религиозного опыта. Задачу психоанализа Фрейд видел в том, чтобы «превратить метафизику в метапсихологию», т. е. свести учение о сверхчувственной реальности к общей теории человеческой психики.

По мнению Фрейда, религия — это массовая иллюзия, но иллюзия, по своей сути схожая с невротом навязчивых состояний. Как и неврот, она возникает вследствие подавления первичных природных влечений и, подобно невроту, с помощью стереотипных действий и ритуалов создает сложную систему психологических компенсаций, помогающих людям приспособиться к невыносимым условиям своего существования. Позднее данная точка зрения на компенсаторный характер религии нашла развитие в трудах В. Райха [159, с. 156—158].

З. Фрейд провел аналогии между религиозными ритуалами первобытных племен и некоторыми поведенческими формами людей, страдающих невротами навязчивых состояний. Наличие таких аналогий стало основой доказательной базы его теории.

Другой значимой фигурой в исследовании психологии религии был К. Г. Юнг. Юнгианская интерпретация религии существенно отличается от сформулированной Фрейдом. Согласно Юнгу источником религиозного опыта и религиозных переживаний является прорыв образов из сферы коллективного бессознательного. По Юнгу духовная сфера обладает психологической

реальностью: «...понятие бога — совершенно необходимая психологическая функция иррациональной природы, которая вообще не имеет отношения к вопросу о существовании бога. Ибо на этот вопрос человеческий интеллект никогда не сможет ответить; еще менее способен он дать какое-либо доказательство бытия бога. Кроме того, такое доказательство излишне; идея сверхмогущественного, божественного существа наличествует повсюду, если не осознанно, то, по крайней мере, бессознательно, ибо она есть некоторый архетип» [296].

Сформулированная Юнгом методология оказалась весьма продуктивной для описания как религиозных переживаний и структуры религиозного опыта, так и некоторых психологических практик.

Принципиально иной позиции придерживался основатель экзистенциальной психотерапии В. Франкл [38], который рассмат-

18

ривал психические переживания как следствия экзистенциальных и духовных. Франкл подвергал резкой критике классические психоаналитические воззрения на религию: «Существует определение, гласящее, что смыслы и ценности — не что иное, как реактивные образования и механизмы защиты. Что до меня, то я не хотел бы жить ради моих реактивных образований, и еще менее — умереть за мои механизмы защиты» [254, с. 287]. В религии он видит феномен, который может выражаться не только в институализированной религии, но и вне ее. Бог как «психологическая величина» — это персонализированная совесть, это «подсознательный бог», живущий в каждом человеке [254, с. 334].

Особняком стоят исследования в области трансперсональной психологии [46-48; 320-323], которая занимает по отношению к академической психологии несколько маргинальные позиции, вследствие попыток «легализовать» паранормальные феномены, не признаваемые на данном этапе «официальной» наукой, а также из-за повышенного интереса трансперсоналистов к теме наркотиков. Тем не менее, методология трансперсональной психологии используется некоторыми признанными специалистами в качестве методологической основы для своих исследований религиозного опыта (Е. А. Торчинов) [231-234].

В рамках трансперсональных исследований были проведены попытки систематизации опыта измененных состояний сознания, одним из типов которого считался религиозный опыт. Создавалась даже своего рода «карта» внутреннего мира человека, претендовавшая на полное описание внутренней реальности. Однако, признавая ценность данных исследований, причем не только научную, но и социальную (С. Грофу и его последователям удалось разорвать круг молчания вокруг существования измененных состояний сознания), отметим, что они страдали излишним эмпиризмом и часто заикливались на описании видений и переживаний.

Необходимо отметить, что проблема соотношения психического и духовного неоднократно рассматривалась и в рамках религиозной философии и психологии. Так, в восемнадцатом веке Израэл Баал Шем Тов, основатель движения хасидизма, выдвинул идею единства эмоционального и религиозного начал, единство человеческой радости и религиозного упоения. По-

19

добное же направление, признающее религиозную значимость эмоционального начала, есть и в исламе, в суфийской традиции рассматривавшей плотскую радость как элемент духовного состояния человека, его любовь к жизни как любовь к богу [129].

Данная проблема поднималась, хотя и решалась несколько иначе в православии. Христианская и в частности православная антропология основываются на концепции трихотомического строения личности: *телесное* — *душевное* — *духовное*. Психологические переживания в этом случае относятся к первым двум слоям, тогда как религиозно-духовные — к третьему. Вместе с тем в последнее время в соответствующей литературе все чаще ставится вопрос о взаимном влиянии духовных и душевных переживаний. Так, Д. Мелехов — известный психиатр, занимающийся по благословению церковных властей проблематикой православной психотерапии, пишет: «...религиозные переживания в общей структуре личности могут занимать очень разное (прямо до противоположности) положение: они могут быть непосредственным отражением симптомов болезни (галлюцинаций, бредовых идей, физически ощущаемого воздействия на мысли и физические проявления человека). Они могут быть и проявлением

здоровой личности» [129]. В некоторой степени можно утверждать, что подобная позиция церкви является попыткой ответа на упомянутые выше психологические теории, принижающие сам факт существования религии, низводя ее с онтологического уровня до обычного психологического переживания.

Проблему соотношения психического и духовного, роли психологических переживаний в религии не обошел стороной даже такой крупный православный философ, как о. Павел Флоренский. Анализируя на примере чина погребения отношения между аффектом и культом, о. Павел Флоренский писал: «Назначение культа — именно претворять естественное рыдание, естественный крик..., естественный плач и сожаление в священную песнь, в священное слово, в священный жест. Не запрещать естественные движения, не стеснять их, не урезывать богатство внутренней жизни, а напротив — утверждать это богатство в его полноте, закреплять, возвращать. Случайное возводится культом в должное, субъективное просветляется в объективное. Культ претворяет ес-

20

тественную данность в идеальное. Можно было бы постараться подавить аффект. Но..., — продолжает он, — вступить в борьбу с аффектами значит одно из двух: если она неуспешна — отравить человечество «загнанными внутрь страстями», если же удачна — оскотить и умертвить человечество, лишив жизненности, силы и наконец — и жизни самой. Культ действует иначе; он утверждает всю человеческую природу, со всеми аффектами; он доводит каждый аффект до его наибольшего возможного размаха, — открывая ему беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису, очищая и целая тем душевные раны. Он не только позволяет выйти аффекту всецело, но и требует наибольшего его напряжения, вытягивает его, обостряет, как бы подсказывает, подстрекает на аффект. И, давая ему полное признание, утверждая аффект в правде его, культ преображает его... Гнев ли, ярость ли, скука ли... — все берет на себя культ и все преобразует и до конца удовлетворяет — до дна в культе испиваем мы самую эссенцию своего волнения, всецело насыщаемся, без малейшего оставшегося неудовлетворенного желания, — ибо культ дает всегда более, чем мы просим, и даже больше, чем мы можем хотеть...» [262, с. 136-138].

Разумеется, невозможно оставаясь строго в рамках научного подхода дать ответ на вопрос о тождественности или нетождественности религиозных и психических переживаний, однако, признаваемая даже религиозной философией концепция взаимодействия психического и духовного позволяет изучать психические состояния, вызванные религиозной деятельностью как отдельный вид переживаний.

1.2.2. Антропологическая характеристика элементов религиозной жизни

Опираясь на приведенные выше соображения и учитывая направленность данной работы, а именно исследование религиозных психопрактик, сформулируем характеристики элементов религии в системе отчета внутреннего мира человека.

Религиозный образ — это любой объект, который является для человека или группы людей эмоционально значимым, вызывающим религиозные (или просто интенсивные, но интер-

21

претируемые в качестве религиозных) чувства¹ [185; 191]. Такое определение, вполне согласуется с упомянутой выше доктриной Юнга, более того, оно позволяет обойти сложный вопрос о существовании бога или богов, а также может быть применено при описании предельно нетрадиционных форм религиозности. Разумеется, религиозный образ далеко не обязательно должен быть сверхъестественным существом, хотя сверхъестественные существа представляют собой, пожалуй, наиболее многочисленную группу религиозных образов. К этой группе можно отнести богов политеистических религий, сущностей, персонифицирующих природные явления, вторичные сущности монотеистических религий: святых, ангелов, духов, таких как домовые, лешие и т. д. Особую категорию сверхъестественных существ составляют предки, которые являлись и являются объектом культа практически во всех известных религиях.

Религиозными объектами могут быть предметы — фетиши. В ранних формах религии фетиши играли самостоятельную роль, позднее они стали превращаться в символы более

абстрактных религиозных образов. Примерами фетишей могут служить иконы, статуи богов и другие культовые предметы. В некоторых культовых системах религиозными образами могут быть люди. Наиболее ярко данное явление было представлено в культах богов-царей, существовавших в Египте, Месопотамии, странах Дальнего Востока [259, с. 85]. Отчасти в качестве людей — религиозных объектов — можно рассматривать священнослужителей. Наконец, религиозным образом могут быть идея, процесс или метод, о чем пойдет речь в последующих главах.

Для более точного определения понятия «религиозный образ» охарактеризуем его особенности с точки зрения психологии.

1. Религиозные образы это, как правило, бессознательные образования. Их нельзя до конца охватить сознанием или понять. Более того, почти во всех религиозных системах присутствуют запреты на обсуждение сверхъестественных сил и явлений.

¹ Вопрос о правомерности выделения религиозных чувств в отдельный класс сводится фактически к проблеме соотношения психологического и духовного, которую мы рассматривали в предыдущем разделе.

22

2. Религиозные образы — сильно эмоционально насыщенные бессознательные объекты. Эта особенность проявляется в повышении эмоционального тона у верующих при обсуждении религиозных тем. Именно это свойство религиозных образов делает их значимыми в жизни человека.
3. Религиозные образы являются целостными объектами и не поддаются анализу или расчленению на составляющие. Всякая попытка их проанализировать приводит к тому, что утрачивается атмосфера святости или таинственности.

Источником существования религиозных образов могут быть как личные переживания человека, подвергнутые мифологизации, так и образы, мифологизированные на уровне культуры и навязанные человеку посредством воспитания.

Ритуал — это заранее определенная последовательность действий и психологических состояний, предполагающая достижение некоторого результата [185; 191].

Целями ритуала могут быть как внешние изменения окружающей реальности, так и внутренние изменения психического состояния человека, выполняющего ритуал. По форме ритуалы можно разделить на следующие группы:

Мистерии — наиболее сложный вид религиозных ритуалов, предполагающий участие большого числа людей, воспроизведение в образной или символической форме космогонических или мифологических сюжетов [35].

Магические ритуалы представляют собой акты влияния человека на окружающую действительность, основанные на использовании гомеопатического и симпатического законов магии. В зависимости от устанавливаемых задач магические ритуалы можно разбить на ритуалы привлечения удачи, лечебные, любовные, а также ритуалы, связанные с нанесением вреда другим людям или существам [259].

Молитвы, в отличие от магических ритуалов, основаны на восприятии управляемой сверхъестественными существами природы и представляют собой просьбы, обусловленные или не обусловленные, к этим существам. Обусловленные молитвы помимо просьбы включают предоставление молящимся «духовных купонов» (благочестие, выполнение религиозных предписаний, совершение жертвоприношений), обладание которыми должно

23

повысить вероятность выполнения просьбы. В данном случае неявное предположение о том, что воля сверхъестественного существа зависит от имеющихся у человека «духовных купонов», сближает молитвы с магическими ритуалами [225].

Жертвоприношения — это отказ от части чего-либо, принадлежащего человеку или группе людей в пользу сверхъестественных существ. Форма отказа может быть самой разнообразной: от ритуального сожжения имущества до передачи его в собственность храма. Жертвоприношение является чаще всего используемым способом накопления «духовных купонов» практически во

всех известных религиях. Следует, однако, отметить, что в некоторых случаях ритуалы, связанные с приношением жертв, могут носить характер не жертвоприношения, а магического ритуала. Например, умерщвление человека перед началом сезона сельскохозяйственных работ, присущее многим аграрным культурам, является не жертвой духам, а магическим ритуалом вызывания дождя, основанным на гомеопатическом законе: чем больше крови и слез прольет жертва, тем больше дождей прольется за сезон [259, с. 550].

Ритуалы прославления это более редкая группа ритуалов, которые, подобно молитвам, используют обращения к сверхъестественным существам, однако при этом не содержат каких-либо просьб, а являются лишь выражением экстатического отношения человека к культовому объекту.

Представляют интерес ритуалы, которые можно объединить в одну группу, связанные с *актуализацией видения мира*, например, произнесения формул веры, практикуемые многими религиями. Так, правоверный мусульманин должен несколько раз в день произнести: «Нет бога, кроме Аллаха и Мухаммед посланник его». К этой же группе можно отнести ритуалы поклонения, смысл которых состоит в актуализации статуса поклоняющегося.

Практически все религиозные системы включают три основных блока ритуалов.

1. Сезонные ритуалы, связанные с годовыми природными циклами.
2. Суточные ритуалы.
3. Ритуалы, сопровождающие жизненный цикл человека. К ним, в частности, относятся ритуалы *инициации*, т. е. ритуалы, которые влияют на изменение социального статуса

24

человека или его статуса в религиозной группе, а также лечебные ритуалы.

Кроме упомянутых выше общих для всех религий групп ритуалов, в каждой религии есть и специфические, присущие только ей ритуалы.

Ритуал является обязательной составляющей всех известных религиозных форм. Однако, несмотря на огромное многообразие фактического материала, природа религиозного ритуала остается недостаточно понятной и изученной.

Начало психологическому описанию религиозных ритуалов положил З. Фрейд [258], который первый поставил вопрос о психологическом влиянии религиозного ритуала и соответственно о возможности использования такого ритуала для воздействия (или самовоздействия) на психику, для решения психологических проблем. Признавая приоритет Фрейда в данном вопросе, отметим все же, что его исследования психологического смысла религиозных ритуалов ограничились указанными выше выводами. Он не стал расширять исследования в направлении других типов религиозных ритуалов, что помимо всего прочего было обусловлено недостаточной информационной базой по этому вопросу. Не рассматривался Фрейдом и вопрос о сознательном применении религиозных психопрактик, поскольку в европейской традиции такие практики хотя и присутствовали (например, «Духовные упражнения» иезуитов), но были мало известны широкой научной общественности.

Дальнейшее развитие методологии психоанализа, в частности сформулированная А. Фрейд [255] концепция защитных механизмов психики, позволило существенно расширить список подобных аналогий и ритуалов, поддающихся убедительной психологической интерпретации. Наиболее яркий пример — аналогия такого защитного механизма, как вытеснение, проявляющегося в «забывании» тревожащих факторов, с магическим ритуалом освобождения от неприятностей с помощью избавления (закапывания, сжигания, утопления) от некоторого символизирующего их предмета.

Другим примером является аналогия между переносом — защитным механизмом, перемещающим эмоциональное напряжение с одного объекта на другой, как правило, более близкий —

25

и различными ритуалами освящения предметов религиозного культа посредством их соприкосновения с другими, — уже освященными предметами [185].

Подобные аналогии позволяют сделать общее заключение относительно психологического смысла религиозных ритуалов. Для этого вспомним, что объекты манипуляции во время ритуалов

являются, с психологической точки зрения, объектами, обладающими эмоциональной насыщенностью. Подобной насыщенностью обладают и религиозные образы, актуализируемые в процессе ритуалов. Совершение соответствующих действий с религиозными образами и предметами способствует перераспределению бессознательных напряжений по схемам, которые обеспечиваются защитными механизмами психики. Более того, именно совершение ритуала является толчком к запуску соответствующего защитного механизма. В рамках энергетической модели психологии эту мысль можно выразить следующим образом: **ритуалы являются способом управления внесознательными энергиями** [185].

Мифология — это структурирование религиозных образов в сознании человека. Миф является важнейшей и абсолютно необходимой составляющей религиозной системы. Русский философ и богослов С. Н. Булгаков писал: «Культесть переживаемый миф — миф в действии» [19].

Наиболее примитивная интерпретация мифа сводила его лишь к вымышленному или иллюзорному описанию действительности. Критикуя исследователей, которые находились на этой позиции, А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа» писал: «Хотят вскрывать существо мифа, но для этого сначала препарируют его так, что в нем уже не ничего содержится ни сказочного, ни вообще чудесного. Это или нечестно, или глупо... Надо сначала стать на точку зрения самой мифологии, стать самому мифическим субъектом» [115].

Онтологическую функцию мифа отмечал М. Элиаде: «Любая религия, даже самая простая, является онтологией — она раскрывает «наличие» священных вещей и божественных образов, выделяет «то, что воистину есть», и, таким образом, создает мир, который больше не является мимолетным и непостижимым, как в ночных кошмарах, и не таким, как он всегда становится при опасности погружения существования в «хаос» абсолютной отно-

26

сительности, в котором не просматривается никакого «центра», обеспечивающего ориентацию» [288].

Таким образом, важнейшей чертой мифа, отличающей его от всех других форм описания мира, является то, что **мифология вовлекает в себя человека, делая его как бы соучастником событий, описанных в мифе**. Сам текст вне его эмоционального восприятия — не есть миф. Постороннему читателю, у которого он не вызывает необходимых переживаний, текст может показаться абсурдным или бессмысленным. Проживание мифа возникает лишь при резонировании содержания текста и мифической «картины мира», сложившейся у читателя.

Выделяют следующие виды мифов [35; 67; 43; 295].

Мифы творения, или космогонические мифы, описывают возникновение значимой для человека части мироздания.

Астральные мифы повествуют о звездах, планетах и других небесных телах.

Антропогонические мифы рассказывают о сотворении человека, первопредков человеческого рода, первой человеческой пары и т. д.

Эсхатологические — это мифы о конце света, мировой катастрофе, которая прекратит или коренным образом изменит существующий мир.

Мы предлагаем ввести еще один вид мифов, которые назовем *экзистенциальными* [180; 185]. Одним из наиболее глубинных пластов человеческой психики является мифологический пласт, определяющий экзистенциальный способ видения мира, т. е. первичную мифологическую сетку, через призму которой человек воспринимает себя, свое место в природе, обществе, отношении к высшему.

Предположение о том, что оценочные верования-доминанты внутри каждой культуры не хаотичны, а взаимосвязаны (то есть представляют собой единую культурную тему) и значительным образом отличаются от соответствующих верований-доминант в других культурах, было сделано в начале 60-х годов прошлого века Флоренсом Клакхоном и Фредом Стродбеком, изучавших варианты культурных доминант на примере сельскохозяйственных и развитых культурно общин Юго-Запада Америки: Испано-американцев, Мормонов, индейских племен Текан, Цуньи и Неваго [313, с. 157].

Исследователи взяли для анализа 5 абстрактных категорий, соответствующих, по их мнению, «общечеловеческим проблемам», ответы на которые должны быть представлены в каждой культуре.

1. Отношение человека к природе.
2. Отношение человека ко времени.
3. Модальность человеческой активности.
4. Модальность межчеловеческих отношений.
5. Представление о внутренней природе человека.

Эти, безусловно экзистенциальные, положения должны были быть подвергнуты проверке с помощью анализа конкретного поведения людей, в частности, поведения членов сельскохозяйственных общин в момент внезапно обрушившегося ливня. Каждый респондент должен был выбрать из предлагаемых ему вариантов ответов (использовалась методика, которая в социологии называется «жесткой») описание того типа поведения, которое ему представляется предпочтительным, наиболее адекватным ситуации. В целом результаты интервью подтвердили исходную позицию авторов, что существуют достаточно явно выраженные внутрикультурные соответствия и межкультурные различия.

Однако авторы не провели соотнесения культурных доминант с мифологией соответствующих общностей. Между тем онтология, присущая каждой из культур может быть обнаружена в ее базовых космогонических мифах. Как отмечает Г. Гачев: «Каждый народ видит Единое устройство Бытия в особой проекции, которую я называю «национальным образом мира. Это — вариант инварианта... Национальный образ мира сказывается в пантеонах, космогониях, просвечивает в наборе основных архетипов-символов, в искусстве» [37, с. 11]. Мы не согласны с выделением особой роли «национального», скорее разные образы мира соотносятся с различными культурными традициями, однако основная идея проявления образа мира в мифологии выражена точно.

Выделим космогонические мифы, которые включают в себя элемент мирозерцания. Подобные мифы существовали в наиболее древних культурах, однако их влияние на жизнь современного человека все еще очень велико.

28

1. *Миф мировой горы* возник в индийской культуре и присущ индийскому менталитету [37; 67]. Согласно этому мифу, мир представляет собой гору, на поверхности которой располагаются все живые существа: от низших существ до богов. Таким образом, мир в данной мифологической сетке статичен и иерархичен, а живые существа — динамичны и могут занимать различные места в уже сформированной иерархии. Нетрудно понять, что индийская кастовая система являлась отражением данного экзистенциального мифа. Действительно, древнеиндийское общество было выстроено как статичное и иерархичное. Все возможные социальные роли (дхармы) и связанные с ними функции были описаны заранее. Человеку оставалось лишь занять свою нишу и следовать своей дхарме или попытаться повысить свой статус в космической иерархии, на что были направлены эзотерические системы, подобные йоге.

2. *Миф мирового дерева* был распространен среди арийских народов [37; 67]. В нем мир представляется как иерархическая и динамическая система, в которой также предусмотрена возможность многоальтернативности развития событий. Человек не отделен от мира, а является ветвями данного дерева, которые дают новые ростки. Образ мирового дерева и его близость нашему сознанию проявляются в понятии «генеалогического дерева», «родовых корней» и др.

3. *Миф реки* существовал в греческой культуре и был присущ этому способу восприятия мира. «Река времени [37; 67], в «которую нельзя войти дважды», представляет видение мира, согласно которому мир линеен и динамичен, тогда как человек статичен. «Мы чужие на этом празднике жизни» — вот современный девиз, соответствующий этому экзистенциальному мифу.

4. *Циклический миф*, миф *колеса* [37; 67]. В рамках этого мифа мир и все события в личной жизни человека, равно как и в жизни общества и природы, воспринимаются как циклические. Циклической является буддийская мифология.

Следующей составляющей религии, которую мы рассмотрим, являются **символы**. Любая религия обладает набором символов, который возникает практически одновременно с религией и усложняется по мере ее развития. Еще Юнг отмечал, что религии, которые пытались отказаться от символов, со временем или ис-

29

чезали, не удовлетворяя запросам верующих, или окольными путями вновь приходили к созданию религиозной символики [293]. Этот процесс можно было хорошо проследить на примере раннего христианства и буддизма, протестантизма. Многочисленны и примеры современных неорелигиозных систем, которые проделывают путь от отрицания символов до создания своих систем намного быстрее — примерно за пять лет [181; 185]. Таким образом, символы неизбежная составляющая любой религии. Психологическая сущность символа была досконально рассмотрена представителями психоаналитического направления, которые считали, что мир символов образует мостик между сознанием, борющимся за то, чтобы освободить и систематизировать себя, и бессознательным, в том числе коллективным с его трансперсональным содержанием. К. Юнг утверждал, что символ способствует переходу психической энергии из бессознательного, чтобы она могла быть использована сознательно и обращена на практические цели. Он описывает символ как «психологическую машину», которая «трансформирует энергию» [293].

Современная наука различает несколько типов символов: *референциальные*, замещающие объект, и *конденсационные*, представляющие собой чрезвычайно сжатую, схематизированную форму заместительного поведения. К первой группе можно отнести, например, флаги государств, ко второй — потрясание кулаком в сторону обидчика, замещающее его избивание. Эти группы символов легко обнаружить в любой из религий. Существует также группа символов, выражающих отношения объектов или философский принцип. Такие символы являются фактически заместителями мифа.

Необходимым элементом любой религии является система ограничений и табу — назовем их **заповедями** — накладываемых на ее последователей. Даже наиболее архаичные из известных религий располагали развитой системой табу. При этом нельзя не заметить, что далеко не все подобные запреты можно объяснить с позиций оптимизации социального устройства, заботы о здоровье, гигиены и т. п. Многие религии используют систему запретов, явно понижающую потенциал выживания данной популяции или являющуюся совершенно иррациональной.

Первые шаги к психологической интерпретации природы религиозных заповедей сделал В. Райх [159]. На основе изучения

30

преимущественно христианства В. Райх сделал вывод о том, что религия повышает уровень невротизма человека, накладывая запрет на свободную реализацию его сексуальных потребностей, а затем канализирует возникающее напряжение, предоставляя возможность символического удовлетворения или отреагирования таких потребностей. Действительно, в истории человечества нет ни одной религии, которая не содержала бы систему сексуальных табу или ограничений [159, с. 158]. Кстати, системой табу и ограничений пользуются, по мнению В. Райха, и тоталитарные системы для управления массами [159, с. 210].

Признавая правоту В. Райха, можно добавить, что большинство религиозных систем блокируют не только сексуальную, но и другие базовые потребности человека. Воспользовавшись представлениями гуманистической психологии о пирамиде потребностей (пирамида А. Маслоу) приведем конкретные примеры.

Физиологические потребности. Многие религии накладывают ограничения не только на сексуальные, но и на другие физиологические потребности человека: питание, сон, употребление воды, очищение тела и т. д. Так, к ограничениям питания можно отнести различные посты, физиологическая ценность которых пока не доказана, ограничения на употребление некоторых видов пищи, разные у различных религий. Употребление воды регламентируется, в частности, в исламе во время праздника рамадан, когда считается греховным, если хотя бы капля воды попадет в рот в светлое время суток. Ограничение на сон накладывают практически все монашеские ордена христианства, ислама, кришнаизма. Существуют такие ограничения, как всеобщие молитвы, бдения и т. д.

Потребность в защищенности фрустрируется во всех религиях, накладывающих запреты на рост материального благосостояния человека.

Творческие потребности фрустрируются различными ограничениями на изображения определенных групп существ (например, людей — в исламе, бога и духов — в иудаизме и т. д.), а также каноническими ограничениями, накладываемыми на религиозное творчество.

Таким образом, психологический подход к анализу религий, хотя и имеет недостатки (например, неразрешимость уже упомя-

31

нутой проблемы соотносимости психологического и духовного), однако является весьма продуктивным для описания различных аспектов религиозной жизни. Несомненным преимуществом такого подхода является предоставляемая им возможность анализа предельно нетрадиционных форм религии, появившихся в последние десятилетия, анализ которых с философских, а тем более теологических позиций, затруднен. Также психологический подход дает возможность адекватного изучения пограничных религиозных форм, таких как латентная и неосознаваемая религиозность, оккультные и эзотерические системы. Для целей настоящего исследования психологический подход является актуальным, вследствие специфики выбранного объекта — религиозных психопрактик.

1.3. Религиозные психопрактики как объект научного анализа

Как уже было отмечено в предыдущем разделе, любой религиозный ритуал оказывает некоторое воздействие на психику участвующего в нем человека. Общим недостатком большинства существующих исследований на эту тему являлось то, что психика человека рассматривалась лишь как объект воздействия со стороны религиозных систем. Практически игнорировалась возможность самовоздействия человека посредством тех или иных религиозных техник. Однако, практически во всех религиозных системах существуют техники, направленные как раз на осознанное воздействие практикующим на свое психическое состояние. В дальнейшем подобные техники будем называть *«религиозными психопрактиками»*. Следует отметить, что хотя любой религиозный ритуал обладает тем или иным психологическим смыслом, под термином «религиозные психопрактики» мы будем понимать лишь те ритуалы, психологический смысл которых осознается практикующим. Вообще в качестве определения психопрактики приведем сформулированное О. Генисаретским определение: «Психопрактика — это совокупность психических усилий, навыков или занятий, осознаваемых теми, кто их практикует, в рамках естественного или психологически рефлексированного самосознания, и имеющих своим объектом те или иные наличные психические события и состояния, процессы и структуры,

32

а целью — достижение предпочтительных качеств телесной и душевной жизни, здорового контакта со средой, приемлемого уровня общей жизнеспособности или специальной работоспособности, личностно значимого, эмоционально-ценностного строя жизни») [38]. Особо необходимо отметить, что **осознание психологического смысла психопрактики никак не связано с ее интерпретацией в рамках соответствующей религиозной системы**. Независимо от интерпретации психопрактикой можно считать любую технику, от которой ожидаются изменения психического состояния человека: кратковременные или долговременные. К кратковременным изменениям можно отнести, прежде всего, достижение измененных состояний сознания, к долговременным — изменения характера, мотивации, овладение новыми навыками и развитие психических функций.

Психопрактики можно разделить на религиозные, которые собственно и составляют предмет настоящего исследования, и светские. Впрочем, как исторически, так и в современном обществе грань между различными типами психопрактик достаточно тонка.

Религиозные психопрактики, в свою очередь, можно условно разделить на *эзотерические*, практикуемые большинством последователей соответствующей религии (например, христианская исповедь), и *эзотерические*, используемые лишь ограниченным кругом людей. К последним в христианской традиции можно отнести «Духовные упражнения» И. Лойолы, «умное делание» и

«низведение ума в сердце» исихастов. Как экзотерические, так и эзотерические психопрактики существуют в рамках всех известных устоявшихся религиозных систем.

Рассмотрим методологические возможности научного изучения религиозных психопрактик, а также проблемы, возникающие при этом.

Религиозные психопрактики практически не рассматривались в научной литературе в качестве отдельного объекта исследования, однако, косвенным образом затрагивались при проведении исследований в близких научных направлениях. Всю литературу, затрагивающую данную проблематику можно разбить на четыре группы.

1. Литература, посвященная психологии религии, в рамках которой разработана методология изучения психологи-

33

ческих переживаний. Основные тенденции психологии религии уже обсуждены выше.

2. Культурологические исследования религиозного ритуала, предоставляющие богатый фактический материал по проблеме психопрактик, которые в неявной форме присутствуют во многих ритуалах.
3. Исследования в области этнопсихологии, в частности по проблемам воспитания детей в различных культурах и их «введении» в нормы таких культур.
4. Исследования собственно религиозных психопрактик.

Из приведенных выше научных направлений можно выделить методологические основы описания религиозных психопрактик. Разумеется, подобное описание напрямую связано с возможностью описания внутриспсихической жизни человека. Особенно это относится к психопрактике религиозной, поскольку ее результаты не могут быть адекватно оценены в рамках бихевиориальных позиций. Экзистенциальные, мистические, духовные и прочие переживания достаточно слабо и неоднозначно отражаются на поведении человека, и их нельзя воссоздать лишь на основании поступков. В свою очередь внутриспсихические процессы могут быть описаны на основании нескольких парадигм, выделенных и систематизированных Ф. Е. Василюком [23].

Энергетическая парадигма описывает психику как систему энергетических объектов. В данной парадигме внутриспсихические процессы сводятся к таким операциям, как отнятие энергии, разрядка энергии (отреагирование), придание энергии, перенос энергии от одного содержания к другому (формирование реакции), переход энергии из одной формы в другую (конверсия), порождение энергии.

Пространственная парадигма включает в себя несколько измерений, одни из которых носят содержательно-психологический характер, а другие — формально-топический: 1) психосоматическое измерение (конверсия); 2) сознательное — бессознательное (вытеснение); 3) интерпсихическое — интрапсихическое (интроекция); 4) пространство деятельности (замещение); 5) «направление»; 6) «расширение — сужение»; 7) «размыкание — замыкание»; 8) «расстояние»; 9) «верх — низ».

34

В составе **временной парадигмы** рассматриваются операции временного контрастирования, помещения переживаемого события в долговременную перспективу, фиксации на каком-либо временном моменте.

К **генетической парадигме** относятся механизмы регрессии, катарсиса, интроекции, сублимации.

В пределах **информационно-когнитивной парадигмы** различаются два измерения — «оценки» и «интерпретации», к первому из которых относятся различные оценочные операции, как интра-, так и интерпсихические, а ко второму — операции по перцептивному или интеллектуальному истолкованию переживаемых событий и обстоятельств (рационализация, идентификация, проекция и др.).

По аналогии с приведенными парадигмами мы можем выделить аналогичные подходы, использованные разными авторами для описания религиозных психопрактик и связанных с ними переживаний.

Эмпирический подход к описанию религиозной психопрактики основан на непосредственном описании переживаний, возникающих в результате подобной практики. Впервые эмпирическим подходом воспользовался У. Джеймс, приводивший в своей монографии [56] подробные описания переживаний, сделанные самими участниками данных переживаний, и сопоставлявший непосредственное содержание подобных переживаний. Несмотря на несовершенство и субъективность, эмпирический подход является одним из основных не только при описании религиозных, но и других типов переживаний, например трансперсональных, возникающих в сеансах ЛСД терапии и других трансперсональных техник. Помимо субъективности эмпирический подход обладает рядом других недостатков, например, требует прямого участия человека, испытавшего соответствующее переживание, его желания поделиться содержанием переживаний, что не всегда возможно в случаях исследования религиозного опыта. Кроме того, эмпирический подход не дает возможности описания внутриспсихических процессов, связанных с переживанием или вызвавшим его. Вместе с тем подобный подход позволяет обойти сложную методологическую или идеологическую проблему интерпретации религиозного переживания как чисто пси-

35

хологического, что обесценивает его духовное содержание и не принимается сторонниками религиозной психологии.

«**Энергетический**»² подход был использован Фрейдом в его поздних работах для описания явления уменьшения внутриспсихического напряжения при катарсисе, которое он сравнил с процессом выпуска «замороженной» в травмирующей ситуации «психической энергии». Вопрос о субстанциальности или метафоричности этой «энергии» решается по-разному, в различных направлениях. Так, сам Фрейд рассматривал «энергию» как метафору, однако его ближайший последователь В. Райх [158] сформулировал «оргонную» теорию, которая основывалась на субстанциональности психической энергии — оргона. В современной психотерапии данный подход с успехом используется во многих направлениях, в основном телесно-ориентированного характера, однако вопрос о «реальности» энергии стыдливо обходится. Энергетический подход хорошо описывает суть таких практик как исповедь и самоисповедь, ритуальные очищения, катарсические танцы, карнавальные практики и т. д. Хотя энергетический подход формально был впервые сформулирован Фрейдом, интуитивно он использовался во многих религиозно-философских системах. Действительно, практически во всех религиозных системах существуют такие понятия как «ритуальная чистота», «духовное очищение» и т. д., субстанциирующие психику и ее элементы. Исторически впервые такие представления появились в аниматизме — представлениях об особой безличностной нематериальной силе — энергии («мана», по терминологии народов Океании), пронизывающей все объекты материального мира, одушевляющей и влияющей на них. Аналогичны понятия *пневмы*, *праны*, *ки* и т. д. Можно утверждать, что энергетические представления архетипичны.

«**Структурно-психологический**» подход дает возможность описания психопрактики, как процесса внутренней реструктуризации психики. Наиболее разработанной методологией описания внутриспсихической реальности располагает психоанализ, причем наиболее адаптированными для описания религиозных феноменов являются концепции Юнга. Практическая терапевтическая

² Сам Фрейд называл свой подход «топико-экономическим»

36

направленность психоанализа делает его единственной системой, располагающей действенной системой описания внутриспсихических изменений, происходящих в результате психопрактики. Сам психоанализ создавался как психотерапевтическая практика, ставящая перед собой задачу расширения сознательной сферы человека за счет поглощения объектов бессознательной сферы, путем осознания их. Фрейд сформулировал этот базовый принцип психотерапии знаменитой формулой: «Там, где было Оно, должно стать Я».

Данная концепция была существенно развита К. Г. Юнгом, который ввел в обиход категории «самости» и «персоны». *Самость* — одновременно и символ воссоединения сознания и

бессознательного, и трансценденция по отношению к ним. Она может быть описана лишь отчасти, а отчасти до поры до времени остается непознаваемой и неопределимой. На бессознательном уровне самость есть архетип, обнаруживающий себя в сновидениях, мифах и сказках в качестве «высокопоставленной личности». *Персона* — это социальные роли-маски.

Опираясь на данную методологию, Юнг сформулировал цель психопрактик, метафизически заложенную в присущей самой психике потребности — *индивидуализации*, процессе, в котором личность приобретает полноту и целостность своего бытия. Индивидуация связана с расширением сферы сознания и его возможностей. Процесс индивидуации есть выделение личности из коллективных основ собственной психики, духовное рождение человека, возникновение психически самостоятельного, саморазвивающегося существа. Индивидуация — это ассимиляция бессознательного через осознание тех образов, которые оно поставляет, то есть, проявление и осознание архетипов. Итог индивидуализации — становление самости, в котором эго (сознание личности) становится элементом самости. Причем эго не растворяется, не ассимилируется самостью, что было бы психической катастрофой. Цель индивидуации — освобождение самости от лживых покровов персоны и от самодовлеющей власти бессознательных образов. В отличие от индивидуализма, индивидуация означает не отказ от коллективности, а напротив — более совершенное исполнение коллективных предназначений.

Обретение самости происходит, согласно Юнгу, через циклы частичных слияний с определенными архетипами, конкретный

37

набор которых и составляет технологию той или иной психопрактики. Следует отметить, что предложенная методология позволила Юнгу убедительно проанализировать суть некоторых тибетских, индийских и алхимических психопрактик³.

Структурно-психологический подход прошел значительный путь эволюции. Главным образом, более детально дифференцировались внутриспсихические объекты. Так, были добавлены такие категории как «защитные механизмы» (А. Фрейд), «сверхсознательные программы и сценарии» (Э. Берн), «субличности» (Р. Ассаджоли, Г. Гурджиив), «жизненные позиции» (Р. Харрис), «пренатальные матрицы» (С. Гроф) и т. д. Соответственно, уточнялись и цели тех или иных психопрактик, как религиозных, так и создаваемых в рамках психотерапевтических школ.

Экзистенциальный подход связан с описанием ритуала как набора действий, совершаемых в особой реальности, связанной с сакральным миром человека. Процессы, протекающие в этом мире, не могут быть адекватно описаны с точки зрения логики обычного мира [288]. Такой подход достаточно распространен в антропологии, однако может с успехом применяться и для описания религиозных практик, тем более, что с психологической точки зрения значительная часть религиозных ритуалов может являться психопрактиками.

Синтезом энергетического, структурно-психологического и феноменологического подходов можно считать **«энергийный»** подход, предлагаемый С. Хоружим и восходящий к способу описания духовных практик, принятому в исихазме. Согласно Энергийному подходу «человек изменяет «всего себя»..., однако себя, взятого и рассматриваемого не субстанциально, а деятельностно и энергийно, как совокупность всех физических, психических, умственных движений и импульсов, которые Православие

³ В действительности индивидуализация являлась далеко не единственной целью психопрактик. Данная цель характерна скорее для эзотерических и оккультных систем, на материал которых в значительной степени опирался Юнг при написании своих работ. Многие из религиозных психопрактик ставили иные задачи, в том числе и противоположные — минимизация самости, максимальное подчинение себя высшим целям или идеалам, слияние с тем или иным архетипом и т. д. Тем не менее, сформулированная Юнгом методология эффективна и для описания этих типов психопрактики.

38

называет «тварными энергиями». Такая совокупность или же конфигурация энергий есть «энергийный образ» человека, его проекция в план энергии, измерение бытия-действия... Практика осуществляет преобразование «себя», собственного энергийного образа, подвигающегося к определенному типу, признаваемому целью и назначением, «телосом» Духовной практики» [247]. Внешняя схожесть «энергийного» подхода к энергетическому подходу

психоанализа бросается в глаза. Она признавалась и автором данного подхода: «По методу и подходу, к выдвинутой нами модели ближе всего Фрейд и психоанализ: они развивают энергийный дискурс о человеке и углубленно анализируют феномены Границы». Однако, Хоружий, находясь в явно религиозном контексте четко разграничивает себя с психоанализом: «...но эта близость, однако, подрывается в корне противоположностью многих принципиальных позиций. Психоанализ — идеологизированный дискурс, он включает в свою орбиту лишь одну часть Антропологической Границы, топику Бессознательного, и воинствующе отрицает существование других — прежде всего, мета-антропологической Границы» [247]. На наш взгляд, отличие подходов более глубоко и кроется и в том, что «энергия» в контексте «энергийного» подхода есть самоощущение, способ самовосприятия человека, о чем говорит приведенная выше цитата, тогда как «энергия» психоаналитического подхода есть основание для тех или иных наблюдаемых, в том числе самим человеком процессов, однако сам наблюдаемой не является. В этом смысле подходы отстоят друг от друга значительно дальше, чем кажется на первый взгляд.

Выводы к главе

1. Религия в современном мире является достаточно сложным культурным феноменом, для адекватного определения которого недостаточно ни одного из классических определений.
2. В интересах исследования целесообразно принять определение религии, как системы, наделенной пятью перечисленными в главе видовыми признаками: религиозными образами, системой ритуалов, мифологией, заповедями и символами.

39

3. Различные подходы к изучению религии могут быть продуктивны для рассмотрения тех или иных ее аспектов. В частности, для изучения проблемы религиозных психопрактик продуктивен комплексный психологический подход, включающий «радикальный эмпиризм» У.Джеймса, психоаналитические концепции индивидуального и коллективного бессознательного, трансперсональный подход для описания измененных состояний сознания.
4. Описание религиозных психопрактик возможно на основе нескольких базовых подходов, каждый из которых позволяет рассмотреть те или иные аспекты таких практик.
5. Наиболее адекватным для описания внутриспсихических процессов, возникающих вследствие религиозных психопрактик, является структурно-психологический подход.

ГЛАВА II

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ И ИХ МЕСТО В РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЕ

2.1. Проблема определения понятий «мистика» и «мистический опыт»

Проблема мистики и мистического опыта является одной из значимых в антропологических исследованиях, тем более в исследованиях религиозных психопрактик. Однако, сам термин «мистика» употребляется, как обратил внимание в своей монографии [231] проф. Е. Торчинов, в литературе в нескольких совершенно различных значениях, что создает определенную путаницу.

1. Для обозначения переживаний единения или слияния с онтологической первоосновой мира и всякого бытия вообще (Бог, Абсолют и т. п.). Данное определение наиболее часто используется в философской литературе.
2. Для обозначения различного рода эзотерической деятельности.
3. В качестве синонима оккультизма, в частности, паранаучного характера — магии, астрологии, мантики и т. д.
4. В обыденном сознании к области «мистического» относятся также всевозможные истории о необычных явлениях с участием зомби, оборотней и вампиров.

Понятно, что все эти явления совершенно различны, что делает слово «мистика» вводящим в заблуждение и создающим препятствия для понимания.

Другая проблема связана, по мнению Е. Торчинова, с восприятием мистики в контексте специфики иудео-христианского восприятия таких проблем, как вера и знание, вера и разум, с тем, что мистика прочно ассоциируется с иррационализмом, что создает некоторое предубеждение у современной аудитории при обращении к проблемам мистического опыта⁴. Между тем,

⁴ Имеется в виду, разумеется, нефилософская аудитория.

в других культурах подобное противопоставление «мистического» и рационального неизвестно и «мистики» соответствующих традиций никоим образом не отрицают разум как высшую инстанцию в пределах его компетенции и более того, зачастую создают вполне рационалистические философские системы на основе осмысления своего «мистического» опыта [231].

Указанная терминологическая путаница навела некоторых авторов на мысль заменить слово «мистика» и его производные на более подходящий термин. Так, Торчинов предлагает использовать вместо категории «мистический опыт» термин «трансперсональный опыт», то есть «выходящий за пределы ограничений индивидуальности и обыденного опыта» [231]. Соглашаясь с необходимостью замены термина, обратим внимание, что введение указанного термина предопределяет методологию дальнейшего исследования, неявно ограничивая ее рамками трансперсональной психологии, что и произошло в исследованиях Торчинова. Не желая ограничиваться подобной методологией, в качестве термина для обозначения соответствующих состояний мы будем использовать категорию «*измененные состояния сознания*» (ИСС).

Можно с уверенностью сказать, что способность к переживанию ИСС является одним из основополагающих свойств человеческой психики, а соответствующая потребность — одной из базовых человеческих потребностей. По меткому выражению М. Элиаде, «Опыт экстаза неотрывен от человеческой сути» [284, с. 23]. Исследования значительного количества различных культур показали, что девяносто процентов из нескольких сот различных обществ институционализировали не одно, а несколько состояний сознания [305, с. 11]. Американский психолог Э. Вейл пришел к заключению, что «желание периодически изменять состояние сознания является нормальной врожденной склонностью, аналогичной голоду или сексуальному влечению» [330, с. 17].

Анализируя различные религиозные источники, можно отметить, что практически все религиозные системы включают описания ИСС. Между тем одним из наименее изученных вопросов психологии религий является роль и сущность ИСС в религиозной жизни.

В европейской культуре признавался лишь ограниченный набор состояний сознания — бодрствование, сон, состояние

42

интоксикации. Изучение ИСС затруднялось еще и тем, что большинство ученых не имели собственного опыта ИСС, а мистики и религиозные деятели своим опытом делиться не спешили. Однако дальнейшие исследования в рамках трансперсональной психологии позволили сделать вывод о том, что для понимания и правильной оценки ИСС исследователю необходимо лично испытать эти переживания.

Первые исследователи измененных состояний сознания, вызванных медитативными или йогическими практиками, предполагали, что все ИСС более или менее эквивалентны друг другу. Однако это абсолютно неверно. Например, ИСС, связанные с индийской медитативной практикой, включают целый спектр различных состояний: от *пратьярхары*, когда исчезает реакция на какие-либо внешние раздражители, до состояния экстатического принятия всех элементов бытия, практикуемого в Бхакти-йоге. Некоторые практики — отдельные дзенские *сатори* — ведут к состояниям единства, когда исчезает чувство разделения себя и мира. В других состояниях исчезают все объекты или явления, как в буддийской *нирване* или ведической *нирвикальпа-самадхи*, или все явления воспринимаются как выражения или модификации сознания, как в *сахадж-самадхи*.

До недавнего времени многие из этих состояний считались на Западе патологическими [165; 166; 226]. Однако, исследования, проведенные в рамках, например гуманистической психологии полностью опровергают эту концепцию. Так, Абрахам Маслоу, опросив сотни людей, которые пережили спонтанные мистические переживания (или, как он их называл, «пиковые переживания»), показал, что мистические переживания не являются симптомами патологии и не имеют отношения к психиатрии. Зачастую они имеют место у людей без каких бы то ни было серьезных эмоциональных проблем и которых во всех остальных отношениях, можно считать «нормальными». Более того, если эти переживания происходят в благоприятной обстановке и хорошо усваиваются, они могут дать весьма полезные результаты — улучшить жизнедеятельность, повысить творческие способности и «самоактуализацию» [125].

Таким образом, оценка индуцированных измененных состояний сознания претерпела в западной научной среде серьезные

43

изменения. Если вначале их просто считали патологическими, то сегодня сотни исследований доказывают их благоприятные возможности, как бы возвращаясь к исторической точке зрения, согласно которой они являются путем к мистическому единству, величайшим благом и высочайшим устремлением человека⁵ [322, 323].

Проблема ИСС тесно соприкасается с проблематикой мистического опыта, поднимавшейся в философской и антропологической литературе. Культурообразующее и онтологическое значение такого опыта изучалось [245], так Хоружий приходит к следующему выводу: «Такой опыт онтологичен: является «опытом бытия», выражением первичной бытийной установки, глобальной антропологической ориентации; имея же энергичную, деятельностную природу, он наделен возможностью практического претворения, развертывания этой ориентации и установки во всех, вообще говоря, существующих формах: что и есть самоосуществление человека. Поэтому всякий развитый, проработанный род мистического опыта есть порождающее ядро определенной антропологической стратегии, или же сценария самоосуществления человека, кратко — определенной антропологии. (Выскажем и обратный тезис: всякая состоятельная и состоявшаяся антропологическая стратегия или модель имеет своим порождающим ядром некоторый мистический опыт. Однако это ядро или генеративный пласт может быть глубоко скрытым, так что его выявление будет достаточно затруднительно, а сам опыт априори может принадлежать некоему неизвестному, неопisanному роду.) В свою очередь, реализация определенного антропологического сценария, концепции или модели человека — широкий, многомерный

процесс, в котором, в частности, конституируются адекватные данному сценарию версии, выводы различных дисциплин, связанных с антропологической сферой: наук о духе и человеке» [245, с. 6].

Поскольку существует широкий спектр ИСС, возникает несколько принципиальных вопросов.

1. Какова роль измененных состояний сознания в культуре и, в частности, системе религиозного опыта?
2. Возможна ли единая кросскультурная классификация ИСС и методов их достижения.

⁵ Нельзя не вспомнить слова М. Элиаде, который утверждал, что «...со сменой культуры и религии изменялась интерпретация и оценка опыта экстаза» [281, с. 23]

44

3. Какие состояния сознания являются полезными и преобразующими, а какие опасными и деструктивными? Рассмотрим эти и некоторые другие вопросы.

2.2. Измененные состояния сознания и феномен религиозной веры

Кратковременные, но очень сильные переживания, позволяющие верующему принципиально по-иному увидеть окружающий мир, во многих религиозных и мистических традициях были ключевым моментом в дальнейшем религиозном продвижении человека. В восточной традиции это состояние характеризуется как *просветление*, в мистических — *посвящение*, в христианских, особенно протестантского толка, — *обращение*. Важность данного состояния заключается в том, что в памяти оно остается в качестве **мистического опыта**, на который в будущем опираются вера и **религиозные чувства** человека. У. Джеймс в фундаментальном труде «Многообразие религиозного опыта» [56] описывает дополнительные признаки, сопровождающие подобное состояние и сохраняющиеся как элементы мистического опыта.

1. Освобождение от состояния угнетенности. Уверенность в том, что «...в конце концов все будет если не хорошо, то во всяком случае *правильно*».
2. Появление чувства познания неизвестных до этого истин; причем познание носит форму не логического, а непосредственно не обусловленного знания — *инсайта* — в терминологии психоанализа. Распространенной формой подобного познания является видение нового, более глубокого смысла в известных ранее высказываниях и текстах.
3. Ощущение, что мир подвергся каким-либо объективным переменам.

Три описанных выше признака У. Джеймс назвал *состоянием уверенности*, которое сопровождает человека в течение всей жизни, подпитывая его веру и после возвращения в обычное состояние сознания.

Важность обладания личным мистическим опытом для формирования религиозных чувств отмечали многие исследователи. Некоторые, например уже цитированный проф. Торчинов, даже

45

ставят наличие такого опыта во главу угла, давая следующее определение религии: «Религия — это 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» [231, с. 64]. Однако, с таким определением трудно согласиться. На наш взгляд, основная проблема данного определения в том, что как не трудно убедиться, основная часть рядовых прихожан большинства религий как раз и не испытывала никаких трансперсональных состояний, но тем не менее обладает в том или ином объеме религиозными чувствами, в частности верой. Данные религиозные чувства могут быть индуцированы им другими людьми, уже обладающими такими чувствами или мистическим опытом.

Таким образом, личный мистический опыт и состояние уверенности служат источником религиозного чувства не только для испытавшего их человека, но и для его окружения или последователей, создавая необходимую харизму, по терминологии М. Вебера. Действительно, основателями и крупнейшими реформаторами практически всех известных религий были люди, неоднократно испытывавшие религиозный транс и обладавшие большим мистическим опытом.

Более того, состояние уверенности, подобно другим составляющим харизматичности, обладает некоторой субстанциональностью (термин введен по аналогии с «субстанциональностью» власти, о которой писал М. Вебер) [2]. Субстанциональность состояния уверенности выражается в его способности передаваться от одних людей к другим вследствие эффектов эмпатии и «заражения». Именно этим объясняется «апостольский эффект»: **люди, окружающие руководителя религиозной общины, имеющего личный религиозный опыт, как правило, обладают харизмой и «состоянием уверенности», даже если они подобного опыта не имеют.** Этим же объясняется «духовное опустошение», которое испытывают в конце жизни многие проповедники, пережившие небольшое количество трансовых состояний и имевшие ограниченный мистический опыт. Обладая субстанциональностью, «состояние уверенности» подчиняется закону сохранения: если где-то его становится больше, то где-то его количество убывает. В этом смысле показательным является

46

высказывание Г. Гурджиева, утверждавшего: «Сила оккультного знания обратно пропорциональна количеству людей, им владеющих» [162].

Отметим, что хотя у большинства людей состояние мистического транса проходит и сохраняется лишь опыт переживания, некоторые могут находиться в подобном состоянии всю жизнь или достаточно долгое время. Обладая значительной харизмой, именно эти люди становятся святыми различных религий. Необычность их поведения, фетишизируемая и рационализируемая в дальнейшем, является лишь следствием необычности состояния их сознания. Более того, во многих религиях именно необычность поведения интерпретировалась как первый признак святости. Достаточно вспомнить русских юродивых, дзенских мастеров или «безумную мудрость» адептов тантры.

Приведенные выше рассуждения об опыте измененных состояний сознания и их роли в формировании религии представляют значительную ценность с точки зрения устранения давно существующего противоречия между психологическими и социологическими теориями возникновения религии. Пример подобного противоречия легко обнаружить, сравнив определение религиозной психологии, как одной из форм психологии группы, данной известным советским философом Д. Угриновичем [236], с уже упомянутым выше определением Е. Торчинова. В действительности групповые процессы в религиозной группе возможны только вокруг харизматического лидера, мистические переживания которого и являются источником существования группы.

Отношение к трансовым состояниям позволяет отметить принципиальное отличие, между религиозной системой и эзотерической. В религии трансовое состояние фетишизируется, становясь источником религиозного чувства, однако оно не может быть воспроизведено, вызвано искусственно, а, следовательно, не существует и методов, с помощью которых данное состояние передавалось бы другим людям. Эзотерические системы, так же как и религиозные, основаны на достижении определенных измененных состояний сознания. Однако, в отличие от религий, они используют систему методов для их достижения каждым практикующим. Фактически в основе каждой оккультной системы лежит некоторый базовый набор измененных состояний сознания, воспроизводимый из поколения в поколение. Задачей практику-

47

ющего является последовательное исследование состояний из данного набора, которое включает первичное достижение, как правило, с помощью наставника, каждого состояния, обучение устойчивому пребыванию в каждом состоянии, овладение методами сознательного входа и выхода из состояния, дальнейшее расширение базиса.

2.3. Феноменология измененных состояний сознания

Как уже было отмечено, проблема изучения ИСС осложняется их многообразием и принципиальным отличием друг от друга. Несмотря на то, что в современной науке описаны многие из религиозных ИСС, метод их единой классификации отсутствовал. Впервые такая классификация была предложена автором в [186]. Она основана на представлении состояний

сознания как точки в четырехмерном базисном пространстве. Можно выделить четыре базисных (независимых друг от друга) шкалы изменений, происходящих с сознанием человека. В таком случае каждое конкретное ИСС можно описать как суперпозицию соответствующих элементов.

1. Изменение эмоциональных состояний.
2. Изменение восприятия мира.
3. Изменение волевого самоконтроля.
4. Изменения самосознания и самоощущенности личности.

Рассмотрим примеры ИСС, встречающихся в различных видах религиозной практики.

Изменение эмоциональных состояний психики включает в себя как количественные изменения, связанные с изменением интенсивности обычных эмоций, так и качественные, связанные с достижением нестандартных эмоциональных состояний. Вот как описал подобное состояние христианский подвижник св. Исаак Сириин:

«Что такое сердце милующее? Возгорание сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о

48

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» [231].

В различных древних источниках описываются четыре базовых эмоциональных состояния, причем можно провести параллели между этими описаниями в разных культурах. Так, в индийской традиции выделяют следующие состояния [207; 186]:

вира — «героическое» состояние, готовность к действию, защите других, принятию ответственности;

бхога — удовлетворенность, расслабленно-милостивое состояние;

йога — рефлексия и самоуглубленность;

абхичарика — состояние всепоглощающего гнева, потребности в разрушении.

Данные состояния считались идеальными, их, по представлениям индусов, в чистом виде могли достигать только боги или великие мудрецы. Однако состояние религиозного экстаза могло приближаться к одному из этих состояний.

Описанная система во многом перекликается с тибетской традицией ваджраяны, в которой подобные состояния соответствовали различным сторонам четырехугольной мандалы, выражавшей психическую жизнь человека.

Похожие изменения эмоциональных состояний наблюдали С. Гроф и его последователи в ходе исследования данного феномена [46-48]. На основании анализа описаний пациентов, которых вводили в ИСС с помощью ЛСД, а также интенсивных дыхательных методов (ребфинга, холотропного дыхания и т. д.), С. Гроф установил, что все они испытывали сходные эмоциональные состояния. Ученый назвал эти состояния четырьмя пренатальными матрицами. Согласно теории базовых пренатальных матриц, одно из самых сильных потрясений, которое вынужден

49

испытывать каждый человек, — это переживание собственного рождения. Действительно, представьте себе ребенка, который пребывает в теплых, ласковых водах материнской утробы, без труда получая все необходимые ему жизненные компоненты. Он защищен от громких звуков и яркого света. Его мир прост и удобен. Внезапно стенки этого уютного мира начинают сдавливать его, мир становится агрессивным и враждебным, стремится — и это инстинктивно ощущает ребенок — отторгнуть, уничтожить его. Затем наступает следующий этап активной борьбы за выживание — ребенок пытается прорваться через узкий пульсирующий проход, пройдя который,

испытывает очередной, последний шок от встречи с Большим Миром, с его ярким светом, громкими звуками, резкими запахами и температурными переменами. Каждый из четырех описанных этапов запечатлевается в психике ребенка как первичный опыт существования в этом мире, удачный или неудачный, который потом проецируется на все последующие события в жизни человека и прежде всего на его отношения к самой жизни.

Каждая базовая пренатальная матрица (БМП) связана, согласно С. Грофу, с определенным набором мистических состояний.

Так, БМП-1 проявляется в виде *переживания космического единства*, основными характеристиками которого являются выход за пределы дихотомии субъекта и объекта, чрезвычайно сильная положительность (мир, спокойствие, радость, безмятежность и блаженство), особое чувство сокровенности, переживание чистого бытия и т. д.

«Любящий Бога отождествляется с Богом. Это — высший пункт, предел и венец преодоления своей самости, торжество над человечностью, но в то же время и высшее самоутверждение. Душа и перестает быть сама собою и вместе с тем остается тождественной самой себе. Процесс этот не может быть уподоблен смерти и воскресению, возрождению к новой жизни на высшей ступени; теоретики мистического богословия подчеркивают его сплошную непрерывность: он состоит в развитии присущего душе божественного начала до такой степени, что оно вытесняет в личности все остальное — и личность, оставаясь личностью, перестает быть человеческой личностью, как утренний свет, постепенно разгораясь, не перестает быть светом, но перестает быть утренним светом».

М. Экхард [74]

50

БМП 2 связана с состоянием *космического поглощения*, ощущением безвыходности и бессмысленности существования, страдания и обреченности. Знаменитые Четыре Встречи Будды и последовавшие за ними прозрения являются в рамках данной теории порождением именно этой матрицы:

«...очищенный, просветленный дух погружается в божественную тьму, в молчание и в непостижимое и невыразимое единение; и в погружении этом утрачивает все схожее и несхожее, и в бездне этой теряет дух сам себя и ничего более не знает ни о Боге, ни о себе самом, ни о схожем, ни о несхожем, ни о ничто; ибо отныне погрузился он в Божественную единость и утратил все различения».

Иоганн Таулер ученик Экхарта [74]

БМП-3 дает переживания *титанической борьбы*, в том числе глобальных масштабов. Другой метафорой состояний, связанных с этой матрицей, является *«вулканический экстаз»*.

«От этих сладострастий рождается духовное опьянение. Духовное опьянение происходит, когда человек испытывает больше услаждений и увеселений, чем его сердце или его желание могли бы пожелать или вместить. Духовное опьянение дает рождение в человеке странным привычкам. Оно заставляет одних петь хвалы Богу вследствие избытка радости, а других плакать великими слезами от полноты сердца. Оно порождает в одном нетерпение во всех его членах, так что он бежит, прыгает, топает, другого возбуждает до того, что он начинает производить телодвижения и рукоплескать. Один кричит громким голосом и тем выражает полноту, которую он испытывает внутри; другой принужден молчать и таять от наслаждения во всех своих чувствах. Временами ему кажется, что весь мир испытывает то же, что он, в других случаях он воображает, что никто не вкушает того, что выпало ему <...>; порою он воображает, что Бог принадлежит весь ему одному и никому другому в той мере, как ему; в других случаях он спрашивает себя с удивлением, что такое эти наслаждения, откуда они исходят, и что с ним случилось. Это — жизнь наиболее сладострастная (с точки зрения телесных чувств), какой человек может достичь на земле. В известные мгновения это сладострастие становится та-

51

ким огромным, что человек воображает, что его сердце сейчас разорвется.

«Песнь опьянения» Рейсбрук ученик Экхарта [74]

БПМ-4 на символическом и духовном уровнях состоит в *переживании смерти-возрождения*. У человека может возникнуть ощущение истинного видения мира, открытия новых путей и возможностей и т. д.

«Когда человек внутренний и созерцатель преследовал... свой вечный образ и обладал в этой чистоте лоном Отца, через Сына, он просветлен божественной истиной и получает снова, в каждое мгновение, вечное рождение... Теперь эта сладостная встреча бывает непрерывно деятельно возобновлена в нас, по виду Бога, ибо Отец дает Себя в Сыне и Сын в Отце, в вечном довольстве и в любовном объятии, и это возобновляется ежечасно, в узах любви <...> И здесь бывает ненаслаждающееся выступление и изливающееся погружение в сущностную наготу, где все божественные имена и все виды, и весь божественный разум, отраженные в зеркале божественной истины, упадают в простую неизреченность, в отсутствие вида и разума. Ибо в этой неограниченной бездне простоты все вещи облечены в наслаждающееся блаженство, и бездна сама остается не постигнутой иначе, как через сущностное единство. Перед этим должны отступить лица и все, что живет в Боге. Ибо здесь нет ничего, кроме одного вечного покоя в наслаждающемся облечении любовного погружения, и это есть сущность без вида, которую избрали все внутренние духи поверх всякой вещи. Это есть то темное молчание, где все любящие потерялись».

Рейсбрук ученик Экхарта [74]

«дух ее, созерцающая Бога, истреблен был естественным истреблением, а потом сотворен заново».

Там же [74]

В религиозной психологии известны и другие примеры классификаций эмоциональных состояний. Так, индийская традиция выделяет 18 базовых эмоциональных состояний (раса), из кото-

52

рых 10 считаются земными, человеческими, а 8 — высшими, божественными. К человеческим раса относились: *любовь, смех, сострадание, гнев, мужество, страх, отвращение, изумление, спокойствие, родственная близость*. Божественные раса достигаются с помощью медитаций и не могут быть описаны человеческим языком.

Изменение восприятия или способа видения мира могут носить как глобальный, так и локальный характер. К первым относятся зрительные, слуховые галлюцинации и псевдогаллюцинации, полностью изменяющие характер окружающего мира. Среди классических примеров этого явления можно назвать видения св. Павла, крест, увиденный Константином, видения святых и т. д. Описания изменения способа восприятия мира встречаются и в оккультных источниках. В качестве примера приведем описание видения Дж. Смита, основателя движения мормонов.

«В этот момент страшной тревоги я увидел прямо у себя над головой столп света ярче солнца, который постепенно спускался, пока не упал на меня. Как только появился этот свет, я почувствовал себя освобожденным от врага, который было сковал меня. Когда же свет почил на мне, я увидел Двух Лиц, стоявших в воздухе надо мной, Чьи блеск и славу невозможно описать. Один из Них, обратившись ко мне и назвав меня по имени, сказал, указывая на другого: «Сей есть Мой Возлюбленный Сын. Слушай Его!».

(Дж. С. — И1:16-17)

К локальным изменениям восприятия относятся эффекты зрительных, аудиальных и кинестических агнозий, проявляющихся, например, у экстрасенсов. Исследование подобных феноменов проводила Е. Карагодина [81]. На основании анализа ста целителей-экстрасенсов (средний возраст 41,9 + 9,9 лет), было показано, что сенсопатии кинестетической модальности, которые возникали в связи с приобретением навыков целительства и освоением приемов тактильной диагностики, наблюдались у 98 респондентов. Сенсопатии зрительной модальности (СЗМ) были выявлены у 63 целителей, среди которых было 22 мужчины (34,9 %), а сенсопатии слуховой модальности (ССМ) — у 37 из обследованных целителей, среди которых было 10 мужчин (27,0 %).

Кинестетические сенсопатии, возникающие в связи с диагностическими и лечебными манипуляциями, представляли собой ощущения тепла, холода, покалывания, боли или вибрации в кончиках пальцев или ладонях, чувство «потока энергии», проходящего по телу и рукам.

Сенсопатии *зрительной* модальности представляли собой видения ауры или внутренних органов пациентов и у большинства испытуемых сопровождалось ощущением сужения сознания.

Сенсопатии *аудиальной* модальности выражались в обращении к тем или иным высшим силам (Абсолюту, энергоинформационному полю) и получении от них ответов.

Следует отметить, что описания, запрототолированные Е. Карагодиной, с высокой степенью точности соответствуют описаниям, приводимых в различных религиозных источниках, а люди, обладающие целительскими способностями, достаточно часто становятся руководителями харизматических общин. Обратим внимание и на верность обратного утверждения: **практически все основатели новых религий обладали в той или иной мере целительскими способностями.**

Изменение волевой составляющей психики человека проявляется в так называемых *автоматизмах* — психических состояниях, в которых человек совершает действия, неподконтрольные воле, разуму или неосознаваемые вообще.

Наиболее мягкой формой автоматизма является совершение действий по приказу «свыше». В этом случае у человека остается возможность не выполнить приказ, если он не соответствует его моральным или каким-либо иным нормам. Примером указанного может служить библейский пророк Иона, вынужденный проповедовать по приказу бога, даже вопреки своей воле.

При более сильных проявлениях автоматизмов человек может осознать, что действия, совершаемые его телом, управляются «не им».

«Внезапно какая-то сила, охватив и совершенно подавив меня, произвела на меня такое поразительное действие, что язык у меня оцепенел и я не мог говорить. Густая тьма окутала меня, и мне казалось, что я был обречен на внезапную гибель».

«Книга мормона» (Дж. С. — И1:15)

Предельным проявлением автоматизма является совершение человеком действий, память о которых полностью утрачивается. Фактически некоторый отрезок времени полностью выпадает из жизни человека.

В качестве примера приведем описание подобного состояния, сделанного православным мистиком Исааком Сириным:

«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 келии 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 презливает на человека» [141].

Природа автоматизмов может быть различной. Зачастую автоматизм — это проявление болезненных психических состояний, принимающих религиозные формы, например *религиозный бред*. Автоматизмы могут быть также индуцированы методом внушения или появляться вследствие психологического заражения. Последнее особенно часто проявляется в *харизматических системах*.

Некоторые религиозные системы придают автоматизмам очень большое значение и используют особые методы для их достижения. Прежде всего — это некоторые шаманские практики, направленные на «вселение духа», известные как в первобытных культурах, так и в более современных религиозных системах, типа ваджраяны, суфизма, вуду. Подобное «вселение духа» представляет собой трансовое состояние, в котором доминирующим психическим образованием, управляющим поведением человека, является одна из вторичных субличностей, в

обычных условиях вытесненная на подсознательный уровень. Для достижения этого состояния использовались в основном психологические методы, такие как особые движения, вибрации,

55

пение повторяющихся звуковых сочетаний, кружение на одном месте и другие методы, утомляющие и отключающие сознание. В качестве примеров таких методов вспомним кришнаитскую *джана-медитацию* и *суфийские кружения*.

Идеи слияния с божеством присущи различным культурам: индийской и тибетской, техникам слияния с идамом, шаманизму, когда происходит временное слияние шамана с духом-помощником во время шаманского транса, и даже христианству [287]. Сущность пути слияния состоит в том, что сознание адепта временно или навсегда сливается с одной из субличностей индивидуального или коллективного бессознательного (чаще сверхсознательного), приобретая при этом знания, опыт и возможности этой субличности. Если индивидуальное «я» при этом уничтожается, адепт достигает и конечной цели **освобождения**, т. е. выхода из всех этических и духовных перипетий, связанных с борьбой подсознания и сверхсознания. В зависимости от того, происходит ли объединение сознания с подсознательными или сверхсознательными архетипами, речь идет о *слиянии с Богом, родом, либо о «повышении Природности», возврате к Природе, слиянии с ней*.

Ярчайшим описанием пути слияния является Бхагаватгита. Арджуна перед началом битвы ввергается в глубокий духовный и нравственный кризис, который обусловлен противоборством двух установок: нежеланием убивать людей (в частности, родственников) и дхармическим долгом, который является выражением социальных интересов индийского общества. Данный духовный конфликт разрешает Кришна, который советует ему слить свое сознание с индийским архетипом кшатрия:

Приняв во внимание свой долг,
не нужно тебе колебаться,
ведь для кшатрия нет ничего иного,
чем справедливая битва.

Бхагаватгита

А затем, обобщая эту мысль, предлагает рассматривать битву и всю жизнь как неотвратимый поток мироздания, в котором индивидуальное сознание не играет роли и единственная задача человека — посвятить свои дела Высшим принципам.

56

Мне все дела посвятив,
сердцем будь предан высшему Атману,
от самости, от вожелений, сражайся оставив горячность.
Их (чувства) обуздав пусть он сядет,
сосредоточась на Мне — Высшей цели.

Бхагаватгита

Описания подобных состояний можно найти также в христианской традиции. Так, Плотин пишет:

«Когда мы видим Бога, то видим Его не разумом, а чем-то высшим, чем разум. Про того, кто видит подобным образом, собственно нельзя сказать, что он видит, так как он не различает и не представляет себе двух различных вещей. Он совершенно изменяется, перестает быть самим собой, ничего не сохраняет от своего «я». Поглощенный Богом, он составляет с Ним одно целое, подобно центру круга, совпавшего с центром другого круга» [27].

Состояния, связанные с изменением самосознания человека, наиболее распространены в индийских и тибетских религиях, а также в различных магических системах.

В ходе исследований, проводимых в рамках трансперсональной психологии, появились различные классификации степени самоидентичности личности. Одну из них приводит Д.

Корнфильд. Согласно его представлениям существует несколько уровней развития человека, которые в разных традициях описываются по-разному.

На первом уровне люди просто осознают, что они «спят». Это одно из самых важных прозрений. Стараясь фиксировать внимание на себе и пребывать в настоящем настолько, насколько это возможно, на протяжении всего дня они изумляются тому, как долго пребывают в состоянии «автопилота». Это прозрение означает начало изменений, поскольку люди начинают видеть преимущества реального пробуждения и стремиться к более интенсивной практике, к более реалистичному видению себя в своем мире.

Второй уровень прозрений условно можно назвать уровнем психодинамических или персональных откровений. Люди начинают более отчетливо видеть паттерны своих мотиваций и своего

57

поведения. Человек может, например, заметить: «Надо же, когда я обратил на это внимание, то понял, что всегда рассказываю людям что-то определенным образом, потому что постоянно жду одобрения», или «Я всегда стараюсь выглядеть хорошо», или «Я всегда боюсь этого» и т. д. В ходе **осознавания** посредством слушания и концентрации внимания возникает озарение, которое очень похоже на психотерапевтический инсайт. Прозрение и согласие, которые приходят, когда безоценочно сознаются наши структуры, способствуют психическому равновесию, усвоению способов уменьшения неврозов и страданий.

Глубже психологических прозрений лежат уровни практики, о которых часто упоминает восточная классическая литература. Это уровни различных состояний *транса*, или *дхьяны* — очень высокой поглощенности или концентрации. Подобные состояния концентрации имеют тот недостаток, что ведут прежде всего к измененным состояниям сознания, а не к фундаментальным и устойчивым изменениям личности.

И наконец, область опыта, лежащего за психодинамическим и личностным уровнем, это *надличностные переживания*. На этом уровне осознания возможен целый спектр различных переживаний. Так, человек может разотождествиться со своим телом или разумом, начиная видеть, как возникают желания и мотивации, независимо от содержания конкретного желания. Можно ясно увидеть, как от мгновения к мгновению растворяется самость, и это часто ведет в область страха, ужаса, своеобразной внутренней смерти. Позже из этого сознавания спонтанно возникает «отпускание» личной мотивации, а вместе с этим растет сознавание любви, или в терминологии буддизма «сознание Бодхисаттвы». Когда твердыня самости разрушена, возникает видение метафизической связи между всем окружающим, которое приводит к различным альтруистическим состояниям и, возможно, к высшей степени просветленности, когда мы способны видеть свое существование как игру в энергетическом поле, которым является весь мир. На этом же уровне возможно отождествление себя с одним из архетипических образов или переживание базовых натальных матриц.

Наиболее глубокие исследования этих состояний провел С. Гроф, используя сеансы ЛСД-терапии и других искусствен-

58

но индуцируемых трансовых состояний, например дыхательных техник [46-48; 110; 118]. Он выделил следующие типы подобных переживаний.

1. *Переживания эмбриона и плода* (описаны выше).

2. *Архетипические переживания и сложные мифологические эпизоды*. Среди наиболее универсальных архетипов, с которыми может отождествляться человек — образ Матери, Отца. Ребенка. Женщины, Мужчины или Любящего. Многие обобщенные роли воспринимаются как сакральные, как воплощенные архетипы Великой Матери, Ужасной Матери, Матери-Земли, Матери-Природы, Великого Гермафродита или Космического человека. Часто встречаются архетипы, олицетворяющие определенные аспекты личности — Тень, Анимуса, или Аниму, и Персону.

Нередко неискушенные люди рассказывают истории, очень напоминающие древние мифологические сюжеты Месопотамии, Индии, Египта, Греции, Центральной Америки и других стран. Эти истории можно сравнить с юнговским описанием неизвестных, но явно архетипических

тем детских снов и снов наивных пациентов, а также с симптоматикой некоторых людей, страдающих шизофренией. Отмечалось, что в результате ЛСД-сессий некоторые люди проникают в различные системы эзотерического знания. Так, люди, не имеющие понятия о Каббале, переживают состояния, описанные в книге Зогар и Сефер Иецира, и демонстрируют неожиданную осведомленность в каббалистической символике. Подобный феномен внезапно сформированного понимания наблюдался также в таких древних формах предсказания, как по книге И-цзин «Книге перемен» или картам Таро.

3. **Соматические эффекты**, подобные активации чакр в индийской традиции, — ощущение мгновенного и мощного высвобождения энергии, движения ее по телу, сопровождающееся глубокими и драматическими переживаниями.

4. **Сознание Универсального Разума**, в котором человек переживает всеобъемлющее единство существования.

5. **Сверхкосмическая и метакосмическая пустота**, которая, возможно, соотносится с переживанием махашуньяты в буддизме.

Описанная классификация, по всей видимости, не описывает всего спектра состояний, связанных с изменением самотождественности, поскольку охватывает лишь состояния, связанные

59

с «расширением», трансценденцией сознания. Однако, **известны и противоположные практики, связанные с разотождествлением, сужением сознания, при которых адепт отсекает от своего «Я» все новые элементы, ограничивая свое самосознание все более жесткими рамками.** Впрочем, такого рода психопрактики более характерны для эзотерических систем.

Измененные состояния сознания, связанные с изменением самотождественности, играют ключевую роль в формировании харизматических религиозных лидеров. Действительно, согласно Юнгу развитие человека, его индивидуализация осуществляются через осознание тех образов, которые составляют бессознательное за счет проявления и осознания архетипов [298; 296]. Обретение самости происходит через циклы частичных слияний с подобными архетипами. Сформированная таким образом личность является естественной частью коллективной мифологии, не теряя при этом своего эго, что делает подобного человека естественным политическим и религиозным лидером. А. Колев [91] пишет, анализируя роль политической мифологии: «Отличие псевдовождя от истинного вождя заключается в **уровне единства сознательно и бессознательного** (выделение — А. С.). Для псевдогероя этот уровень достигается за счет регрессии сознания к пониженной форме коллективного (к более низким формам коллективности или вообще — к подмене коллективного бессознательного личными бессознательными комплексами). Пророк и герой имеют историю своего духовного становления и поднимаются над примитивными формами коллективности. Появление лжепророка («пророка ниоткуда») чаще всего связано с психической болезнью, с регрессивным ответом на собственный мировоззренческий конфликт, который при желании всегда можно увидеть за фактами собственной биографии». Все сказанное можно смело отнести и к религиозным лидерам.

2.4. Методы достижения измененных состояний сознания

Учитывая важность ИСС в системе религиозного опыта, в рамках большинства религий были разработаны методы искусственного вызывания таких состояний. Можно выделить четыре группы подобных методов.

60

1. Медитативные практики.
2. Психосоматические методы.
3. Дыхательные практики.
4. Использование психоактивных веществ.

Медитативные методы основаны на управлении функциями психики с помощью концентрации внимания (пассивная медитация) или воли (активная медитация). Поскольку не только методы, но и способы медитирования, вообще говоря, различны, и, более того, под

понятием «медитация» понимают зачастую совершенно разнородные процессы, попытаемся сформулировать типологию медитаций по способу их выполнения. В качестве источников фактологического материала по теме медитаций читатель может обратиться к [311; 314; 322; 323] и другим книгам.

В медитациях первого типа внимание концентрируется на сигналах, исходящих от объекта, причем делает это непроизвольно, когда пристально всматривается, прислушивается или принюхивается, а также «вчувствуется» в болевые симптомы или другие ощущения организма. Простейшими из наиболее известных медитаций данного типа являются *траака* — концентрация взгляда на блестящем предмете, созерцание деревянного шарика, практикуемое в Китае и др. Эти медитации обладают двойным эффектом. С одной стороны, сосредоточение на каком-либо внутреннем объекте приводит к его **актуализации**, т. е. сознательному его восприятию, что способствует расширению сознания. А с другой — длительное сосредоточение может привести к отключению внимания вследствие усталости и **аутогипнозу** [322; 323].

Объектом созерцательной медитации могут являться не только внутренние сигналы, но и различные формы поведения человека. Например, И. Лойола предлагает следующую технику медитации:

«Обозреть свои грехи, то есть вспомнить все грехи своей жизни, пересматривая их год за годом или по отдельным периодам времени. Этому способствуют три вещи: прежде всего представить себе место и дом, где проживал; затем отношения, какие имел с другими; и наконец занятия и обязанности, какие имел» [113].

61

Медитации второго типа — это различные формы внушения, т. е. активное управление функциями организма с помощью воли. В зависимости от способа подачи волевой команды эти медитации можно разделить на визуализации, словесные и кинестетические внушения. Наиболее часто практикуются первые две.

При визуализации волевая команда передается подсознанию в виде некоторых понятных ему визуальных образов, картин, форм. Наиболее известными медитациями этого типа являются визуализация движения энергии в виде сияния определенного цвета, медитация на рисунках чакр, органах, мандалах и т. д. К словесным внушениям относятся медитации, при которых волевая команда подается в словесной форме, как, например, в системе аутогенной тренировки Шульца («Моя правая рука тяжелеет») и самовнушения Э. Куэ («Мне с каждым днем становится все лучше и лучше во всех отношениях») [97]. Практикующие кинестетическое внушение волевым усилием пытаются вызвать в теле различные ощущения — тяжести, легкости, воздушности и т. д. [322].

Объектом активного воздействия при медитациях второго типа могут быть не только физиологические ощущения, но и элементы мировоззрения человека, его жизненной позиции, самоощущения и самопозиционирования в мире.

«Помыслить, Кто есть Бог, [против Которого я согрешил]; для этого я должен размышлять о Его совершенствах, сопоставляя их с моими противоположными качествами: Его премудрость — с моим неведением, Его всемогущество — с моей слабостью, Его правосудие — с моей несправедливостью, Его благость — с моей злобою...

...С глубоким чувством я буду перебирать в мыслях все творения, спрашивая их: как они могли меня терпеть при жизни, и еще поддерживали ее; и ангелы, будучи как бы мечами правосудия Божия, как могли долготерпеть меня, охранять и молиться обо мне; и как могли святые предстательствовать за меня; и небо, солнце, луна, звезды, стихии, растения, плоды, птицы, рыбы и животные все служили мне вместо того, чтобы восстать против меня; и как не разверзлась земля, чтобы поглотить меня, образовав новый ад, в котором я должен бы был вечно мучиться».

Духовные упражнения

62

Считается, что в западной психологии предпочтение отдается использованию активных техник [314] (хотя, как видно из приведенных отрывков, это правило не безусловно); в восточных же традициях, наоборот, преобладают техники концентрации, спокойствия, созерцательного

подхода, с помощью которых можно с успехом вызывать состояния восторга, молчания ума и транса. Но поскольку такие практики не подкрепляются исследованиями и наблюдениями, они не дают возможности человеку глубже понять себя и не ведут к свободному просветлению. Чтобы до конца постичь себя, необходимо соединять концентрацию ума с осознанием и исследованием.

Учитывая все сказанное выше, следует отметить, что только медитация третьего типа, собственно говоря, и является медитацией в полном смысле этого слова и представляет собой синтез обоих описанных выше типов упражнений. Практикующий одновременно дает волевые команды, направленные на изменение состояния, и созерцает свое состояние, что позволяет контролировать результативность команд и корректировать их, а следовательно, повышает шансы достигнуть желаемого состояния.

Рассмотрим кратко **психосоматические методы**. О существовании взаимосвязи между телом и душой человека известно очень давно. В глубокую древность уходят своими корнями и попытки диагностировать особенности характера человека по тем или иным внешним признакам, таким как физиогномика — искусство определения характера и судьбы человека по его лицу, хирология — по линиям на ладони, френология — по особенностям строения черепа и т. д. Однако в современной психологии данная проблема была поднята сравнительно недавно. Лишь в середине XX века В. Райх, У. Джеймс, Л. Лоуэн и некоторые другие известные психотерапевты обнаружили, что психика человека проецируется на его физическое тело в виде конституционных особенностей, мышечных зажимов, контрактур. А также, что верно и обратное: воздействуя на тело определенным образом можно оказывать существенное влияние на психику, например провоцируя катарсис или напротив, увеличивая психическое напряжение, связанное с некоторым объектом. Проективная сетка, связывающая психику и тело, выглядит, согласно современным представлениям, следующим образом [158].

Горло и шея связаны с интеллектом, способностью формулировать свои мысли, правом иметь свои суждения, свои мнения,

63

принимать самостоятельные решения. Зажимы в области горла зачастую связаны с тем, что человек «зажимает» желание высказать обиду или какую-либо другую переполняющую его эмоцию. Это может вызывать заболевания щитовидной железы. Зажимы в задней части шеи, шейный остеохондроз связаны с повышенным грузом ответственности, который «взвален» на человека, иногда желанием «спрятаться», втянуть голову в шею, стать незаметным.

Грудная клетка, область сердца связаны с чувственной сферой человека. Зажимы в этой области вызваны неумением выразить искренне и свободно такие чувства, как любовь, неприязнь, симпатии и т. д. Наиболее распространенным типом зажимов в этой зоне является неспособность человека дышать полной грудью, т. е. с равномерным расширением грудной клетки во все стороны и поднятием ключиц (при ровном позвоночнике). Типичными болезнями, возникающими вследствие этих эмоциональных проблем, являются заболевания сердца, остеохондроз. Неспособность искренне радоваться всем жизненным проявлениям приводит к легочным заболеваниям, не высказываемые обиды — к астме.

Область живота связана с потребностью в доминировании, с властью, признанием, агрессией. Если соответствующие потребности фрустрированы — человек имеет слабый брюшной пресс, рыхлый живот, иногда заболевания брюшных органов. Напряжение поясничных мышц связано со страхом нападения.

Область таза связана с потребностью в сексе и удовольствиях. Люди с ригидным тазом, как правило, ограничивают себя в удовольствиях. С этой же проблемой связана и плохая растяжка ног. Характерными заболеваниями в подобном случае являются поясничный остеохондроз, заболевания мочевого пузыря, внутренних половых органов. Жадность, стремление сэкономить на себе приводит к запорам и геморрою.

Лицо, кроме волевого центра на лбу, содержит вторичные проекции всех проективных зон. Так, голова проецируется на лоб, горло — на нос, сердце — верхняя губа, живот — зубы, таз — нижняя губа, щеки — руки, локти — желваки. Ригидность соответствующих зон лица свидетельствует о наличии зажимов в соответствующей части тела и соответствующих психологических проблем.

К психосоматическим методам можно отнести **статические позы, подобные упражнениям йоги, особые движения, вибрации, пение повторяющихся звуковых сочетаний, кружение на одном месте и другие методы, воздействующие на сознание через описанную систему психосоматических соответствий.** Конкретную психологическую направленность каждой техники можно понять на основании анализа того, на какой телесный сегмент она воздействует, а также является техника закрепощающей или расслабляющей данный сегмент.

Еще одна древнейшая практика — повторение *мантр* — определенных наборов звуков, резонансно воздействующих на отдельные участки головного мозга. Согласно исследованиям В. Столяренко, практика произнесения мантр действительно изменяет относительные амплитуды ритмов мозга, что способствует достижению измененных состояний сознания. Мантры не следует путать с молитвами и формами, предназначенными для словесного самовнушения, поскольку они могут не иметь смысловой нагрузки (хотя могут и иметь). Не является принципиально значимым и символический аспект мантр. Правда, некоторые мантры имели символический смысл, например, шесть слогов основной мантры тибетского буддизма Ом мани падме хум соотносились с шестью мирами буддийской космогонии.

К сожалению, механизмы психологического воздействия мантр изучены слабо. Возможно, ключом к пониманию такого воздействия являются исследования фоносемантики, относительно первичных значений звуков [33], а также схемы соответствий различных зон человеческого тела различным звукам [185].

Следует отметить, что в истории человечества существовали механические аналоги произнесения мантр. Так, известный музыкальный инструмент северных народов — *варган* — использует в качестве резонатора череп играющего, что позволяет локализовать акустические вибрации максимальной амплитуды в определенных зонах мозга, стимулируя таким образом их деятельность.

Дыхательные методы достижения ИСС основываются на двух принципах воздействия.

1. **Изменение соотношений концентрации кислорода и углекислого газа** в организме. Увеличение концентрации кислорода способствует процессам торможения, и достигается за счет интенсивного дыхания, гипервентиляции легких. Увеличение концен-

трации углекислого газа достигается за счет задержек дыхания на различных фазах и приводит к возбуждению некоторых зон мозга. Первый тип методик использовался преимущественно в первобытных культах, второй — в индийских практиках. Комбинируя соотношение длительностей вдох — задержка — выдох — задержка, можно добиваться строго определенного соотношения концентраций кислорода и углекислого газа в крови, тем самым достигать различных «калиброванных» состояний. Эффективность подобного метода увеличивается также за счет непосредственного ритмического воздействия на мозг через нервные окончания, расположенные в носоглотке. Методы ритмического дыхания использовались в йоге, магической практике нин-дзюцу, в даосских психопрактиках.

2. **Задействование в процессе дыхания различных групп мышц.** Взаимосвязь между различными мышцами человека, в частности дыхательными, была отмечена А. Лоуэном. Он же предложил метод активизации психических функций посредством изменения типа дыхания. Однако в религиозных практиках подобные методы использовались достаточно давно. Так, в индийской йоге различали три базовых типа дыхания, в шаманизме использовались различные виды «дыхания силы» и т. д.

Существовали техники являвшиеся синтезом медитаций и ритмических дыханий. Например, И. Лойола предлагает следующую технику:

«Третий образ совершения молитвы состоит [в следующем]: соразмерно дыханию молиться умственно, произнося в это время слова *Молитвы Господней* или иной молитвы, которую читаешь, так чтобы произносить по одному слову, [имеющему самостоятельное значение], между последовательными вдохами».

Вообще, практически во всех религиозных традициях **обеты** являлись одним из наиболее сильных инструментов психологического самовоздействия, используемых практически во всех культурах. Однако наивысшего развития практика обетов достигла именно в индийской культуре. Махабхарата, другие индийские мифологические источники буквально изобилуют описаниями огромных духовных успехов, достигнутых благодаря обетам.

66

В христианской традиции данная практика существенно примитивизировалась, поэтому до нашего времени дошло убеждение в том, что цель обетов — развитие воли. Однако в восточной традиции обеты используются для значительно более глубокой внутренней работы.

С точки зрения механизма, оказываемого воздействия, обеты можно разделить на две группы.

Обеты, ограничивающие какие-либо функции человека, например *брахмачарья* (отказ от половой жизни), обет молчания, голодания и т. д. Человек, ограничивая какое-то проявление своей природы, добивается накопления и усиления определенной внутренней энергии, что позволяет актуализировать ее, а затем поставить под сознательный контроль.

«Как только приходит импульс что-нибудь сделать — остановись».

Виджняна Бхайрава Тантра

Обеты, позитивно определяющие форму поведения человека, способствуют накоплению энергии, актуализации внутренних проблем и их решению. Чем дольше длится обет, тем более глубокие внутренние проблемы вскрываются.

Вопрос об **использовании наркотических веществ** для достижения ИСС — один из самых деликатных в религиозной проблематике. С одной стороны, это вызвано неприятием данного метода различными морализаторствующими силами общества, а с другой стороны, тем, что господствующие религии настаивают на проведении четкой грани между мистическими состояниями и состояниями, искусственно вызываемыми с помощью наркотиков или других методов. Так, доктрина римского католицизма гласит, что мистический экстаз — дар благодати, а потому не может контролироваться человеком.

Между тем использование наркотических средств всегда являлось значимым элементом религиозной практики [120]. Достаточно вспомнить пейот, использовавшийся коренной американской (индейской) церковью, и мексиканские священные грибы, известные более двух тысяч лет, индийскую сому (хаому) и коноплю зороастрийцев, греческий культ Диониса, который «везде ... учил людей культуре виноделия и мистериям поклонения

67

ему и везде почитался как бог», бензоин в Юго-Восточной Азии, дзенский чай, пятая чашка которого очищает, а шестая «зовет в область бессмертия», питури австралийских аборигенов и, вероятно, мистический кикеон, который ели и пили во время завершения шестого дня Элевсинских мистерий, христианский ладан [318].

В большинстве случаев подобные вещества использовались для того, чтобы вызывать измененные состояния сознания, прежде всего видения религиозного характера.

Как уже упоминалось, существует точка зрения, подтвержденная в ходе различных экспериментов, согласно которой психоделические состояния не являются подлинно религиозными. Так, У. Панке [321] из Гарвардского университета провел следующий эксперимент: десяти студентам-теологам и профессорам перед службой в страстную пятницу ввели псилоцибин. Эксперимент был «дважды закрытым», т. е. ни У. Панке, ни испытуемые не знали, кому ввели псилоцибин, а кому — плацебо. Результаты эксперимента показали, что «испытуемые, получавшие псилоцибин, пережили феномены, не отличающиеся или даже вполне тождественные ... категориям, выявленным нашей типологией мистицизма».

2.5. Измененные состояния сознания и религиозная космогония

Особую роль ИСС играют в формировании космогонических представлений. Действительно, в отличие от западной космогонии, всегда ориентированной на описание физической реальности, космогония многих восточных религий является своеобразной картой измененных состояний сознания. Ярким примером этого может служить буддийская космогония, сферы (рупа) и миры (лока) которой являются описаниями ИСС, последовательно достигаемых медитирующим. Так, первая сфера — сфера желаний — включает пять уровней (миров), соответствующих привязанностям к различным группам объектов, которые оставляются при прохождении соответствующего уровня. Вторая — сфера форм — достигается медитирующим при освобождении от эмоциональных, но не интеллектуальных привязанностей (привязанности ума к формам). Третья — сфера без форм — есть состояние пустоты ума, в котором исчезают все привязанности к внешнему миру.

68

Подобную «внутреннюю космогонию» можно наблюдать и в шаманских описаниях мира, космогонических образах типа мирового дерева, мировой горы и т. д. [67; 285]. Своеобразным методом картографирования ИСС являются тибетские мандалы, которые построены по матричному принципу. Четыре сегмента мандалы соответствуют четырем базовым психоэмоциональным состояниям, которые по-разному проявляются на различных уровнях расширения сознания, представленных концентрическими окружностями. Используя подобную схему, практикующий или его учитель могли подобрать техники, способствующие достижению строго определенных состояний, необходимых для гармонизации психики, которые выражались заполненной мандалой. Шаманская космогония представляла собой описание мира таким, каким видит его шаман, находясь в шаманском путешествии. «По всей вероятности, многие черты «погребальной географии», а также некоторые темы мифологии смерти являются результатом экстатических переживаний шаманов. Страны, которые видит шаман, и персонажи, которых он встречает во время своих экстатических запредельных странствий, подробно описываются самим шаманом либо во время транса, либо после него. Таким образом, неведомый и устрашающий мир смерти обретает форму и организуется в соответствии с определенными схемами. В конце концов в нем появляется структура и со временем он становится знакомым и приемлемым» [287, с. 69].

Любопытным представляется взаимодействие реальностей, порождаемых различными состояниями сознания, к ним можно отнести перенесение запредельного опыта в сферу реального. Так, уже описанные представления буддийской «медитативной космогонии» воспринимаются рядовыми буддистами как описания физического космоса. Подобное явление можно назвать *псевдоинтеграцией* опыта ИСС. Она характерна для тех культур, которые не уделяли или переставали уделять должное внимание проблеме интеграции соответствующего опыта.

2.6. Социокультурная функция измененных состояний сознания

Однако роль ИСС в жизни человеческого общества не ограничивается только рамками религий. Опыт ИСС формирует

69

также многие другие аспекты культуры, такие как космогонические представления, философию, символизм. Общество может по-разному относиться к подобному опыту, поощряя одни наборы ИСС, интегрируя их в социальную систему или, напротив, отказываясь санкционировать некоторые формы такого опыта. Например, европейская культура относительно монофазна и ограничивает опыт и знания узким диапазоном феноменологических фаз. Для нашей культуры в целом единственным состоянием сознания, подходящим для получения информации о мире, является «нормальное бодрствующее сознание».

Европейская культура создала достаточно своеобразные способы интеграции опыта измененных состояний сознания в общественную жизнь без нарушения принципа монофазности культуры. В качестве одного из них можно выделить *сакрализацию*, которая заключается в выведении людей, способных к переживанию ИСС, за рамки человеческого статуса, а следовательно, и общества. Типичным примером подобной практики является канонизация,

«официально» переводящая человека в ранг святого. Проанализировав жизнеописания святых, можно заметить, что все они были склонны к переживанию измененных состояний сознания.

Противоположным по направленности, хотя и аналогичным по сути, являлся метод *маргинализации*, заключающийся в отторжении людей, обладающих способностью к достижению ИСС за пределы общественной жизни. Именно реализацией данного метода занималась средневековая инквизиция, а также психиатрия последних двух столетий.

В качестве третьего метода интеграции опыта ИСС, присущего европейской культуре, можно выделить *интеллектуализацию* подобного опыта, т. е. попытку сформировать отношение к нему как к результату интеллектуальной деятельности. Примером подобной интеллектуализации может служить греческая философия. Действительно, традиционно греческая натурфилософия не соотносится с мистическими переживаниями, однако справедливо ли это? Легко заметить, что странные, хотя и ставшие привычными, высказывания Фалеса и Гераклита относительно того, что мир состоит из воды или огня, приобретают совершенно иную интерпретацию в рамках рассматриваемой гипотезы.

70

Современной психологии хорошо известны состояния, в которых человек воспринимает мир как «текущий и аморфный» или «светящийся».

Желание вытеснить мистический опыт из сферы научного знания прекрасно иллюстрирует высказывание Шопенгауэра: «Мистик противоположен философу тем, что он исходит изнутри, философ же — извне. Мистик отправляется из своего внутреннего, позитивного, индивидуального опыта, в котором он обнаруживает себя вечной, единой сущностью и т. д. Однако сообщить он может лишь свои убеждения и ему приходится верить на слово; следовательно, убедить он не может. Напротив, философ исходит из общего всем, из объективного, доступного всем явления и из фактов самосознания, присущих каждому» [279, с. 598]. Приведенная выше цитата иллюстрирует неадекватное понимание опыта ИСС и его последствий, характерное для западной интеллектуальной традиции, состоящее в непонимании наличия личностных последствий такого опыта. Описанный выше эффект повышения харизматичности вследствие наличия такого опыта, безусловно, оказывает влияние если не на достоверность, то, по крайней мере, на «пробиваемость» идей, что, как показывает опыт последнего столетия, является весьма значимым особенно в сфере гуманитарного знания. Проблема личной харизмы и ее роли в формировании научных школ будет более подробно рассмотрена в гл. VIII.

Любопытно, что настороженное отношение к мистическому опыту просматривается не только в европейской, но даже в индийской интеллектуальной традиции. Так, согласно [233] «...в Индии, где йогический гносис (джняна) зачастую рассматривался как высшая форма познания, ссылки на йогический трансперсональный опыт в ходе философского диспута запрещались по причине как его несообщаемости, так и возможности различных интерпретаций в терминах и доктринах любой из дискутирующих школ».

В последнее время в западной культуре делаются попытки институализации ИСС в рамках специфических психологических тренингов, прежде всего в системе трансперсональной психологии и психоанализа. В культурном аспекте это проявляется в появлении различных форм психоделического искусства,

71

основанного или на переводе потребителя объекта искусства в измененное состояние сознания или демонстрации тех или иных явлений реальности в принципиально ином феноменологическом ключе.

2.7. Измененные состояния сознания в полифазных обществах

Однако опыт европейской культуры в отношении к измененным состояниям сознания не является единственно возможным. Иные методы интеграции опыта ИСС используют общества, опирающиеся на представление о множественности реальностей, переживаемых отдельными или всеми членами данного общества т. е. являющиеся полифазными. Исследования значительного количества различных культур показали, что большинство культур не только признавали

допустимыми состояниями сознания, отличные от «обычного», но и институализировали подобные состояния. Так, в монографии [305] показано, что девяносто процентов из нескольких сот различных обществ институализировали не одно, а несколько состояний сознания [305, с. 11].

Стабильность общества обеспечивалась в таком случае регламентацией процесса перехода между состояниями. Можно заметить, что **основой существования полифазных обществ является принцип разделения феноменологических фаз**. Разделение может осуществляться посредством разнесения во времени, например карнавальная культура, в пространстве, социальных слоях, а также через социальное или интеллектуальное разделение. Возможно также создание специального буфера между фазами или людьми, причастными к опыту измененных состояний сознания, например практика интерпретации информации, полученной в ИСС в терминах обыденной реальности специально обученными людьми. Такая практика была известна у греческих оракулов, в шаманизме, в тибетском буддизме.

Разнесение феноменологических фаз достигается также посредством заранее **регламентированных ритуалов и применения общественно принятых техник достижения альтернативных состояний** (например, погружение в сон, коллективные танцы и коллективный прием психоактивных веществ в социально контролируемых условиях).

72

Важную роль играет также технология интерпретации опыта, полученного в ИСС в приложении к обыденной жизни. Это достигалось через **формирование системы символов, обозначающих такой опыт**. К таким символам можно отнести выполнение в обычной реальности действий, имеющих аналоги в иных реальностях.

Недостаточное внимание к данной функции символизма часто приводило к непониманию некоторых довольно распространенных культурных феноменов. К примеру, часто задается вопрос: действительно ли филиппинский хиллер верит в силу своего лечения, зная, что это — просто ловкость рук? Этот кажущийся парадокс исчезает, если осознать, что происходящее является терапевтической постановкой, которая зримо иллюстрирует присутствующим происходящее в магической реальности. «Извлечение» предметов из тела больного, за которое так остро подвергались критике хиллеры, лишь символ. В традиционных анимистических культурах любой человек понимает, что предмет был в руке хиллера и до лечения, но на него перешла духовная субстанция болезни. Западный же человек хотел бы верить, что хиллер устраняет материальный эквивалент болезни и кусочек ткани в его руке и есть та самая опухоль.

2.8. Измененные состояния сознания в современной культуре

Нереализуемая в рамках традиционных общественных институтов, присущих европейской культуре, потребность в достижении ИСС традиционно находит свой выход в нерелигиозных формах достижения ИСС, таких как алкоголизм, употребление наркотиков, психоделическая музыка. Специфика текущего состояния социума такова, что расширение диапазона приемлемости различных форм поведения привело к ажиотажному экспериментированию с различными состояниями сознания. Современное общество переживает муки духовной трансформации — от фактического отрицания трансперсонального опыта (включая как ритуалы и техники, к нему приводящие, так и герменевтические системы, выявляющие его значение) до беспорядочного опробования каждого возможного способа достижения такого опыта, от психоделиков до новейших психотехник.

Не в малой степени способствует этому и глобализация современного мира, которая приводит к тому, что для европейской

73

культуры становится доступным психоделический опыт иных культур, как первобытных, так и традиционных культур Востока. Желание «опробовать» трансовый опыт таких культур вне самой культурной традиции, его породившей, приводит к появлению широкого спектра необычных духовно-религиозных течений, всплеск численности которых пришелся на 60-70-е годы на Западе и 80-е — в пространстве бывшего СССР.

Вместе с тем происходит изменение отношения самой культуры к таким состояниям и даже постепенная институализация (вопреки европейской традиции) многих из них. Так, первая попытка институализации второго (кроме бодрствующего) состояния сознания была произведена в психоаналитической традиции, которая, как известно, уделяла большую роль техникам анализа сновидений. Фактически для человека психоаналитической культуры (а таковым можно считать любого образованного западного человека) реальность сновидения, отражающая его **истинное состояние**, является не менее значимой, чем «обычное» состояние. Более того, обычное состояние наделяется некоторыми элементами иллюзорности, поскольку в этом состоянии человек является оторванным от своей бессознательной сферы посредством защитных механизмов. Однако данная попытка осталась только в слое элитарной культуры, так как элитарной системой являлся сам психоанализ.

Другой попыткой является создание в рамках массовой культуры специфической «психоделической» субкультуры, включающей в себя как клубную культуру, культуру употребления наркотиков («легалайз»), соответствующую музыку и кинематограф, так и религиозные традиции типа растаманства. Данная субкультура соотносится с основной культурой, как карнавальная культура с традиционной культурой средневековья, поскольку дает быстрый выход накапливающемуся вследствие культурных ограничений напряжению.

Появляются также новые формы религиозных организаций, которые, в отличие от традиционных религий, используют в своей религиозной деятельности опыт ИСС. К таким религиозным организациям можно отнести т. н. харизматические системы, речь о которых пойдет в последующих разделах. Подобные системы характеризуются проявлением у их последователей особых психологических или мистических состояний, которые они

74

именуют «нисхождением святого духа», «контактом с богом», «явлением духов» и т. д. Находясь в подобных состояниях, адепты чувствуют появление у них сверхъестественных способностей (в христианской харизматической традиции — «святых даров»), которые проявляются только во время культовых практик или в группе единомышленников, т. е. являются типичными индуцированными ИСС.

В последнее время в западной культуре делаются попытки институализации ИСС в рамках специфических психологических тренингов, прежде всего в системе трансперсональной психологии и психоанализа. В культурном аспекте это проявляется в появлении различных форм психоделического искусства, основанных или на приведении потребителя объекта искусства в измененное состояние сознания, или на демонстрации тех или иных явлений реальности в принципиально ином феноменологическом ключе.

2.9. Групповые практики достижения измененных состояний сознания. Харизматические системы в контексте современной культуры

Несмотря на неинституализированность опыта ИСС в современной западной культуре все же существуют религиозные системы, последователи которых практикуют их достижение. Речь идет о так называемых харизматических религиях.

Термин «харизма» (греч. *charisma* — дар) является одним из самых многозначных научных и религиозных терминов. Изначально в христианской теологии он обозначает особые дары святого духа, излитые им во время праздника пятидесятницы на апостолов в Иерусалимском храме. В дальнейшем данный термин перешел в социологию и психологию, как обозначение особой способности человека влиять на поведение других людей. В религиозной практике под термином «харизматическое движение» понимают класс христианских систем, последователи которых считают, что харизма может изливаться на людей и в настоящее время при общении со Святым Духом, выражаясь в форме Божьих даров, таких как «говорение на иных языках», возможности исцеления, толкования святых текстов, пророчества

75

и т. д. Из этих верований возникли и сами названия соответствующих групп — пятидесятники и харизматы.

Наконец, под термином «харизматические культы» принято понимать религиозные группы, сплотившиеся вокруг харизматического лидера и существующие преимущественно за счет его личного авторитета. Согласно М. Веберу [24], который собственно и ввел в обиход данное понятие, харизматический культ является начальной фазой формирования любой современной религии. В процессе дальнейшего развития харизматические связи заменяются административно-финансовыми. Этот процесс Вебер назвал «рутинизацией». Парадоксальность ситуации заключается в том, что несмотря на метаморфозы понятия «харизматичность» круг рассматриваемых с позиций разных определений харизматичности религиозных систем совпадает, поэтому мы не будем делать комментарии относительно того, о какой именно харизматичности идет речь.

Современное харизматическое движение берет свое начало от группы последователей методистского пастора Ч. Ф. Пэрхэма (1873-1929), одна из последовательниц которого начала говорить «на иных языках», после чего этот дар появился и у других членов этой религиозной группы. Вместе с тем как в истории христианства, так и в истории других религий встречается множество описаний подобных состояний.

Пророчицу Хильдегард (1098-1179) посещали видения, и она говорила «на иных языках».

В. Феррер (1350-1419), доминиканский монах, имел дар говорения на иных языках и его понимали греки, немцы и венгры, хотя он говорил с ними на своем родном валенсийском наречии.

Св. Франсисе Ксавье (1506-1552) также обладал этим необыкновенным даром и мог проповедовать жителям Индии, Китая и Японии на их родных языках, хотя никогда не изучал их.

Пророки из Севенны (1685-1700) во время гонений римской инквизиции получили дар пророчества. Причем многие из них были детьми. Они обычно впадали в экстаз и произносили слова, которые, по их мнению, были вдохновлены Святым Духом. Чаще всего они пророчествовали о втором пришествии Иисуса. По имеющимся сведениям, некоторые из них говорили на иврите и на латыни, хотя никогда не изучали этих языков. Так же, как и древние монтанисты, они предсказывали скорое пришествие Господа и установление Его Царства на земле. Они утверждали,

76

что нисшедшие на них духовные дары были признаком скорого пришествия Иисуса.

Квакеры, основателем которых был Дж. Фоке (1624-1691), верили, что Святой Дух открывается через пророков. Имеются сведения, что среди них также практиковалось говорение на разных языках.

Э. Ирвинг (1792-1834), служитель пресвитерианской церкви в Шотландии, стал основоположником ирвингитов — группы людей, говоривших в экстазе на неизвестных языках.

Шейкеры (трясуны), американская секта, лидер которой — «мать» Эн Ли (1736-1784), были наделены даром говорения на иных языках, проявление которого иногда сопровождалось неопишуемой радостью и пританцовыванием.

Даром говорения на иных языках обладали представители некоторых сект в XIX веке в Швеции («Ридерс»), Ирландии, а также первые методисты.

Интерес к харизматическим системам в рамках данного исследования обусловлен тем, что как уже было отмечено, основой существования таких систем является достижение их последователями различных ИСС. Действительно, анализ большой группы харизматических систем позволил автору выявить общие видовые признаки [188].

1. Наличие у последователей системы особых измененных состояний сознания, которые характеризуются как «нисхождение Святого Духа», «контакт с богом», «явление духов» и т. д.

2. Вера последователей системы в появление у них сверхъестественных способностей (в христианской харизматической традиции — святых даров), особенно если указанные способности связаны с упомянутыми мистическими состояниями и **проявляются только во время культовых практик или в группе единомышленников.**

3. Наличие харизматического мифа — мифа об окружающем мире, в котором живут последователи данной системы. В харизматической религии миф не является описанием событий, произошедших «в тридевятом царстве тридесятом государстве». Напротив, член харизматической

общины сам становится участником напряженно разворачивающегося мифа. Мифологизм харизматического мышления можно отследить по таким при-

77

знакам: интерпретация определенных событий в соответствии с мифологемой, соотнесение себя и окружающих людей с мифологическими персонажами (12 «апостолов» Белого братства).

4. **Самоощущение избранности**, присущее adeptам подобных учений.

5. **Эффект передачи ответственности**, проявляющийся в перекладывании своих повседневных проблем на сверхъестественных покровителей.

6. **Наличие особых техник «общения» со сверхъестественными силами.**

Легко заметить, что аналогичные феномены существуют и в других системах, причем не только тех, которые относят себя к харизматам, но и даже тех, которые не являются сугубо религиозными. Например, участники семинаров Золотова (о феномене психологических культов речь пойдет ниже) отмечали появление у себя во время семинара различных экстрасенсорных способностей, которые исчезали после его окончания. Подобные эффекты наблюдаются и во многих оккультно-технократических системах.

Таким образом, термин «харизматические системы» можно применить не только к небольшой группе неохристианских общин, но и к значительному числу других религиозных систем. Более того, далеко не всегда системы, к которым можно отнести термин «харизматические», строго отвечают понятию «религия».

Проанализируем явление харизматичности, причины его существования, а также рассмотрим принципиально различные харизматические системы как единое культурное явление.

Измененные состояния сознания, возникающие у последователей харизматических систем можно разделить на три основные группы.

1. **Состояния фасилитации** — возникающие у верующих ощущения увеличения собственной духовной силы, значимости, возможностей. К этой группе эффектов относятся святые дары.

2. **Состояния, связанные с изменением мотиваций.** К ним относятся «боговдохновенные» действия, т. е. поступки и действия, совершенные под влиянием воли свыше, подсказки, получаемые от высших сил и т. д.

3. **Состояния «воздействия» на окружающий мир**, которые заключаются в воздействии верующего (реальном или воображаемом) на ход значимых для него событий.

78

Однако, главным отличием ИСС, достигаемых последователями харизматических систем, является тот факт, что подобные состояния возникают только при совместном проведении соответствующих ритуалов. В богословии развитых харизматических церквей даже дается этому подробное обоснование, более того, верующие предостерегаются от достижения подобных состояний вне общины.

Другой важной особенностью подобных общин является то, что они всегда являются харизматическими в Веберовском понимании, т. е. сплоченными вокруг харизматического лидера, который и обеспечивает индуцирование необходимых состояний.

В современном мире харизматическое движение достигло колоссального размаха. Помимо уже обсуждавшихся религиозных систем к харизматическим можно отнести многие другие общности людей, которые разделяются на несколько наиболее значительных групп, объединенных по ряду общих признаков: религиозно-мистические, оккультно-мистические, оккультно-технократические, психоделические, коммерческие.

Религиозно-мистические системы являются, как правило, мистическими сектами или направлениями в рамках традиционных религий, например суфизм в исламе или пятидесятничество в христианстве. В последнее время появляется все больше харизматических систем неохристианского толка, практикующих исцеление, говорение на иных языках (голосалии), коллективные исполнения гимнов для призыва Святого Духа и т. д. Отличительной особенностью этих систем является использование приемов манипулятивной психологии для индуцирования нужных состояний. Как отдельную разновидность религиозно-мистических систем следует рассматривать **эзотерические** составляющие известных религий, характеризующиеся небольшим

числом участников, отсутствием тенденций к прозелитизму (нередко даже полной закрытостью), направленностью на решение внутренних задач участников.

Оккультно-мистические системы возникли в рамках внеконфессионального оккультизма и получили широкое распространение в начале XX в. Отличие подобных систем от религиозно-мистических состоит в том, что проявляющиеся у последователей необычные состояния интерпретируются не столько как результат сверхъестественного вмешательства, сколько как следствие особой развитости или способностей некоторых людей. Су-

79

ществование сверхъестественных сил, как правило, признается, однако им зачастую приписывается безличностный характер. Ярким примером харизматических систем этого типа является **спиритизм**. Действительно, спиритический сеанс совершается всегда в группе эмоционально сонастроенных людей.

К **оккультно-технократическим** системам можно отнести целый ряд учений, связанных с экстрасенсорикой, уфологией, другими подобными попытками выстроить наукоподобные модели, описывающие мистический опыт или сверхъестественный мир. Уже упомянутые уфологи-контактеры, вступающие в «телепатический» контакт с пришельцами, относятся именно к этой группе.

Существование **психоделических** систем связано с наркоманской субкультурой и другими, близкими к ней субкультурами (хипповской, богемной и т. д.). Различные психоделические состояния играют важную роль в подобных системах, которые постепенно приобретают все больше религиозных черт. Появилось даже божество, покровительствующее «расслабленным» состояниям — Джа. Интересно, что харизматическая составляющая в подобных системах не менее важна, чем наркотическая. Так, в ряде исследований показано, что человек, впервые курящий марихуану вне специального посвятельного ритуала, без предварительной установки, характеризующей ее воздействие, как правило, не достигает выраженного эффекта. Напротив, лица, получавшие плацебо, в рамках соответствующего ритуала достигали ИСС.

К разряду **коммерческих** харизматических систем можно отнести структуры, действующие по принципу мультилевого маркетинга. Действительно, необходимыми составляющими таких систем является фетишизация объекта продаж и связанных с ним состояний, например, «существенное улучшение состояния здоровья» после приема гербалайфа, резкое возрастание доходов и «жизненной эффективности» участников маркетинга, особые психологические состояния, нагнетаемые на «презентациях», «промоушены» — восторженные представления людей с более высоким статусом в системе (кстати, такие же ритуалы присущи пятидесятничеству и христианским харизматическим церквам).

Таким образом, в современном мире отсутствует четкая грань между харизматическими религиями и нерелигиозными

80

харизматическими системами. Можно даже говорить о феномене харизматических систем как отдельном значимом явлении в духовной жизни общества.

Каковы же причины столь бурного распространения харизматических систем в наше время? Ответ на этот вопрос лежит в уже обсужденной выше потребности человека в достижении измененных состояний сознания, которая лишь в малой степени удовлетворяется в рамках старых религий, уже прошедших процесс рутинизации. Кризис традиционных форм религиозности проявляется в их формализации, приводящей к тому, что они перестают удовлетворять духовным и эмоциональным потребностям человека. Ритуалы в такой системе «теряют силу», т.е. перестают оказывать структурирующее воздействие на бессознательную сферу человека. Возникающий при этом вакуум немедленно заполняется вновь возникающими харизматическими системами, которые в свою очередь со временем начинают рутинизироваться и т. д.

Подытоживая сказанное в настоящем разделе, можно заключить, что харизматические системы — сложное явление, не ограничивающееся религиозной жизнью, а охватывающее многие элементы современной культуры. Важной приметой нашего времени является усиление роли харизматических тенденций и увеличение числа соответствующих систем. Можно предположить,

что в будущем харизматические системы станут значительной социальной силой, а их роль по масштабности будет сравнима с ролью религий в современном мире.

Выводы к главе

1. Способность человека к достижению ИСС является одним из основополагающих свойств человеческой психики. Опыт ИСС формирует многие аспекты культуры, такие как космогонические представления, философию, символизм.
2. Наличие измененных состояний сознания хотя бы у части последователей религии — необходимый источник ее существования, поскольку опыт таких состояний — это источник религиозного чувства и веры.
3. Существуют специальные социальные институты, направленные на окультуривание опыта ИСС.

81

4. Выделены схемы такого окультуривания, в т. ч. интеграция, маргинализация, сакрализация и псевдоинтеграция.
5. Потребность в достижении измененных состояний сознания, не удовлетворяемая в рамках классической европейской культуры, реализуется за счет возникновения значительного числа харизматических систем — специфического явления, затрагивающего многие составляющие современного общества.

82

ГЛАВА III

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ПСИХОПРАКТИК В ФОРМИРОВАНИИ СОЦИОТИПА

3.1. Социальный характер как элемент культуры

Проблема взаимосвязи личности человека и культурной традиции, в рамках которой развивалась эта личность, была поднята в науке около ста лет назад. Наиболее значимые результаты в этом направлении были получены в рамках социокультурной и психологической антропологии. Первая из указанных наук исследовала поведение и мышление индивида, чтобы с их помощью реконструировать общую картину социальной и культурной системы, внутри которой эти индивиды существуют, а вторая — психологическая антропология — изучала и культуру, и индивида в комплексе, или точнее было бы сказать, индивида, как представителя определенной культуры [304; 307; 326; 325].

Можно без преувеличения сказать, что наибольшее, среди психологических школ, влияние на формирование методологии психологической антропологии оказали труды последователей психоаналитического направления. К антропологии обращались и такие психоаналитики, представляющие различные направления в этом учении, как Э. Фромм, В. Райх, Г. Рохайм, Салливан, Э. Эриксон, Ж. Дериво. Последний даже создал особое направление — этнопсихиатрия [325, с. 11].

Действительно, психоанализ располагал к подобным исследованиям. Одним из основных положений учения Фрейда было то, что существование цивилизации само по себе делает человека невротиком, создавая внутренний конфликт между природой и социальной составляющей психики. Как выразился современный антрополог Филипп Бокк: «С фрейдовской точки зрения, культура относится к обществу, как невроз к индивиду» [304, с. 28].

Именно из этого постулата Фрейда этнологи делали вывод о том, что различия в практике детского воспитания у различных народов приводят к формированию у разных народов своеобразных черт характера, ведь дети, выросшие в одной и той же социокультурной среде, получают одни и те же психологические травмы, отличающиеся от тех психологических травм, которые получают дети, растущие в иной социокультурной среде. Эту

83

идею развивали последователи психоаналитической школы, занимавшиеся социальными и культурологическими приложениями психоанализа, прежде всего, К. Хорни и Э. Фромм [244; 267], которые также указывали на создаваемую обществом невротичность современного человека. В их работах невротичность рассматривалась как следствие существования общества.

В рамках этого подхода Эрих Фромм выдвинул концепцию «социальной личности», которая определялась как более-менее осознанная система идей: верований, установок, ценностей, чувств. Концепция «социальной личности» позволила относительно убедительно выявить связь социально-обусловленных стереотипов с личным опытом индивида. С ее помощью удалось показать, каким образом пересекаются и взаимообуславливаются индивидуально-бессознательное и социально-ценностное. Эта концепция зародилась как один из вариантов культуроцентрированного подхода. Но, как это часто бывает, полемика вокруг предложенной концепции привела к ее значительному перетолкованию. «Социальный характер» стал восприниматься не просто как характер, **приемлемый** в рамках данной культуры, но и **требуемый** данной культурой, данной социокультурной организацией. Иными словами, «социальный характер» в этом истолковании включает в себя те черты, которые ведут человека к комфортному ощущению себя внутри данного общества.

Таким образом, стало возможным говорить о существовании своеобразного гомеостаза — **определенные формы общепринятых неврозов позволяют обществу существовать именно в тех формах, в которых оно существует, что в свою очередь приводит к формированию соответствующего социотипа.**

Указанное формирование социотипа достигается посредством ряда социальных институтов, важнейшим из которых является система воспитания [92; 92; 289]. Однако, возможности воспитания для ретрансляции культуры в действительности ограничены, в силу двух причин. Во-

первых, воспитание воспроизводит лишь осознаваемую культурой часть самой себя. Фактически любая воспитательная система имеет в своей основе уже отрефлексированную систему наиболее значимых для данного общества духовных и социальных ценностей, которую она и пытается ретранслировать. Это приводит к определенным проблемам. Далеко не всегда подобная рефлексия является искренней. **Осоз-**

84

наваемые социальные и духовные ценности не обязательно совпадают с **реальными**. Практически любое общество учит человека не тому, каким он должен быть, для того, чтобы соответствовать социальным реалиям, а тому, каким оно **хотело бы** его видеть. Данная проблема хорошо известна практикующим психологам, как проблема наличия у человека набора социально неадаптивных программ, заложенных в процессе воспитания [12]. При этом парадокс заключается в том, что реальные ценности данного общества также ретранслируются, но на невербальном, неосознаваемом уровне. Значительные расхождения между осознаваемым и неосознаваемым набором ценностей могут привести к конфликту ценностей, который приведет к явлению аномии уже в социальном масштабе. Ярким примером подобного конфликта являлся, как было показано Хайеком, Советский Союз в последние годы своего существования [241].

Другая причина ограниченности возможностей воспитания для самовоспроизведения культуры состоит в том, что любая ретрансляция всегда приводит к утрате части значимой информации. Копия всегда хуже оригинала.

С другой стороны важнейшей составляющей любой культуры является регламентация не только внешней составляющей деятельности человека, но и его внутренних состояний, что может быть достигнуто только путем индивидуальной или коллективной психопрактики.

Для того, чтобы пояснить этот тезис, обратимся к исследованию психологических особенностей социализации человека — процесса овладения опытом социальной жизни или набором социальных ролей, процессом, в результате которого человеку приходится отказаться от части своего «Я». Методологической базой для подобного исследования может послужить сформулированная Анной Фрейд концепция защитных механизмов психики — особых механизмов, уменьшающих внутриспсихическое напряжение, обусловленное давлением как внешних, так и внутренних фрустрирующих факторов, посредством бессознательного искажения реальности или образа «Я».

На примере исследования тоталитарных обществ [189-192] было отмечено, что одну из ключевых ролей в процессе социализации играет действие защитного механизма **отождествления**, сущность которого заключается в снятии внутреннего напряже-

85

ния путем отождествления с вызывающим его фактором. Для того, чтобы перестать бояться тирана, его надо полюбить.

Однако внутриспсихическое напряжение не всегда является следствием грубого внешнего давления карательной машины, как это происходит в тоталитарных обществах. Существуют более тонкие методы подобной невротизации, основанные на непосредственном воздействии на бессознательное человека. Целью этих методов является увеличение внутреннего напряжения, которое может выразиться в форме вины, тревоги и т. д. Снять подобное напряжение помогает действие уже упомянутых защитных механизмов, наиболее социально значимыми из которых являются отождествление, заставляющее человека прятаться за социальной ролью, компенсация, побуждающая к активным действиям, направленным на недостижимые и ненужные самому человеку результаты. Наиболее невротизирующим для человека является его несоответствие идеальному образу «Я», который формирует именно социум. Вспомним образы «настоящего советского человека», «истинного арийца», «среднего американца». Ни в один из этих «нарисованных» плоских образов невозможно вписаться, что создает чувство вины, социальной неадекватности, тревожности.

Другим методом повышения внутренней тревожности является закладка жестких сверхсознательных установок, блокирующих свободное проявление каких-либо функций человека. Примером подобной установки может быть запрет на свободу сексуальных проявлений в викторианскую эпоху. Подобный запрет использовался многими религиозными системами.

Аналогичную природу имеет запрет на свободное самовыражение в тоталитарных обществах. Биологическая невозможность следовать подобным установкам приводит к тревожности и неустранимому чувству вины, которые компенсируются социально одобряемыми защитными механизмами, например, в викторианской Англии это был повышенный патриотизм.

Можно выделить целые комплексы социально одобряемого поведения. Наиболее подробно их исследовал Э. Берн и назвал психологическими играми [12]. Он отмечал, что психологические игры — основа большинства обществ и субкультур. Так, например, в основе американского образа жизни лежит игра «Должник», сущность которой состоит в том, что человек постоянно вынуж-

86

ден жить в кредит, ставя таким образом под угрозу свою защищенность, что создает тревогу и чувство незащищенности. Общество старательно поощряет своих членов быть должниками, заставляя их усердно работать, делая невозможной ситуацию, при которой человек, заработав некоторую сумму денег, оставшуюся часть жизни проведет в праздности.

Легкость манипулирования сознанием невротичного человека — не единственное социальное следствие невротизма. Более важным является факт психологической зависимости невротичного человека от окружающих, его неспособность быть самостоятельным, инфантильное притяжение к окружающим, что и является одним из условий, обеспечивающих существование человеческого общества. Таким образом, можно говорить о социальном гомеостазе между социальной структурой и социотипом.

Приведенные выше рассуждения относительно формирования социотипа в современных обществах являются лишь примерами возможности доступа общества к бессознательной сфере человека. Рассмотренные типы общественных организаций были слишком молоды в историческом смысле слова для того, чтобы создать подлинно устойчивую, самоподдерживающуюся в течение длительного времени систему формирования социотипа. В большинстве же традиционных обществ формированием соответствующих невротических напряжений занимается именно религия как наиболее развитая форма общественной психопрактики.

3.2. Религиозные психопрактики и их роль в формировании социотипа

Значительное влияние религии на формирование общественных отношений посредством формирования системы значимых ценностей отмечал еще М. Вебер [24]. Его идеи считаются общепризнанными и мы не будем останавливаться на этом аспекте взаимодействия религии и общества. Однако помимо прямого воздействия существуют и более тонкие механизмы влияния религии на общественную и культурную жизнь общества. **Они реализуются через непосредственное воздействие религиозных ритуалов на психику человека и прежде всего на его бессознательную сферу.** Действительно, одной из наиболее значительных

87

функций любой религии, начиная от первобытных и заканчивая новейшими неорелигиозными системами, является ритуальное «сопровождение» человека на различных этапах его жизни, которое включает совершение ритуалов перехода, инициаций, посвящений и т. д. Эти ритуалы воздействуют на психику человека при помощи служителей культа, которые их совершают. Подобное воздействие может не только переструктурировать внутриспсихические напряжения, но и вызвать дополнительное невротическое напряжение.

Помимо формирования социотипа религиозные системы были призваны и поддерживать его, т. е. поддерживать психику человека в привычном состоянии, своевременно освобождать его от излишних невротических напряжений. Данная задача роднит религию и психотерапию, поскольку, несмотря на значительные расхождения в психотерапевтических представлениях о психике человека и методах воздействия на нее, цель всех видов психотерапии — повысить уровень психологической адаптируемости человека к текущим социальным условиям [151; 194; 267].

Таким образом, **основная социальная задача любой религии — формирование социально одобряемого набора невротических напряжений в процессе становления личности и поддержания такого набора в зрелом возрасте.** Данная задача решалась методом сакрализации процесса воспитания [80; 289], с использованием специальных психотехник,

формирующих психику человека, согласно требуемому социотипу, а также терапевтического устранения особенностей психики, порожденных неизбежными воспитательными психотравмами.

В качестве дополнительного обоснования данного положения приведем следующее наблюдение. **В истории человечества неизвестно ни одной развитой религиозной системы, не сопровождавшей бы жизненный цикл человека тем или иным набором ритуалов.** Некоторые религиозные системы протестантского (в широком смысле этого слова) толка пытались отказаться от таких ритуалов, но со временем возвращались к их необходимости или уходили с арены религиозной жизни. Особенно ярко данное явление видно на примере современных неорелигиозных организаций. Характерная особенность нашего времени — особая уплотненность всех процессов — позволяет проследить ход развития религиозной общины буквально за несколько лет.

88

Замечено, что у **основной части общин изначально не имевших системы ритуалов, направленных на сопровождение жизненного цикла человека, такая система возникает через 3-5 лет.**

Несмотря на внешнее разнообразие религиозных ритуалов, можно отметить их общность с точки зрения используемых психотехник.

3.2.1. Ритуалы, основанные на техниках психосоматического воздействия

К этой группе относятся многие ритуалы первобытных религий, включающие элементы болевого или шокового воздействия на тело ребенка. Действительно, как упоминалось выше, согласно концепциям психосоматики, не только тело человека зависит от его психического состояния, но и наоборот: воздействуя соответствующим образом на соматические проективные зоны, можно влиять на психологическое состояние человека. Таким образом, **формируя телесную конституцию человека, можно оказывать формирующее воздействие на его психику.** Соматические травмы, полученные ребенком, могут стать психотравмами, вокруг которых формируются его психологические особенности.

Опираясь на приведенную модель, можно объяснить такие ритуалы, как ритуалы обрезания, нанесение ритуальных шрамов во время тотемической инициации, ритуальное рассечение ушей, выбивание зубов, пеленание ног и т. д. Особая группа религиозно-терапевтических ритуалов была направлена на **устранение негативного натального опыта.** Подобные ритуалы основывались на регрессивном возвращении человека (с помощью дыхательных практик, наркотических веществ или символической рестимуляции подобной ситуации) к процедуре родов и гармоничном прохождении ее. Примером такого ритуала может служить «поглощение» подростка чудовищем и его последующее «выплювание» в ходе тотемической инициации. Данные ритуалы аналогичны таким техникам, как «символическое вынашивание», процедура «повторных родов», ребефинг, холотропное дыхание и др., которые используются в современной психотерапии [118]. Любопытно, что авторы подобных терапевтических техник и не скрывали, что заимствовали их из посвячительных ритуалов первобытных народов.

89

3.2.2. Катарсические ритуалы

Это ритуалы, основанные на техниках, вызывающих *катарсис* — искусственное отреагирование невротических напряжений. Термин катарсис происходит из греческого театрального искусства, где он означал очищение души зрителя под действием спектакля [7; 10]. Катарсические техники снимают текущее напряжение, не устраняя глубинных причин, вызывавших его. Подобно другим терапевтическим техникам этого типа катарсические ритуалы основаны на временном снятии запретов на те или иные формы поведения, табуированные в обычной жизни (агрессивные, деструктивные, сексуальные, эмоциональные и т. д.). К подобным ритуалам относятся все формы карнавалов, ритуальные оргии, бурные эмоциональные проявления вследствие религиозного экстаза [10].

Отреагирование невротических напряжений возможно также с помощью символического наказания или самонаказания, используемых и в карнавальной традиции [10]. На этом принципе

основаны ритуалы сект флагеллантов и аналогичных им, практикующих религиозные само- и взаимоистязания и т. д. Для введения себя в состояние, в котором возможно активное отреагирование, используются такие методы индуцирования ИСС, как экстатические танцы, вибрации, трансовое пение, использование наркотических и опьяняющих веществ.

Говоря о катарсических методах, следует упомянуть ритуалы, основанные на вербальном отреагировании тревожащих ситуаций, например исповедь.

3.2.3. Ритуалы, связанные с использованием психоактивных веществ

Как отмечалось выше, использование наркотиков для достижения состояния религиозного экстаза всегда было значимым элементом религиозной практики. В большинстве случаев подобные вещества использовались для достижения ИСС, прежде всего видений религиозного характера, которые могли быть дополнительным источником мистического вдохновения, в том числе при структурализации личности.

Однако, роль психоактивных препаратов не ограничивалась сферой сакрального. Так, использование алкоголя, приобщение

90

к нему молодого человека, как ритуал его посвящения во взрослую жизнь, характерное для нашей культуры, явно культурно детерминировано. Человек, не употребляющий алкоголь, находится под подозрением практически во всех слоях общества. В поведенческом аспекте употребление алкоголя, пусть даже в символическом количестве, является переходным ритуалом, позволяющим «расслабиться» — перейти к иной ролевой модели отношений в микросоциальной среде, снять с себя ответственность за возможную неадекватность своего поведения, что роднит соответствующие ритуалы с карнавальной культурой, описанной Бахтиным. В этом смысле можно говорить об алкоголе, как необходимом элементе поддержания соответствующего нашей культуре социотипа.

3.2.4. Ритуалы травмирования мозга

Формирование тела — одна из значимых составляющих культуры. Однако, когда речь идет о голове, подобные явления приобретают совсем иной смысл. Данные ритуалы можно рассматривать как направленные на прямое формирование психики человека посредством формирования структуры его головного мозга. Так, согласно исследованиям П. Брока, в эпоху неолита живым людям — предположительно детям — производили трепанацию черепа путем процарапывания костной ткани. Целью этой операции было, по всей видимости, специфическое развитие мозга. Черепа первобытных людей с круглыми или квадратными отверстиями находили в Америке, на Ближнем Востоке и в других частях света.

В настоящее время во время церемонии инициации в Африке после процедуры обрезания производится следующая операция: по всей поверхности черепа человека наносятся небольшие ранки до появления капель крови. Это, скорее всего, и есть видоизменившийся древний ритуал проделывания в черепной кости отверстий. Существовали также обычаи изменять форму черепа, моделируя таким образом мозг. Так, в литературе упоминается, что у некоторых народов Америки принято с помощью дощечки открывать черепные швы у новорожденных, чтобы направить мозговое вещество вверх. В зависимости от кастовой принадлежности затылок делали плоским или удлиняли. Голову наследника

91

престола Великого Инки деформировали для того, чтобы его лицо приобрело более «правильные», симметричные черты. У араваков головы были сплюснены. Это наблюдение испанских конкистадоров подтвердили исследования черепов, эксгумированных недавно на острове Гваделупа. На северо-западе Америки обитали индейские племена, называемые «плоскоголовые», представители которых искусственно сплющивали себе черепа для того, что лицо становилось широким, а лоб низким. В Перу в гробницах параков были найдены черепа конусообразной формы. Аналогичные ритуалы существуют в наши дни в Африке. Так, в некоторых негроидных племенах Нигера на лоб младенцев надевают тугую повязку, в результате чего впоследствии лоб

становится очень выпуклым. Многие народы связывают форму черепа с интеллектуальным и социальным превосходством. Например, у китайского «мудреца» голова должна иметь вид огромного конуса. Существует информация о ритуалах просверливания черепа в тибетской традиции с целью «открытия третьего глаза», а также об эффекте расхождения костей родничка после ритуала «Пхова», который является, вероятно, отголоском более древних ритуальных техник.

Более доскональное изучение данных ритуалов, к сожалению, выходит за рамки данного исследования в сферу физиологии высшей нервной деятельности, однако указать на данную проблему было необходимо для полноты исследования.

3.3. Социокультурная идентификация в мире культурного многообразия

3.3.1. Культурологические особенности современного общества

В большинстве антропологических работ, построенных на примерах традиционных обществ, культура воспринимается как единое целостное образование, требующее одного единственного, приемлемого типа личности. Указанное положение в корне не соответствует текущему состоянию общества, все в большей степени становящемуся обществом культурного многообразия и плюрализма [152]. Многообразие и многофрагментарность современного мира не могли не привести к формированию соот-

92

ветствующей психологической культуры, позволяющей человеку почувствовать себя адекватным обществу. Однако, тенденции развития личности в современном мире противоречивы. С одной стороны, человек пытается уйти от «многообразия реальностей» в одну единственную реальность, отгородившись от остальных защитной стеной идентификационных ритуалов — такая тенденция является источником формирования все большего числа нео-, квази- религиозного, общественного и политического характера. С другой, и это путь немногих, принять многообразие реальностей и подготовить психику к существованию в многовариантном мире. Впрочем, на этом пути также есть опасность, заключенная в том, что, не отождествляясь ни с одной идеологией или группой, иронизируя над чужими воззрениями, человек постепенно остается один-на-один с чужим для него миром.

Соответствующие пути развития нашли отражения в психопрактиках, в том числе спонтанного характера, в обилии, возникающих в современном мире.

3.3.2. Психопрактики личностного роста

Рассмотрим системы психопрактик, которые соответствуют первому из возможных путей развития личности в современном обществе — принятию многообразия современного мира без ущерба для эмоциональной сферы. Подобные психопрактики основываются на концепции личностного роста, вошедшей в систему современных представлений благодаря гуманистической психологии.

В современной психологической культуре существует несколько определений понятия «личностный рост». Во-первых, это «культивирование телесной и эмоциональной восприимчивости, навыков диалогового межличностного, а также межкультурного и межрелигиозного общения, развитие творческих способностей и накопление опыта личностной самореализации во всех значимых секторах приватной и публичной жизни» [38]. Такой подход характерен для различных инструментальных психологических систем. Во-вторых, это *индивидуализация*, которая согласно К. Г. Юнгу представляет собой «...выделение личности из коллективных основ собственной психики», духовное рождение человека, возникновение психически самостоятельного, само-

93

развивающегося существа. Обретение самости происходит через циклы частичных слияний конкретных психических содержаний. Такой подход ближе аналитически ориентированным психотехнологиям, экзистенциальной психотерапии, гуманистической психотерапии. Оба эти

процесса способствуют формированию особого социального типа, способного не только существовать в современном обществе, но и оказывать на него какое-либо влияние, что лишний раз демонстрирует гармоничную вплетенность любых психопрактик в существующую культурную традицию. В действительности психопрактики личностного роста зачастую подменяются инструментальными тренингами, направленными на наработку некоторого набора коммуникативных навыков иногда очень узкой направленности, что, разумеется, диаметрально противоположно их исходной идеологии.

3.3.3. Маргинальные психопрактики

Особым классом психопрактик, которые решают характерные для современного общества задачи и являются интересными с культурологической точки зрения, являются психопрактики, которые существуют в рамках различных субкультур, в том числе маргинальных. В действительности, применение термина «маргинальность» требует пояснения, он был сформулирован в период «культурного однообразия», когда можно было четко выделить субкультуры «правильные», «традиционные» и иные, находящиеся на периферии соответствующего общества. Современное состояние общества таково, что дихотомия «традиционный» — «маргинальный» приобрела условный характер, поэтому под маргинальной субкультурой мы будем понимать субкультуру, связанную с небольшим количеством людей. Психопрактики, существующие в рамках таких субкультур, мы будем называть «маргинальными психопрактиками».

Основной особенностью маргинальных психопрактик является то, что с их помощью формируется специфический социотип, подходящий для комфортного существования человека в рамках именно этой субкультуры.

Проблема маргинальных психопрактик практически не поднималась в современной научной литературе, в силу запретности темы, однако она заслуживает внимательного изучения. При-

мерами современных субкультур, содержащих психопрактики являются психоделическая субкультура, субкультуры хиппи и панков, криминальная субкультура потребителей конопли (растаманство), большинство неорелигиозных общин и политические группы радикального толка (например, скины) некоторые другие. Отметим, что природа и функция психопрактик в рамках подобных субкультур такова же, как и в макрокультуре, а именно: **их существование необходимо для самовоспроизводства соответствующей субкультуры.**

Принято считать, что психологический опыт, приобретаемый в рамках маргинальных психопрактик, является хаотическим и не имеет системной направленности. Однако, это не так. Для примера рассмотрим субкультуру потребителей конопли (самоназвание «растаманство»). Целостность данной субкультуры иллюстрируется существованием не только идеологии, но и религиозной системы верований, таких как культовые прославления бога Джа, появление специфической мифологии, связанной с растением конопли, ритуальной одежды, такой как растаманские четырехцветные береты, расты (вплетенные в волосы украшения из ниток), культовой музыки и даже своеобразной системы заповедей. Для данной субкультуры характерна наработка определенного набора психологических качеств, среди которых базовым является «расслабленность» — способность жить сегодняшним днем и радоваться тому, что имеешь. «Джа покровительствует расслабленным» — утверждает растаманская поговорка.

На основании фактического материала, приведенного Т. Б. Щепанской [282] и личных наблюдений автора, можно выделить несколько направлений маргинальных психопрактик, ритуализированных в соответствующих субкультурах.

Психопрактики «инициации». Практически все маргинальные субкультуры ритуализируют процесс приобщения к себе. Хорошо известны соответствующие ритуалы в тюремной, армейской субкультурах, инициации, принятые в молодежных группировках, не говоря уже о соответствующих религиозных ритуалах. Однако даже в растаманской субкультуре существуют определенные ритуалы первого приобщения, которые не будучи зафиксированными воспроизводятся с завидной точностью. Смысл этих ритуалов становится понятным, если вспомнить, что согласно

современным исследованиям, сам факт достижения измененных состояний при первом употреблении легких наркотиков типа конопли, а также направленность этих состояний полностью зависит от предустановок, полученных человеком, а также общего эмоционального фона, сопутствующего акту употребления. Именно поэтому в соответствующей субкультуре такие процедуры в значительной степени ритуализированы.

Таким образом **психологический смысл психопрактик инициации состоит в придании факту пребывания в рамках соответствующей субкультуры дополнительной эмоциональной ценности, а также сформировать эмоциональную предустановку, базовый эмоциональный фон, на основе которого будет строиться новый социотип.** Иногда, в качестве дополнительного смысла процедура инициации, позволяет глубже осознать принципы соответствующей субкультуры, принудительно концентрируя неофита на них. Так человек, желающий стать последователем Викки (одно из направлений современного ведьмовства), в течение 81 дня переписывает от руки ритуальную книгу своего учителя. Аналогичные техники приняты и в некоторых политических системах.

Действие процедуры инициации закрепляется психопрактиками самоидентификации.

Психопрактики самоидентификации направлены, как следует из названия, на идентификацию с одной субкультурой и сепарацию от признаков других. Следует отметить, что самоидентификация является не одноразовым актом, а постоянным процессом культивирования значимых признаков, продолжающимся на протяжении всего периода пребывания в соответствующей субкультуре. Примерами поверхностной самоидентификации является ношение символики, специфической одежды, сленг. Более глубинная идентификация предполагает некоторые изменения в физическом теле, такие как татуировка, пирсинг (прокалывание частей тела), скарификация (нанесение шрамов ножом или раскаленными предметами, причем порезы (ожоги) наносятся по определенному рисунку). Причем акт нанесения соответствующих признаков может носить характер инициации. Т. Б. Щепанская [282] указывает, что в ряде субкультур признаком соответствия являются синяки, ссадины, другие травмы, полученные в драках. Вообще, принадлежность к тому или иному сообществу,

особенно молодежному, часто переживается их членами как изменение телесной формы, модификация собственного тела в соответствии с нормами соответствующего сообщества.

К психотехникам самоидентификации может относиться участие в групповых мероприятиях, требующих определенного психологического навыка, труднодостижимого для человека, не являющегося представителем данной группы, например специфических попойках, оргиях, нудистских вечеринках, драках и т. д. [282].

Важный элемент самоидентификации — **регулярная сепарация** от признаков иных (прежде всего оппозиционных) субкультур. Способом психологической сепарации часто является характерное для многих субкультур культивирование агрессивного отношения по отношению к чужакам, всем или определенного типа. Причем эта агрессия может носить как символический или вербальный характер, так и выражаться в практике регулярных актов физического насилия по отношению к «чужакам». Символическая агрессия выражается в активном пренебрежении к символам чуждой субкультуры, например ношении вызывающей для большинства окружающих одежды, именно там, где эта одежда шокирует, использовании агрессивных символов в символике организации, агрессивном граффити, оскорбительных сленговых обозначений для представителей иных субкультур и т. д.

Практика идентификации с архетипами, лежащими в основе субкультуры. Любая субкультура может существовать продолжительное время и быть эффективной с точки зрения общественной активности, если принадлежность к ней ассоциируется с каким-либо архетипическим образом. Такой образ является источником психической энергии для участников сообщества, позволяющей противостоять эмоциональному давлению окружающей культурной среды. Однако идентификация себя с архетипом требует от человека дополнительных психологических усилий и является по сути вариантом психопрактики. Наиболее распространенными архетипами, используемыми маргинальными субкультурами, являются

Странник, Воин, Отверженный, Безумец, Одиночка и некоторые другие. Для идентификации с ними может использоваться метод «внешне подобной деятельности». Так, для того, чтобы ощутить себя Странником, представители движения хиппи путешествуют автостопом, причем не только по необходимости, но и просто так без конкретной цели. Представители некоторых оккультных

течений используют (часто осознанно) практику внешнего безумия, действуя вразрез ожиданиям окружающих и т. д.

Практики достижения измененных состояний сознания. В предыдущих главах показано, что наличие опыта измененных состояний сознания (ИСС) является источником религиозного чувства не только для испытавшего их человека, но и для его окружения или последователей, создавая необходимую харизму. В религиозных системах, как классических, так и современных, подобный опыт существует в форме мистического опыта, однако это не единственный вариант. Как известно достижение ИСС возможно при употреблении психоактивных веществ, а также массовых мероприятиях типа концертов и танцев. Возможно, именно культурологическая необходимость формирования нужных состояний приводит к тому, что в подавляющем большинстве современных субкультур используются те или иные психоактивные вещества, причем практика их применения институализируется. Подтверждением данной позиции является также тот факт, что, применяя одни вещества, представители многих субкультур активно отрицают другие. Например, уже упомянутые растаманы осуждают пьянство, а последователи национал-большевизма предпочитают дешевую (паленую) водку более дорогим напиткам, которые ассоциируются у них с «буржуазностью» [282].

Отметим, что во всех перечисленных случаях психопрактики присутствуют в виде элементов культуры, необходимых для самоподдержания и не всегда воспринимаются участниками в качестве именно психопрактик. Однако, некоторые из современных субкультур строят свое мировоззрение и традицию непосредственно вокруг той или иной психопрактики. К таким можно отнести специфические культы, типа Дианетики или Лайфспринга, значительное количество Ньюэйджевских организаций, а также большинство психотерапевтических школ, как признанных так и откровенно маргинальных.

3.3.4. Психопрактики, направленные на формирование социотипа в тоталитарных обществах

Как уже показано выше, не только религиозные, но и социальные ритуалы могут влиять на процесс формирования социотипа человека посредством воздействия на его бессознательную сферу.

Так, тоталитарные общественные системы используют целый ряд псевдорелигиозных ритуалов, одной из главных целей которых является формирование подходящего социотипа. При этом легко заметить, что принципы ритуального метода формирования социотипа заимствованы из религий. К подобным ритуалам можно отнести, например, следующие.

1. Ритуальное сопровождение жизни человека, которое заключается в использовании системы ритуалов инициации и социальной трансформации — прием в октябрята, пионеры, комсомольцы, армейская присяга и т. д.

2. Ритуалы мистериального типа, выражающие идею сопричастности к общему делу, единства и общности: демонстрации, массовые шествия, парады, митинги. Важной целью подобных ритуалов было формирование и эмоциональное насыщение религиозных образов, к которым в тоталитарных системах относились образы самого государства, его политического строя, родины (Родина-Мать), идейных вдохновителей (Маркс), вождей (Ленин) и их резиденций (Кремль).

Нетрудно понять, что основной особенностью тоталитарного общества в указанном контексте, является попытка сформировать «моно-социотип», подобно тому, как это было в культурах традиционного типа.

Выводы к главе

1. Религия является институализированной формой структурирования индивидуального и коллективного бессознательного. Это выражается в том, что религия посредством ритуалов, сопровождающих жизненный цикл человека, формирует и поддерживает систему бессознательных невротических напряжений, принятую в соответствующем обществе, которая и составляет социотип.
2. В нерелигиозных обществах, например тоталитарных, ритуальное сопровождение жизненного цикла человека может производиться посредством социальных ритуалов, по психологическим характеристикам, подобным религиозным.
3. Культурное многообразие современного мира привело к возникновению потребности в одновременном существо-

99

вании более широкого спектра психологических практик совершенно разной направленности.

4. Значительное количество современных субкультур содержат в скрытой форме психопрактики, направленные на формирование специфического социотипа, подходящего для комфортного существования человека в рамках именно этой субкультуры.

100

ГЛАВА IV

АРХАИЧЕСКИЕ ПСИХОПРАКТИКИ И ИХ АНАЛОГИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

4.1. Массовое сознание и его архаическая составляющая

Изучение любого культурного феномена, в особенности связанного с религией обычно принято начинать с его проявлений в первобытной культуре. Такая традиция вполне логична, поскольку независимо от методологии исследования, использования эволюционистского [228] или структуралистического [106] подходов изучение соответствующих культурных феноменов в первобытном обществе дает возможность более ярко выкристаллизовать суть изучаемого явления.

Важной особенностью первобытной культуры и религии является и то, что, при ее изучении современный исследователь имеет два источника информации: археологические находки и культура современных племен, находящихся на ранних стадиях развития. Разумеется, нужно учитывать, что проблема возможности соотнесения двух этих видов культуры не решена. Мнения по этому вопросу разделились на два диаметрально противоположных: последователи теорий эволюционизма отвечают на этот вопрос утвердительно, тогда как структуралисты придерживаются противоположной точки зрения. Однако в рамках психологического анализа феномена первобытной религии логично принять общую природу различных форм архаичной религиозности. Более того, архаические формы поведения не являются элементом только первобытного общества. Значительное количество исследователей, так или иначе, указывали на то, что при определенных обстоятельствах современный человек может вести себя как первобытный. Эта теория, впервые сформулированная Г. Ле-Боном, постепенно нашла своих приверженцев и соответствующие доказательства в рамках психологии, антропологии и социологии [104].

В XX веке были предприняты попытки исследовать архаические пласты человеческого сознания, систематизированы и обобщены древние мифологические тексты (Дж. Фрезер, М. Элиаде,

101

М. Малерб, К. Леви-Стросс, Л. Леви-Брюль, Дж. Кэмпбелл, К. Хьюбнер и др.). В рамках аналитической психологии К. Г. Юнгом и его последователями выведена зависимость поведения людей от мифологических образов подсознания. Проводились исследования политических процессов, связанных с секуляризацией и массивификацией социальных явлений, имеющих связь с архаическими формами (Г. Лебон, Х. Ортега-и-Гассет и др.), воздействием на сознание средств массовой информации (Г. Тард), с выделением основополагающих стилей мышления (К. Мангейм), с прояснением роли номинации, стилей жизни и символического капитала в формировании политических групп (П. Бурдьё), с реализацией медиа-коммуникативной функции власти (Н. Луманн), с новыми проявлениями иррациональных мотивов в массовом поведении (С. Московичи). Формулируя кратко результаты исследований перечисленных авторов можно заметить, что архаические элементы могут проявиться в следующем ряде явлений, наиболее значимыми из которых являются следующие.

1. **Формирование регрессивных субкультур**, т. е. субкультур, живущих в формах социальных отношений, которые были присущи человечеству на этапах развития, предшествовавших современному. В качестве примера можно привести криминальную субкультуру, которая соотносится с первобытно-магическим уровнем [41; 161; 171]. Вот что пишет Л. Самойлов в статье «Путешествие в перевернутый мир»: «В зоне ряд экзотических явлений характеризует первобытное общество. Обряды инициаций — у уголовников это «прописка», табу — по лагерным нормам «запаяло», наколки — символы принадлежности к определенному племени ... Несколько бранных слов выражают сотни понятий и надобностей ... Крайняя суеверность — элементы первобытной религии» [171]. К подобным субкультурам можно отнести также молодежные группировки и многие другие [281].

2. **Возможность отреагирования отдельного человека на определенные символы в соответствии с архаичными сценариями поведения.** Исследования, которые мы провели в этом направлении с использованием методов психосемантики [33], показали, что у большинства

испытуемых обнаруживаются остатки архаичных пластов психики, таких как подсознательное отождествление себя и эмоционально значимых людей с животным-тотемом, вовлеченность в стандартные мифологические сетки, использо-

102

вание архаических образов при описании мира. Предпосылками для возникновения указанного эффекта групповой регрессии могут являться как индивидуальные особенности личности, так и вовлечение новых членов в уже сформированную регрессивную субкультуру, а также непосредственная рестимуляция архаичных пластов психики образами и символами, связанными с данными культурными уровнями.

3. **Массовые психозы**, приводящие к беспорядкам, войнам, революциям (это впервые отметил В. Бехтерев) [13].

4. **Терапевтическая регрессия** — специфическое состояние, в которое погружается пациент во время сеансов психотерапии, характеризуемое более простым, менее «цивилизованным» способом восприятия действительности [238, с. 53].

5. **Детская субкультура**. Подробные исследования данного явления проведены, например, Т. Б. Щепанской [281].

Объяснение природы данных феноменов лежит в признании принципа подобия филогенеза и онтогенеза, индивидуального и коллективного бессознательного [296]. Принимается, что в процессе эволюции человечество проходит несколько этапов развития массового сознания, каждый из которых характеризуется определенным отношением человека к миру и социуму, формами поведения, мифологической системой и т. д. Пройденные этапы не исчезают бесследно, а остаются в коллективном бессознательном [46-48]. В ходе воспитания и обучения информация о пройденных этапах передается каждому ребенку с помощью сказок, мифов, а также произведений, построенных на классических мифологемах, корни которых уходят к более глубоким пластам культуры [153; 163; 164]. Это способствует развитию сознания ребенка до уровня, достигнутого человечеством. Таким образом, мифы составляют основной материал, из которого строится массовое сознание. В этом смысле такие проявления, как уже упомянутые регрессивные культуры, а также детская субкультура — явления одного порядка. Иерархия мифов одинакова как в массовом сознании, так и в бессознательном отдельного человека. Именно сохранение информации о пройденных этапах (пластах) приводит к тому, что при определенных условиях возможна регрессия отдельного человека, малой группы или массы до уровня одного из этих этапов с характерными изменениями мышления, поведения, видения мира.

103

Выделим следующие пласты коллективного бессознательного, каждый из которых проявляется как в детской субкультуре, так и в других сферах жизни современного общества: *тотемический, фетишистский, анимистический, первобытно-магический и мифологический*.

Логично предположить, что существует также особый пласт коллективного бессознательного, который соотносится с основными направлениями познания человечеством (прежде всего наукой) окружающего мира на текущем этапе. Формы поведения и восприятие, определяемые этим пластом, во все времена было принято называть «рациональными», а определяемые более глубокими — «иррациональными», причем иррациональность последних считалась тем более значительной, чем более архаичные пласты бессознательного были актуализированы.

Таким образом, важнейшей особенностью массового сознания является **одновременное существование в нем всех возможных культурных этапов**, часть из которых осознается, а часть — нет, что естественно приводит к необходимости ритуального «обслуживания» каждого из пластов.

4.2. Явление неосознаваемой религиозности и светские ритуалы

Рестимуляция глубинных пластов может проявляться в виде неосознаваемой религиозности, под которой будем понимать выполнение человеком каких-либо архаических религиозных ритуалов без осознания религиозной сути и смысла совершаемых им действий, строительство

своего мировоззрения на системе религиозных мифов без осознания мифологической природы своих представлений. В современной культуре существует множество неосознаваемых религиозных форм поведения, некоторые из которых будут рассмотрены ниже.

Следует отметить, что с точки зрения влияния ритуалов на психологическое состояние человека, **абсолютно не важно, рассматривает ли выполняющий такой ритуал в качестве религиозного или нет. В любом случае соответствующий ритуал оказывает структурирующее воздействие на бессознательную сферу человека.** Ритуалы по сути подобные религиозным, но совершаемые вне религиозного контекста мы будем называть «светскими».

104

Светские ритуалы могут быть как институализированы в рамках социума, например, принятие присяги или инаугурация президента, быть присущими только определенной субкультуре, как ритуал единения, совершаемый игроками одной спортивной команды перед матчем, или относиться к маргинальной части общества, как «прописка» в тюрьме. Кроме того, соответствующие ритуалы могут вообще не осознаваться в качестве ритуалов, хотя и обладать признаками таковых, например корпоративная вечеринка или выпивка «за знакомство».

Существование значительного пласта неосознаваемых религиозных элементов, прежде всего архаических, в культуре играет важную роль, поскольку **ритуалы, соответствующие каждому из пластов коллективного и индивидуального бессознательного, способствуют структурированию именно этого пласта,** чего нельзя добиться с помощью иных ритуалов. Поэтому столь актуально изучение таких форм религиозности и их психологической сущности. Рассмотрение данного феномена возможно путем сопоставления некоторых элементов современной культуры с соответствующими архаическими элементами, прежде всего архаическими религиозными ритуалами, что и предусмотрено в последующих параграфах.

4.3. Психопрактики тотемизма

Наиболее архаичной из известных на сегодняшний день религиозных систем является тотемизм [107; 218; 228]. В чистом виде его можно наблюдать у отсталых племен Австралии. Остатки тотемизма прослеживаются в той или иной форме во всех известных религиозных и квазирелигиозных системах.

Тотемизм представляет собой отождествление себя или группы людей с каким-либо животным, реже с растением или предметом, именуемым тотемом. Выделяют следующие характерные черты тотемических культов.

1. Запрет (табу) на убийство или употребление в пищу животного-тотема, за исключением особых ритуальных случаев — праздников совместного поедания тотема.
2. Ритуальное подражание тотему.
3. Использование частей животного-тотема (когтей, зубов,

105

шкур), умерщвленного во время ритуала в культовых целях, и появление тотемических фетишей.

4. Существование тотемического мифа творения, описывающего возникновение данной тотемической общности.
5. Экзогамность тотемической группы, т. е. запрет на половые контакты внутри группы.
6. Наличие ритуала тотемической инициации и связанного с ней мифа.

Легко заметить, что все описанные действия, являющиеся признаками тотемизма, носят характер простейших психопрактик, в комплексе способствующих выстраиванию некоторых психических конструкций. Действительно, любой запрет способствует накоплению внутриспсихического напряжения, аккумуляции психической энергии, которая может быть использована для дальнейшего формирования религиозных образов. Более подробно использование ограничительных практик рассматривается в следующей главе. Подражание животному тотему приводит к более глубокой самоидентификации с ним и своей тотемической общностью, которую необходимо производить регулярно, не допуская «кризисов идентичности», которые могут возникнуть как при длительном отсутствии контактов с представителями своей

общности (например на охоте), так и при установлении эмоциональных контактов с представителями иных общностей. Отметим, что именно желание сохранить идентичность привело в более поздних культурах к требованиям совершения ритуалов очищения, а то и повторных родов после длительного общения с представителями иных культур [64; 70].

С психологической точки зрения, тотемизм — это первый шаг к осознанию человеком себя, своего вида, своей сущности и роли в окружающем мире. Фактически тотем был первым самоназванием человека как вида. Показательно также то, что развитие тотемизма шло от группового, когда тотем был общим для более или менее значительной группы, к индивидуальному, что наглядно демонстрировало индивидуализацию сознания, происходившую на этом этапе. Индивидуальный тотемизм — *нагуализм* — характерен для обществ с достаточно высокой культурой.

Тотемизм можно также считать первым шагом к социальной структурированности человеческого сообщества, которая как раз

106

и обеспечивалась существованием тотемических родов, объединявшихся в более крупные тотемические единицы — фратрии. Более того, согласно структуралистической теории тотемизма, развитой видным ученым XX в. К. Леви-Строссом, социальное структурирование является одним из важнейших аспектов существования тотемизма [107].

4.3.1. Тотемическая инициация как психопрактика

Одним из наиболее значимых тотемических ритуалов, явно носящих функцию психопрактики, является тотемическая инициация [107; 228]. Данный ритуал — наиболее древний и архаичный из известных ритуалов подобного рода. Можно с уверенностью утверждать, что именно тотемическая инициация была прообразом всех существующих на сегодняшний день ритуалов инициации как в религиозной, так и светской сферах.

Процедура тотемической инициации обычно состоит из нескольких этапов.

1 этап — создание повышенного внутриспсихического напряжения и изъятие иницируемого из привычного контекста. Указанные цели достигались наложением множества ритуальных ограничений — пищевых, сексуальных и др. Посвящаемым запрещалось свободное общение — они объяснялись условными знаками и т. д. В некоторых традициях посвящаемых помещали в строгую изоляцию. Иногда накладываемые ограничения носили явно иррациональный и даже абсурдный характер, например необходимость есть без использования рук, прятаться от женских глаз и т. п. Однако именно в абсурдности ограничений, их иррациональности и создаваемом ими напряжении и кроется их смысл. Цель подобных психопрактик, а это именно психопрактики, поскольку соответствующие действия выполняются совершенно добровольно, испытываемые сами контролируют свои действия, состоит в том, чтобы разрушить в сознании посвящаемого привычные ему ролевые стереотипы, и тем самым высвободить необходимую внутреннюю энергию для психической трансформации. Разрушение привычных ролей имеет и дополнительную функцию — «экзистенцирование» человека, кристаллизация его внутреннего «Я», отличного от привычно играемых ролей. Как отмечал Хайдеггер [240], именно ролевой

107

конфликт является основой для ощущения своего бытия. Практику деприваций, т. е. безусловных ограничений, абсурдных действий, а также преднамеренного «выбивания» человека из уже привычного набора социальных ролей, взяли на вооружение практически все известные религиозные системы. Достаточно вспомнить ритуалы послушания в христианстве или техники абсурда, использованные доном Хуаном в книгах Кастанеды [84]. Используются подобные техники и в нерелигиозных системах, требующих частичного контроля сознания. В качестве примера приведем «школу молодого бойца», которую проходит вновь пришедший в армию человек.

2 этап — создание мифологической реальности. Иницируемых посвящали в мифы и предания племени, среди которых важную роль играл миф о чудовище, убивающем мальчиков во

время инициации, а затем оживляющем их в качестве взрослых членов племени. Таким образом, в сознании иницируемых формировалась новая мифологическая реальность, которой предстояло просуществовать лишь до окончания процедуры инициации. Прохождение соответствующих событий, связанных с инициацией, имело смысл только при их «правильной» интерпретации. Только в этом случае достаточно безобидные действия приобретали необходимый пафос, а формируемые таким образом психические структуры становились религиозными образами, т. е. наполнялись необходимым «количеством» сакральности. Мирча Элиаде отмечал, что выполняющий ритуал человек живет не в обычном пространстве, а в особом ритуальном [285, 287]. Пребывание в таком ритуальном пространстве характеризуется как раз большей мягкостью психических структур, более высоким эмоциональным накалом и экзистенцированностью человека. Именно последнее условие является необходимым для совершения выбора, являющегося необходимым элементом инициации.

3 этап — выбор. По завершении предварительной подготовки кандидатам предлагалось сделать сознательный выбор и пойти на инициацию, т. е. на съедение чудовищу. Этот момент является ключевым. Если юноша отказывался, он мог продолжать жить в племени, но не обладал правами взрослого члена племени. Сознательный выбор смерти (пусть даже и символической, но от этого не менее реальной в ритуальном пространстве), а не жизни — это

108

тот выбор, который и отличает человека от животного. Животное (некоторые виды) может пожертвовать собой под влиянием инстинкта сохранения вида, однако только человек может сделать это без биологической необходимости. Делая такой выбор, испытуемый подтверждает свою человечность. Можно заметить и другую психологическую функцию. Способность отказываться от привычных ролей, «умирать каждый день» является основой способности человека к развитию. Слишком жесткие ролевые структуры препятствуют развитию человека, уменьшают его адаптивность как особи, а следовательно и как вида.

4 этап — собственно сама процедура инициации, которая описана в сотнях источников. Тех юношей, которые соглашались пройти процедуру инициации, взрослые члены племени, часто одетые в ритуальные костюмы, отводили в место обитания злого чудовища, где их подвергали различным испытаниям на выносливость к боли и терпение. Кульминационным моментом ритуала являлось символическое поедание чудовищем, символом которого могли выступить пещера, деревянный макет или обруч с воткнутыми в него «зубами», через который должен был пройти иницируемый. Реже использовались иные образы символической смерти, например прыжок с большой высоты. В знак умирания и воскрешения испытуемому наносились раны. Очень распространенной была процедура обрезания. В некоторых племенах испытуемому выбивали зуб, выщипывали волосы и т. д.

5 этап — создание стабильного мифологического пространства взрослого человека. Только что прошедшему инициацию юноше объяснялся эзотерический миф инициации, повествовавший о добром духе — покровителе инициаций. Сообщали также о том, что никакого чудовища, поедающего мальчиков, нет. Страшные звуки, издаваемые им, — всего лишь треск специальных трещоток, однако он не должен рассказывать об этом непосвященным членам племени. Таким образом из мифа инициации прошедший ее попадает в некий мета-миф, являющийся основой жизнеописания данной общности. Миф меньшего порядка включен в этот мета-миф, как элемент. Например, добрый дух — покровитель инициаций — повелел сообщать его вновь иницируемым членам, хотя он и не соответствует реальности. Необходимость принятия мета-мифа очевидна. Психика вновь иницируемого,

109

находящаяся в эмоционально возбужденном эйфорическом состоянии, может просто разрушиться, если избыток энергии не структурировать по новым религиозным образам. После прохождения подобной инициации юноша становился равноправным членом общества.

Мы описали природу тотемической инициации как психопрактики, направленной на осознанное преодоление страха и таким образом изменение внутренней самооценки и самоидентификации участника ритуала. Однако, тотемическая инициация способствует достижению еще нескольких важных психологических целей, природу которых можно понять,

если проанализировать современные психотехники, подобные тотемической инициации, а также воспользоваться методологией, наработанной в рамках уже упомянутой трансперсональной психологии. Прежде всего, тотемическая инициация включает в себя процедуры, в символической форме проигрывающие процесс родов. Рестимуляция пластов психики, содержащих натальный опыт, может помочь актуализировать соответствующие психотравмы, влияющие на дальнейшее формирование характера, а также заменить этот опыт на более благоприятный [46-48].

4.3.2. Тотемические психопрактики в современной культуре

Несмотря на то, что тотемизм в чистом виде существует только у наиболее слабо развитых народов, некоторые проявления этой религиозной формы можно встретить и в современной культуре: религиозных системах, государственной символике, детской субкультуре и некоторых специфических субкультурах.

В религиозных системах тотемизм встречается в виде замещения некоторых более развитых религиозных образов образами животных. Следы тотемизма легко прослеживаются в животных образах на государственных символах, гербах городов и т. д., что снова возвращает нас к мысли о тотемизме, как первичной форме социальной организации. Несложно заметить, что гербы большей части государств включают явное или символическое изображение животного.

Распространена животная символика и в спортивной субкультуре. Причем в последнее время элементы тотемизма проявляют-

110

ся не только в названиях команд, но и в спортивных ритуалах, в частности, ритуалы тотемического характера используются для психологической настройки команды, прежде всего повышения уровня агрессивности и ощущения группового единства. В качестве примера приведем «паровозик», который применяется в некоторых боевых единоборствах: вся команда выстраивается в одну шеренгу и выталкивает на арену своего бойца. В некоторых видах спорта, например американском футболе, используют даже элементы «боевой» раскраски, символизирующей животное, в честь которого названа команда, имитация звуков, издаваемых этим животным и т. п.

Не менее явно проявляется тотемизм и в детской субкультуре. Действительно, игры в «животных» — любимое развлечение маленьких детей. На этом же этапе психологически актуальны сказки о животных, многие из которых имеют выраженные тотемические корни. Так, например, сказка о Красной шапочке, по сути, переложение мифа тотемической инициации.

К проявлениям тотемического мировоззрения в современной культуре можно отнести также использование названий животных в качестве ласкательных или ругательных терминов, карикатуры, представляющие человека в зооморфном виде, политическую символику и рекламу, основанные на животной символике.

4.4. Нагуализм

Одной из развитых форм тотемизма, связанной с процессом индивидуализации сознания, является так называемый индивидуальный тотемизм или нагуализм [228]. Он, как правило, сопровождает более развитые религиозные системы, например шаманизм. В основе нагуализма лежит представление о взаимосвязи человека с определенным животным, которое является его индивидуальным тотемом — покровителем. На языке индейцев майя такое животное называлось нагуалем, отсюда и произошел соответствующий термин. По своей структуре нагуализм приближается к анимизму, поскольку лишь немногие народы действительно отождествляли себя с нагуалем. В большинстве случаев нагуаль рассматривается скорее как индивидуальный дух-хранитель, который может прийти на помощь или помочь советом в трудной ситуации.

111

Интересно, что приобретение подобного духа-хранителя, как и в тотемизме, было связано с прохождением определенной инициации. Желаящие пройти подобную инициацию, обычно юноши и девушки, достигшие возраста полового созревания, уединялись и с помощью поста, специальных упражнений, употребления психотропных растений приводили себя в трансное

состояние. В этом состоянии к ним являлся образ животного, которое в дальнейшем становилось их нагуалем. Нетрудно заметить, что такая инициация существенно отличается от обычной тотемической и носит индивидуальный, а не социальный характер. Психологическая сущность таких ритуалов будет рассмотрена в последующих главах.

Нагуализм как религиозная форма весьма интересен с точки зрения исследования проблемы **неосознаваемой религиозности**. Действительно, психологи отмечали существование такого явления, как отождествление человека с каким-либо животным или повышенно эмоциональное отношение к этому животному [12].

О существовании подобного неосознаваемого отождествления свидетельствуют и проведенные автором исследования [180].

4.5. Психопрактики анимизма

4.5.1. Основные представления и ритуалы анимизма

Под анимизмом понимают первобытное мировоззрение, основанное на приписывании предметам окружающего мира индивидуальной жизненной силы, а иногда и личных черт. Слово анимизм происходит от греческого анима — душа, однако следует понимать, что анимистические представления далеки от представлений о душе, присущих современному человеку и существующим мировым религиям. Так, например, в некоторых описанных религиозных формах, соответствующих этому этапу, признается существование не одной «души», а нескольких (до пяти).

Одна из причин пристального внимания, которое проявляют исследователи к проблеме первобытного анимизма — теория анимистического происхождения религий, сформулированная известным английским этнографом Э. Тайлором [225]. Согласно этой теории, именно анимизм является исходной точкой возникновения более поздних политеистических и монотеистических ре-

112

лигий. Тайлор даже выдвинул формулу: «Анимизм есть минимум определения религии». Переход анимизма в политеизм происходит вследствие развития представлений о духах и перерастания образов некоторых духов в образы богов. Подобные тенденции можно объяснить развитием абстрактного мышления у первобытного человека, которое двигалось в двух направлениях.

1. Более абстрактное понимание окружающего мира, абстрагирование от конкретных предметов и явлений к классам предметов, стихиям, абстрактным образам.
2. Абстрагирование в понимании духа с точки зрения его взаимосвязи с материей.

Можно выделить три этапа развития анимизма.

На первом этапе произошло наделение окружающих объектов нематериальной составляющей. Предположительно, что человечество пришло к этой стадии анимизма от фетишизма, распространив представление о способности фетишей влиять на жизнь людей, на все окружающие предметы и объяснив соответствующим образом этот феномен.

На втором этапе развития анимизма возникают представления о возможности отделения нематериальной составляющей предметов от материальной, т. е. о духах, которые могут покидать физическую оболочку. На этом этапе развития религиозного сознания возникает культура сновидений, погребальные культы, а также особая система ритуалов, регламентирующая взаимоотношения с природой.

На третьем этапе, на котором анимизм проникает в уже существующие религии, возникает представление о возможности существования духов и субстанции, независимых от материи.

Наиболее известные проявления анимизма связаны с анимистической интерпретацией болезней, техник, их предотвращением и лечением, а также погребальными представлениями. Согласно представлениям анимизма, болезнь вызывалась одним из двух факторов [163; 164; 225; 228].

1. Вторжение в человека или его жизнь постороннего духа, которое могло происходить вследствие нарушения человеком установленных правил поведения и запретов, связанных с миром духов: нанесения обиды этому духу, разрушения его физического жилища (например, срубание дерева), невыполнения правил

ритуальной чистоты и защиты. В данном случае для того, чтобы предотвратить заболевания, использовали специальные ритуалы, цель которых — задабривание духов. К таким ритуалам можно отнести, например, обычаи соблюдать траур по убитым на охоте животным (особенно если это религиозно значимые для данной группы людей животные), срубленным деревьям, духам убитых врагов. Последнему придавалось особенно большое значение. Так, в некоторых племенах воин, убивший на войне человека, должен был соблюдать траур по убитому, совершать искупительные ритуалы. Он менял внешность (кстати, отсюда берут свое начало небезызвестные обычаи боевой раскраски у индейцев), чтобы дух убитого не мог его узнать, соблюдал многочисленные запреты, связанные с едой. Аналогичным образом пытались обезопасить себя от влияния духов умерших родственников, соблюдая целую систему погребальных ритуалов. Лечили заболевания, как правило, особые люди, которые с помощью угроз или уговоров заставляли духа покинуть тело больного и изгоняли его за пределы поселения.

2. Второй фактор, который мог вызвать болезнь, — это утеря человеком своего духа или нанесение ему вреда. Подобные представления связывались с восприятием сна и сновидений как результата отделения духа человека от его физической оболочки и блуждания в мире духов. В процессе таких блужданий дух человека мог не вернуться, заблудившись или будучи задержан другими духами, ему также могли нанести вред, и даже уничтожить. Все это могло вызвать болезнь или привести к смерти самого человека. Для предотвращения этого применяли различные методы защиты, например, такие, как известное у всех народов укрывание во сне, а также более специфические: завязывали перед сном рот, обматывали себя веревками и др. Лечение заболевания, связанные с «потерей духа» люди, способные, находясь в трансом состоянии, найти утраченный дух и вернуть его владельцу. Наиболее широко данная методика применялась в шаманизме.

Ярчайшим выражением анимизма является погребальный культ — система представлений и связанных с ней ритуалов, определяющая отношение людей к умершим.

Можно перечислить следующие задачи погребального культа в системе анимизма.

114

1. Обеспечение духа умершего человека всем необходимым для его дальнейшего существования в мире духов.

2. Прерывание связи между духами умершего и его живыми соплеменниками, чтобы обезопасить последних от его влияния.

Некоторые культовые практики ставят дополнительную задачу — обеспечение возможности использования духа умершего в магических целях.

Погребальные культы различных культур включают в себя практически идентичные элементы. Для того, чтобы разобрать их, проанализируем современный похоронный ритуал, принятый в нашей культуре.

Обычно погребальные ритуалы начинают совершать с момента смерти человека. Однако во многих культурах, если большой или старый человек умирает долго и мучительно, принято совершать определенные ритуалы, направленные на то, чтобы помочь его душе покинуть место ее пребывания, например, открывают двери и окна, чтобы душа могла легко уйти. Возможна и другая — магическая — интерпретация этого ритуала, основанная на законе подобия (см. раздел «Первобытная магия»). Существуют и другие версии этого ритуала, например, на Руси считалось, что колдун не может умереть, не передав кому-либо свою силу, и единственный способ помочь ему — разобрать крышу в доме умирающего.

После смерти человека немедленно завешивают все зеркала в доме. Эта традиция, характерная для многих народов, связана с представлениями о взаимосвязи души человека и его отражения в зеркале. Согласно этим представлениям, дух умершего может захватить душу живого человека через его отражение, что приведет к болезни или смерти этого человека.

Первые три дня покойный обычно находится в доме, причем первые две ночи он должен переночевать на лавке (или на кровати), на которой он умер, а последнюю — в гробу. В это время совершаются религиозные церемонии в зависимости от исповедуемого культа. Осуществляется общий для всех народов ритуал обмывания и одевания покойного. Характерно, что практически у

всех народов принято считают, что до похорон душа человека пребывает возле его тела, среди семьи. Она как бы адаптируется к новому статусу. В это время родственникам не разрешается петь, пользоваться ножами и другими острыми предметами, чтобы не поранить душу.

115

Следующим актом похоронного ритуала является вынос тела, проводы в последний путь. В славянской культуре вынос тела обычно производится на третьи сутки после смерти, в странах с жарким климатом этот период короче. Основное ритуальное значение проводов в последний путь состоит в том, чтобы вывести душу умершего из дома родных, а по возможности и из места проживания всей общины. Согласно логике анимизма, дух должен следовать за телом, однако, чтобы перестраховаться, использовались разнообразные ритуалы, многие из которых сохранились и в современной культуре. Среди них можно назвать траурную музыку, которую использовали многие культуры, в том числе первобытные, она сопровождала тело до места погребения (ее функция — подманить душу к телу), посыпание цветами дороги (что также должно быть приятно духу умершего) и т. д. В похоронных ритуалах некоторых культур было принято прямо призывать душу покойного следовать за телом и покинуть обитель живых.

Важными элементами похоронного ритуала являются панихида и оплакивание, функция которых — освободить дух умершего от «угрызений совести», а также эмоциональных привязанностей к живущим.

Особой специфической формой анимизма является **аниматизм** — представление о некоторой безличностной нематериальной силе — энергии, пронизывающей все объекты материального мира, одушевляющей и влияющей на них. В литературу она вошла под названием «мана», которое употребляли народы Океании, поскольку у них у первых были обнаружены подобные представления.

Согласно этим представлениям, предмет может являться фетишем только в том случае, если он обладает большой «мана». Мана может перейти с одного предмета на другой, в этом случае ценность первого из них как фетиша уменьшается, а второго — увеличивается. Вожди, колдуны и преуспевающие в жизни люди обладают большим количеством мана, чем простые люди, рабы и больные почти лишены мана. Множество людей могут объединить свою мана для достижения общей цели. Например, существует легенда, согласно которой гигантские каменные статуи на острове Пасхи были возведены с помощью мана, которую все члены племени отдали вождю, а он установил статуи.

116

Исследование аниматических представлений создало предпосылку для появления теории преанимизма (Р. Марет). Согласно этой теории, вера в существование безличностной, всепроникающей силы (мана) явилась истоком всех позднейших религиозных верований, в том числе анимизма, в которых сверхъестественное носит уже персонифицированный вид.

Обратим внимание на то, что представления аниматизма являются предоснованием не только для значительного количества мистических учений, использующих аналогичные представления (например, представления о *ци* древних китайцев, *пране* у индусов, *пневме* в алхимической традиции), но и для всех научных моделей, так или иначе субстанционирующих психику, например, уже указанной энергетической модели Фрейда.

4.5.2. Психологическая сущность и психопрактики анимизма

Одной из наиболее удачных попыток объяснить феномен анимизма является психологическая трактовка религиозных переживаний, предложенная К. Г. Юнгом [292-299]. Эта трактовка базируется на психоаналитической концепции бессознательной составляющей человеческой психики и введенном самим К. Г. Юнгом понятии «**автономный бессознательный комплекс**» (АБК). Согласно К. Г. Юнгу, АБК — это взаимосвязанная группа переживаний человека, вытесненная в бессознательное и продолжающая существовать там как целостное автономное образование, косвенно влияющее на психологическое состояние человека, а также через психосоматические механизмы на его здоровье. Поскольку сознание продолжает вытеснять АБК и защищаться от его влияния, в психике человека возникает мощный интерпсихический

конфликт, приводящий к высокой напряженности, избавиться от которой помогают включающиеся в действие защитные механизмы психики, одним из них является механизм проекции. Сущность этого механизма заключается в проецировании внутренних тревожащих факторов во вне. Ярким примером действия механизма проекции является тест Роршаха, основанный на исследовании ассоциаций, возникающих при разглядывании чернильных пятен. Данный тест имеет бытовой аналог: при долгом рассматривании хаотического рисунка,

117

например трещин на стене, облаков или чернильной кляксы, через хаос начинают проступать конкретные, знакомые образы. Некоторые образы могут быть эмоционально окрашенными, тревожащими, предостерегающими. Разумеется, эти образы не случайны. Анализируя их, можно определить состояние психики человека, раскрыть ее эмоциональную наполненность до таких глубин, которые человек даже не может осознать. Современный человек отторгает эти образы, не обращает на них внимания, считая их детской забавой, однако, правильно их используя, он мог бы не только исследовать состояние своего бессознательного, но и влиять на него. Именно так поступал первобытный человек, взаимодействуя с духами, которые являлись, согласно описанной теории, ни чем иным, как проекцией его собственных бессознательных комплексов.

Исходя из сказанного выше ритуалы анимизма, как и ритуалы более поздних религиозных систем, можно интерпретировать как психопрактики, направленные на перераспределение подобных бессознательных напряжений. Проанализируем это на примере основных ритуалов анимизма.

Вызывание духов — основа любого подлинно анимистического ритуала. В отличие от более «цивилизованного» верующего более поздних религий обращение к духу является для человека анимизма обращением ко вполне реальному существу, которое, хотя и не является материальным, тем не менее проявляет себя в материальной реальности. Таким образом, для начала взаимодействия с ним его необходимо сначала призвать. Подобный подход мы можем наблюдать в ритуальных практиках древнейших религий (например, любой ведический ритуал начинался с процедуры призвания богов, совершаемой специальным классом жрецов), однако в более поздних религиях он утрачивается, вновь проявляясь лишь в откровениях мистиков, их практиках взаимодействия с богом, а также в системах типа спиритизма. Вызывание имеет смысл выделение, посредством персонализации, объектов своей психической реальности. Можно сказать, что **практика вызывания духов является первой техникой осознания, применяемой человеком**. Первобытный человек не имел другого языка для обозначения своих экзистенциальных, кроме имеющихся в его распоряжении объектов материального мира, которые

118

таким образом приобрели одновременно и функцию символов. Дальнейшее взаимодействие с вызванным духом можно интерпретировать как позиционирование соответствующего объекта в пространстве своей психической реальности.

Рассмотрим, например, ритуал **задабривания духа убитого на охоте животного или врага**. Дух убитого в данном случае символизирует чувство вины, которое испытывает человек, лишивший жизни другое существо, а ритуал — это символическая компенсация вины. По убитому врагу носили траур, который вместе с большим числом запретов представлялся символическим наказанием, избавляющим от чувства вины. Аналогично можно интерпретировать и жертвоприношения, которые, как уже упоминалось, являются, по сути, отказом от части какого-либо имущества, т. е. самонаказанием.

Похоронные ритуалы также могут служить подтверждением рассматриваемой теории. Дух умершего — это проекция и бессознательной привязанности к умершему, и страха смерти, который испытывает человек. Поэтому ритуалов, помогающих символически избавиться от этой привязанности, существует великое множество.

Анимизм стал следующим после тотемизма крупным шагом в духовной эволюции первобытного человека. Его результатом стала индивидуализация человека, формирование осознания себя как отдельной самоценной сущности.

Интересно рассмотреть **терапевтические техники анимизма**, которые с очевидностью являются психопрактиками. Само состояние «утраты души», которое в анимистической

интерпретации могло стать основанием для болезни, можно интерпретировать как сильную эмоциональную фиксацию внимания человека на некотором внешнем событии или предмете, приводившую к разрушению всей психической целостности. В этом смысле «возвращение души» есть попытка устранить подобную внешнюю привязанность, «опредметив» ее как внешний объект, который возвращается во внутреннее пространство человека. Примечательно, что процесс возвращения мог быть наглядно «материализован». Например, колдун «отлавливал» душу пациента в специальный предмет, а затем прикладывал этот предмет к телу больного. Другим вариантом являлся подробный рассказ паци-

119

енту о происходящем с его душой, заставляющий эмоционально пережить драму ее «возвращения», подобно тому как это делается в методе терапевтических метафор В. Сатир [214].

4.6. Первобытная магия

4.6.1. Основные представления первобытной магии

В основе магии лежит представление о существовании тонкой взаимосвязи между всеми явлениями окружающего мира [259; 260]. Повлияв на одно явление, мы можем совершенно неожиданно изменить другое. На основании анализа большого числа магических ритуалов, обычно вслед за Дж. Фрейзером, выделяют два закона причинно-следственной взаимосвязи феноменов окружающего мира, которые использовались в культуре первобытной магии: *гомеопатический* и *симпатический* [259; 260].

Гомеопатический закон гласит, что подобное порождает подобное, или следствие подобно своей причине. Яркой иллюстрацией этого закона может служить широко распространенное представление о том, что если нанести вред изображению человека, то человек может заболеть и даже умереть.

Согласно **симпатическому закону**, или закону заражения, предметы, находившиеся какое-либо время в соприкосновении, остаются связанными друг с другом. Повлияв на один из таких предметов, можно повлиять и на другой. Следствием закона заражения является взаимосвязь отделенной от объекта части с оставшимися частями. Этот закон лежит в основе представления о том, что человеку можно нанести вред, воздействуя на остатки его пищи, кусочки волос, ногтей и т. д.

Таким образом, магические представления о мире коренным образом отличались от анимистических и вышедших из анимизма религиозных представлений. Природа в системе магических представлений не является мыслящим, осознающим или наделенным свободой выбора объектом. Наоборот, все происходящее жестко регламентировано причинно-следственными законами. Любое событие вызвано правильно совершенными ритуалами. Тогда как в анимистической картине мира всем управляют духи по своему усмотрению, они могут как удовлетворять, так и отвергнуть просьбы людей.

120

В ранних религиозных системах магическое мировоззрение в чистом виде проявлялось редко. Как правило, магизм и анимизм существовали одновременно, смешиваясь не только в представлениях людей, но и в конкретных ритуалах. Подобные смешанные ритуалы были попытками с помощью магии повлиять на решения духов и богов, заставить их что-либо выполнить.

По своей направленности магические ритуалы можно разделить на позитивные и негативные. Позитивные ритуалы совершаются для достижения определенного результата магическими средствами. Негативные — для того, чтобы избежать чего-либо, не совершая действий, которые, согласно законам магии, могут привести к нежелательным последствиям. Именно негативная магия лежит в основе большинства табу первобытных народов.

В зависимости от поставленных целей первобытную магию обычно разделяют на *хозяйственно-промысловую*, *военную*, *любовную*, *вредоносную* и *защитную* [228]. Конечно, такое разделение весьма условно, поскольку совершение магических ритуалов было образом жизни

первобытного человека, однако оно позволяет более детально изучить феномен первобытной магии.

4.6.2. Магические ритуалы в современной культуре

Современная культура содержит множество магических элементов и ритуалов. Последние по степени осознанности можно разделить на четыре группы.

1. Магические обряды, которые совершаются осознанно, с пониманием их сути.
2. Обряды, совершаемые в рамках религии.
3. Неосознанные обряды, которые совершаются под влиянием традиций.
4. Обряды, совершаемые детьми.

Первая группа ритуалов наиболее малочисленна. К ней относятся обряды, совершаемые людьми, которые сознательно практикуют магию или используют ее в определенных целях, в том числе и магические ритуалы, применяемые в быту. Например «продажа» или «отдача» бородавок, заговаривание икоты и т. д. Множество интересных ритуалов, связанных со сдачей

121

экзаменов, совершают студенты и учащиеся. В соответствии с гомеопатическим законом магии (подобное притягивает подобное), например, рекомендуется обмакивать палец в чернильницу, чтобы знания, написанные чернилами, «вошли» в человека. Чтобы получить отличную оценку, кладут в обувь под пятку пятикопеечную монету. Перед экзаменом категорически не разрешается бриться и мыть голову (чтобы в соответствии с законом подобия не смыть знания).

Группа магических ритуалов, совершаемых в рамках религии, более многочисленна. В нее входят ритуалы, возникшие на основе смешения религиозных идей с народными магическими культами. Например, в селах в соответствии с сохранившимся до настоящего времени поверьем оставшуюся после трапезы пищу выбрасывают, а до еды ее тщательно прикрывают, поскольку считается, что если оставить пищу без крышки, то «черт нагадит». Корни данной традиции уходят к древнему табу, в соответствии с которым нельзя есть в присутствии других людей, а после еды остатки пищи следует уничтожить [259]. Подобные ритуалы должны предохранять человека от порчи, наведенной через остатки пищи, которые, согласно симпатическому закону, связаны с пищей, находящейся в желудке. Впрочем, среди канонических религиозных ритуалов также встречаются элементы магии, например христианские ритуалы причастия, крещения и др.

Третья группа ритуалов наиболее интересна — это ритуалы, совершаемые людьми неосознанно, под влиянием традиций. Огромное число подобных ритуалов можно обнаружить, анализируя правила хорошего тона. Можно даже утверждать, что практически все подобные правила — это остатки первобытной предохранительной магии. Например, истоки закона гостеприимства, принятого практически у всех цивилизованных народов, лежат в древнем предохранительном ритуале против наведения порчи через недоеденную пищу. Первоначальный смысл этого ритуала заключался в следующем: гость, разделяя трапезу с хозяевами, демонстрирует тем самым, что у него нет намерения навести на них порчу, поскольку через совместно съеденную пищу эта порча может нанести вред и ему самому. Подобным образом можно объяснить и существующий сегодня обряд «чоканья» бокалами, первоначально этот ритуал предназначался для того, чтобы, разбрызгиваясь, напитки ритуально смешались.

122

Многие этические запреты также восходят к магии, например запрет свистеть в помещении, в деревнях обычно говорят: «не свисти, а то хозяйство просвистишь». В этой фразе улавливается полуосознанное использование гомеопатического закона. Аналогично можно интерпретировать запреты переворачивать хлеб «вверх ногами», класть на стол ключи и т. п. Существуют запреты, основанные и на симпатическом законе, например, запрет плевать в общественных местах, возникший вследствие боязни быть подвергнутым магическому нападению через слюну.

Проявление неосознанной магии очень явно просматриваются в современных армейских ритуалах. Поскольку армия является одним из наиболее консервативных институтов, там

сохранились, почти не изменяя сути, ритуалы из глубокой древности. К таким ритуалам относятся: присяга, ведущая свою историю от тотемической инициации, пройдя которую, юноша становился полноправным воином племени; хранение и почитание знамени части (фетишизм); отдача чести (ритуалы благопожелания и отпугивания нечистой силы) и многие другие. В отдельных частях и подразделениях существуют и свои неформальные традиции, которые передаются от поколения к поколению, суть их также магическая [161; 171]. Например, такой известный ритуал: за сто дней до приказа о демобилизации «деды» бреются наголо и перестают есть масло [281].

И наконец, четвертая группа магических ритуалов, существующих в современном обществе, это детская игровая магия, которая также бывает осознанная и неосознанная. Если признать, что верно высказывание Фрейда, относительно того, что «первобытная культура — это детство человечества», то неудивительно, что детская культура очень напоминает первобытную. Действительно, первой игрой, в которую играет маленький человек, является подражание животным, что соответствует тотемизму в первобытной культуре. Позднее, в 6-8 лет, ребенок проходит стадию мифотворчества — увлечения страшными историями о ведьмах, вампирах, Черной Руке, пиковой даме и т. д. Затем наступает период осознанной магии, когда многие дети пытаются с помощью определенных ритуалов, корни которых, как правило, лежат в святочных гаданиях, вызвать какие-либо потусторонние существа и о чем-нибудь их попросить. Например, чтобы

123

вызвать одного из персонажей детской мифологии Черную Руку — необходимо вынести из комнаты все предметы черного цвета, затем протянуть по диагонали комнаты черную нитку и повесить на нее белую бумажку с надписью, сделанной черной ручкой: «Черная Рука приходи» и какой-либо просьбой. Считается, что в полночь Черная Рука приходит и может выполнить просьбу, однако, если в комнате останется хотя бы один черный предмет, кроме нитки и надписи, то она задушит вызывавшего. Этот ритуал, несомненно, выдуманный детьми, построен на использовании гомеопатического закона магии — подобное притягивает подобное, причем в самом простейшем варианте: черная надпись притягивает Черную Руку (т. е. не событие притягивает событие, а объект — объект). В этом ритуале присутствует также такой элемент первобытной магии, как табу, нарушение которого карается потусторонним существом.

Интересно также отметить, что навязанные обществом фетиши, например октябрятский значок или пионерский галстук, воспринимались детьми адекватно, т. е. именно как магические фетиши. Например, честное пионерское слово считалось недействительным, если дававший его был без галстука. Впрочем, так же поступают и военные: не отдадут честь без фуражки.

4.6.3. Психологические аспекты первобытной магии

Первобытная магия — трудно объяснимое с утилитарных позиций культурное явление. С данных позиций невозможно объяснить веру человека в действие гомеопатического и симпатического законов. Именно поэтому наиболее часто и эффективно пытались дать научное объяснение феномену магии психологи. Одной из наиболее интересных является теория первобытного мышления Л. Леви-Брюля, согласно которой способ мышления первобытного человека коренным образом отличается от способа мышления современного человека, т. е. мышление как бы построено по другим законам [105]. Например, для первобытного человека, с точки зрения Л. Леви-Брюля, не существует различия между объектом и его изображением. Первобытный человек в меньшей степени склонен верить в случайности. Он стремится найти убедительное объяснение любому значимому для него событию, причем построение причинно-следственных связей происходит не по логическому, а по ассоциативному признаку.

124

Еще одной достойной внимания теорией, объясняющей магию с психологических позиций, является компенсационная теория З. Фрейда [256]. Согласно этой теории, совершение ритуала является компенсационным актом, с помощью которого снимается внутриспсихическое напряжение, возникающее вследствие неспособности удовлетворить какое-либо желание

физически. Например, будучи не в состоянии уничтожить своего врага физически, человек уничтожает его изображение, давая таким образом выход своей агрессии.

4.7. Социальные культы. Психопрактика власти

Одними из наиболее развитых первобытных религиозных форм, оказавших огромное влияние на религии ранних классовых обществ, являлись культы богов — царей [259]. Основной фигурой подобных культов является образ правителя, которому предписывается не только светская власть, но и способность управлять силами природы. Наибольшее распространение подобные культы получили в Африке, однако проявления культа богов-царей видны и в древнем Египте, и Древней Индии. Так в Законах Ману [70] прямо указывается, что если царь добродетелен, то его земли плодородны и обильны дождями, а в случае отступления им от праведного пути страну могут постигнуть засуха и эпидемии. Можно найти отголоски данного культа и в более поздних культурах, так, французским королям приписывалась способность к исцелению золотухи наложением рук (королевское чудо) [259]. Отголоски социальных культов проявляются и в современном мире в виде эффекта сакрализации власти, т. е. приписывания людям, находящимся у власти, особых мистических свойств. Знаменитая формула: «Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить» как нельзя лучше иллюстрирует этот тезис. Данный эффект широко используется сегодня в политических технологиях для создания мифов о жизни политических деятелей.

Проанализируем сущность данного культа с различных позиций. Согласно предположениям, сделанным в рамках исторического подхода, формирование этого культа явилось следствием того, что власть вождей племен постепенно захватывали колдуны, что было особенно характерным для народов, проживающих в регионах с неустойчивыми природными условиями. Разумеет-

125

ся, такое объяснение не дает возможности понять источников сакрализации власти в современном мире. Более интересное объяснение предлагает психоанализ, согласно которому на образ человека, обладающего властью происходит перенос образа отца, который в рамках инфантильного сознания априори обладает всемогуществом. Таким же образом психоанализ объясняет и существование образа бога. Развивая эту идею можно прийти к мысли, что общность происхождения приводит к тождественности функций двух этих образов. Таким образом объясняется возможность обожествления правителей в наше время. Однако возникает вопрос, как объяснить веру людей в возможность влияния правителей на природные условия. Трудно предположить, что данная вера, которая наблюдается практически у всех народов строится ни на чем. Для того чтобы объяснить этот парадокс необходимо обратиться к проблеме психологической природы власти, которая имеет весьма специфический, двойственный характер. Феномен власти имеет корни в биологических отношениях, что достаточно хорошо изучено последователями этологии, однако не сводим лишь к биологическим факторам, что также показано этологами. С другой стороны, власть нельзя принять как порождение человеческого разума, как этого хотелось последователям теории общественного договора. Если бы это было так, мир не знал бы тоталитаризма и бюрократии. Наиболее правдоподобной теорией власти, которая позволяет устранить указанные противоречия, является мифологическая теория, заключающаяся в том, что социальная реальность структурируется некоторым набором политических мифов, в которых ключевые роли отводятся специфическим персонажам. Именно люди, которые соответствуют таким ролям, и таким образом являются выразителями коллективного бессознательного становятся носителями как сакральных функций, так и власти.

Своеобразной модификацией культа бога-царя являются культы, построенные на использовании личности правителя в качестве «гомеопатического стержня» для управления природными явлениями. Данные культы исходили из представления о магической взаимосвязи правителя с народом и местностью. Их характерной чертой было жесткое регламентирование жизни правителя, чтобы его любой неосторожный поступок не вызвал, в соответствии с гомеопатическим законом, природных или куль-

126

турных катаклизмов. Такими правителями являлись, например, хазарский каган и японский микадо. Фактически статус правителя в этих государствах был номинальным — он не имел реальных рычагов управления и являлся лишь религиозным фетишем. Поскольку здоровье правителя гомеопатически связывалось со здоровьем государства, у многих народов существовал обычай правителя по достижении некоторого возраста умерщвлять и заменять его более молодым человеком. В более поздних культурах этот обычай во многом изменился: смену правителя производили символически — вместо него убивали другого человека, которого на некоторое время объявляли правителем. В Египте существовал обычай — через тридцать лет правления фараона бросать в Нил бревно. Этот ритуал, получивший название «обновление фараона», прекрасно иллюстрирует, как произошла замена реальной смены фараона символической.

Из сказанного выше можно заметить, что власть всегда заключала в себе некоторые религиозные элементы, а следовательно, можно предположить наличие специфических психопрактик, в сфере власти. Действительно, такие практики обнаруживаются в ритуалах, связанных с принятием и передачей власти, опредмечиванием ее посредством атрибутов, а также во всевозможных ритуалах выражения подчинения тип клятв, присяг и т. д.

Легко понять, что **психопрактики, связанные со сферой власти, выполняли функцию закрепления нового онтологического статуса участника ритуала, а также ролевого стереотипа доминирования-подчинения**, который является основой любой власти. Этот стереотип действительно нуждается в закреплении, поскольку изначально является фрустрирующим для всех участников, как доминантных, которые для поддержания власти вынуждены совершать поступки, несовместимые с традиционной моралью, так и для подчиненных, которые вынуждены жертвовать частью своих интересов.

4.8. Шаманизм

4.8.1. Краткая характеристика шаманизма

Шаманизм без преувеличения можно назвать вершиной развития первобытной культуры. Как религиозная система он гармонично впитал в себя все первобытные религии. Мироз-

127

зрение шаманизма очень схоже с мировоззрением развитого анимизма.

В шаманизме ключевой фигурой является шаман — посредник во взаимоотношениях мира людей и мира духов [149; 218; 220; 287]. Шамана от колдунов более ранних религий отличает то, что он в равной степени служит и людям, используя духов, и духам, используя людей. Шаманом может стать не любой человек, а лишь тот, кто обладает силой управлять духами. Он должен иметь несколько помогающих ему духов — духов-помощников, а также одного духа, который открывает ему тайны мастерства — духа-союзника, часто им становится дух умершего шамана.

Существуют три категории шаманов.

1. **Шаманы по выбору духов.** Как правило, это люди, которые в возрасте полового созревания заболели так называемой шаманской болезнью — их начинали посещать видения, галлюцинации, их поведение становилось странным и неупорядоченным, у них случались припадки, похожие на эпилептические. Такому человеку в видениях являлись духи, которые предлагали ему стать шаманом и сделаться его духами-помощниками. Зачастую претендент в шаманы пытался отказываться от предложенной миссии, поскольку деятельность шамана считалась нелегкой. В этом случае духи угрожали убить человека, и его болезнь обострялась. Если выбранный духами человек соглашался сотрудничать с ними и стать шаманом, он излечивался, однако у него оставалась способность по своему желанию вызывать шаманский транс. После этого новопосвященный шаман начинал осваивать свое ремесло под руководством духа-союзника или более опытного шамана, который делал его своим учеником.

2. **Шаманы по обучению** характерны как профессиональная прослойка для более развитых культур. Для того, чтобы стать таким шаманом, человек проходил подготовительный курс у уже признанного шамана, часто у старшего родственника. Затем будущий шаман должен был заявить о себе духам и найти духа-союзника и духов-помощников. Если ему это удавалось и духи признавали его, он становился шаманом.

3. **Шаманы по передаче** получали помогающих духов, а следовательно, и статус шамана от другого шамана, чаще всего по наследству. Подобный мотив достаточно часто встречается в со-

128

временном фольклоре. Получив знания шамана, человек не имел права останавливаться на достигнутом. Всю последующую жизнь шаман вынужден был совершенствовать свое искусство, приумножать силу, в частности, приобретать новых духов-помощников, отыскивая их в окружающем мире или отбирая у других шаманов; известны даже случаи продажи духов-помощников.

Следует еще раз отметить, что профессия шамана была достаточно трудной и даже опасной (известны традиции убивать шамана, который не смог выполнить определенных действий, например, вызвать дождь), поскольку у него были обязательства не только перед членами своего племени, но и перед помогающими ему духами, так как он постоянно должен был их кормить и выполнять их волю. Кроме того, иногда между шаманами разворачивалась своеобразная борьба за духов-помощников и сферы влияния, заканчивающаяся магическими поединками, которые, как правило, приводили к болезни или смерти проигравшего.

Шаманские путешествия. Вершиной шаманского культа являлось так называемое шаманское путешествие, во время которого шаман в состоянии транса мог отделять свой дух от тела и перемещаться в мир духов, чтобы получить необходимую информацию или передать просьбы высшим духам, управляющим ходом жизни людей. Шаманское путешествие могли предпринимать также для того, чтобы найти в мире духов потерявшийся дух человека и вернуть его владельцу, т. е. для исцеления человека. Поскольку космогония шаманизма предполагает существование трех миров: верхнего — неба, среднего — мира людей и нижнего — подземного, шаманы в зависимости от направления шаманского путешествия делились на белых — путешествующих в верхний мир, и черных — путешествующих в нижний мир. Подобное разделение не связано с добрыми или злыми деяниями шамана, так как с помощью духов верхнего и нижнего миров можно было действовать как во благо, так и во вред людям. Некоторые шаманы высокого уровня могли путешествовать во всех трех мирах. В особо сложных случаях группа шаманов могла предпринять совместное путешествие — камлание. При этом случае отправлялись вместе и их духи. Подобные камлания могли продолжаться по несколько суток подряд.

Шаманский бубен и другие культовые принадлежности. Отражением шаманской идеологии, а также прекрасной иллюстра-

129

цией слияния магического и анимистического типов мышления является шаманский бубен — физическое воплощение силы шамана, его главный инструмент для путешествия в мир духов. Бубен представлял собой круглый обод, на который была натянута шкура лошади или коровы, умерщвленных в соответствии с определенным ритуалом. Дух этого животного становился ездовым для духа шамана в тонком мире. На ободе обычно изображали четыре ноги, голову и хвост, символически подтверждающие, что бубен является ездовым животным шамана. Рукоятка бубна была выполнена в форме человеческой фигуры и символизировала духа-союзника. На бубне изображали также духов-помощников и космогонические уровни, до которых шаман способен добираться.

Одежду шамана также украшали различными изображениями духов, которые являлись физическими воплощениями охраняющих его в путешествии духов. Изучая ритуальную одежду шамана, можно глубже понять символический смысл ритуальных одеяний служителей более поздних религий.

Кроме бубна и одежды, шаман использовал целый ряд ритуальных инструментов, духи которых сопровождали шамана во время камлания и использовались им в путешествии. Среди таких инструментов чаще всего упоминаются ритуальный нож или лук со стрелами для сражений с враждебными духами, лодка, на которой шаман переправлялся через реки и даже долото для продалбливания небесного свода зимой (поскольку он покрыт льдом). В целом подобные представления являются выражением анимизма.

4.8.2. Психологическая сущность шаманизма

Несмотря на то, что шаманизм достаточно изучен, долгое время он рассматривался как примитивное суеверие первобытных народов. Даже в сравнительных серьезных трудах бытовало мнение о том, что шаманы — это обманщики и шарлатаны, а шаманские методы лечения — грубые и примитивные. Однако исследования в области психологии последних трех десятилетий коренным образом изменили взгляд на феномен шаманизма. Прежде всего, это исследования по так называемой трансперсональной психологии, посвященные измененным состояниям

130

сознания человека, которые впервые были обнаружены как результат воздействия на человека психоделических препаратов, таких как ЛСД. В дальнейшем были выявлены другие, немедикаментозные методы вхождения в ИСС, например холотропное дыхание, ребефинг, медитативные техники и др.

Проведенные группой ученых под руководством С. Грофа исследования видений людей, находящихся в разных формах ИСС, выявили поразительное сходство этих видений между собой, а также с известными в этнографии описаниями шаманских путешествий. Использование шаманского опыта, обогащенного различными интерпретациями западной психологии, позволило разработать целый ряд эффективных психотехник, направленных на лечение психологических и психосоматических расстройств, а также на психологическое развитие личности. Успехи, достигнутые в последние годы психосоматической медициной, также дали возможность по-новому взглянуть на терапевтические процедуры, используемые шаманами.

Итак, что же представляет собой шаманское путешествие с точки зрения психологии? Ответить на этот вопрос можно, опираясь на современные представления о человеческой психике как результате взаимодействия трех составляющих: подсознания, сверхсознания и сознания. Сознание обычного человека надежно отделено от подсознания и сверхсознания. Шаман или человек, находящийся в ИСС, открывает свое сознание бессознательным образам, совершая путешествие в нижний мир — подсознание или верхний — сверхсознание. Более подробно психотехники шаманизма мы рассмотрим в пятой главе.

Выводы к главе

1. Первобытные религиозные ритуалы являются древнейшими психопрактиками, направленными на самоокультуривание психики человека.
2. Присутствие в коллективном бессознательном пластов, связанных с первобытными религиозными формами, делает эти практики по-прежнему эффективными с точки зрения воздействия на психику современного человека. Именно архаические психопрактики являются основой для всех

131

более поздних систем религиозной и светской психопрактики.

3. Рестимуляция глубинных пластов может проявляться в виде неосознаваемой религиозности, т. е. выполнение человеком каких-либо архаических религиозных ритуалов без осознания религиозной сути и смысла совершаемых им действий, строительство своего мировоззрения на системе религиозных мифов без осознания мифологической природы своих представлений.

ГЛАВА V

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ПСИХОПРАКТИКИ В КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ

5.1. Эзотерические системы и их место в религиозной жизни

Термин «эзотерика» столь же семантически загрязнен, как и уже рассмотренный выше термин «мистика», в качестве синонима которого его иногда и используют. Однако, опираясь на исходное греческое значение этого слова — «внутренний», «скрытый», эзотерическими было бы правильно считать системы, по тем или иным причинам скрытые от большинства. Подобные системы, используемые лишь ограниченным числом адептов, **существовали практически во всех культурах**. В качестве примеров можно назвать индийскую йогу, учение о внутреннем эликсире даосов, исихазм, духовные упражнения Игнатия Лойолы, суфийские ордена и т. д.

При исследовании темы эзотерических систем естественно возникают вопросы: являются ли такие системы религиозными? Правомерно ли рассматривать их в качестве своеобразных сект (как это часто делают с суфизмом) в рамках известных религий?

Действительно, практически все известные эзотерические системы дошли до нас в рамках той или иной религиозной традиции. Более того, многие известные приверженцы и основатели таких систем даже канонизированы, например Григорий Палама и Игнатий Лойола, Кабир. Таким образом, соответствующие системы, безусловно, надо рассматривать как неотъемлемую составляющую религиозной жизни общества. Однако, эзотерические системы нельзя считать отдельными сектами, поскольку их представители выполняли соответствующие функции в рамках общеизвестных религиозных систем. Вместе с тем эзотерические системы практически всегда существовали внутри или, точнее сказать, под прикрытием своих экзотерических антиподов — традиционных религий.

Понимание сути эзотерических систем приходит при знакомстве с соответствующими текстами, например уже упомянутыми «Духовными упражнениями» И. Лойолы [113]. В отличие

133

от большинства религиозных текстов они практически полностью лишены теологичности и философичности. По сути, это методические руководства по осуществлению специфических психопрактик, которые воспринимаются в качестве таковых. Эзотерические системы в высшей степени психологичны и при этом утилитарны, и это можно считать одним из их основных видовых признаков. На эту особенность подобных систем обратил внимание еще М. Вебер: «Мистическое знание ...является **практическим** (выд. М. Вебера) знанием. По своей сущности оно скорее — «обладание», исходя из которого возможно новое практическое ориентирование в миру, а при известных обстоятельствах и новое коммуникативное познание» [24, с. 205].

Многие исследователи различных видов эзотерических практик (Е. Торчинов, С. Хоружий), не учитывая факта принципиальной нетождественности религии и эзотерики, приходят к парадоксальным выводам. Эзотерические психопрактики не являются составной частью религии или одним из методов религиозной практики, подобно посту, молитве или покаянию, так как для большинства рядовых верующих были не только недоступны, но и даже непонятны. Более того, эзотерические системы следует считать совершенно отдельным явлением в религиозной жизни, поскольку они несли и религиознообразующую функцию. Примечательно, что различие между религией и эзотерической практикой, существующей «в рамках» религии, прекрасно осознавалось самими последователями религии. Так, проф. К. Эрнст, в своей недавно вышедшей книге «Суфизм» приводит следующее замечание: «Но самое интересное происходило всякий раз, когда мои пакистанские знакомые осведомлялись о моей работе ...Услышав, что я изучаю ислам, и в частности суфизм, любопытствующий всем своим видом выражал удивление и говорил: «Ну вы же должны знать, что суфизм не имеет ничего общего с исламом!» [291, с. 5].

Аналогичным образом, можно найти весьма скептические высказывания последователей эзотерических систем в адрес традиционных религий. Например М. Экхард писал: «Я решительно утверждаю, что пока ты делаешь что-нибудь ради Царствия небесного, ради Бога или ради твоего вечного блаженства, т. е. ради чего-нибудь извне, ты воистину совсем не прав <...> Ибо тот, кто

каким либо образом ищет Бога, схватывает образ, но Бог, сокрытый за этим образом, от него ускользает» [74].

134

Таким образом, эзотерическими мы будем называть системы, используемые лишь ограниченным числом адептов, носящие преимущественно прикладной характер. Психопрактики, используемые в подобных системах можно обобщить под названием «эзотерические психопрактики».

Эзотерические системы, как и религии, ставят целью **осознанное самоизменение личности**, однако в отличие от последних предлагают конкретный, воспроизводимый набор методов для такого изменения. Основой для таких изменений являются измененные состояния сознания, однако в отличие от измененных состояний сознания, достигаемых последователями многих религий, изменения личности, к которым стремятся последователи эзотерических систем, **носят устойчивый характер**. Именно в эзотерических системах можно найти огромное количество всевозможных психопрактик.

Сравнивая цели эзотерических психопрактик с целями и ценностями религий, в рамках которых они существовали, можно заметить принципиальные, хотя и не афишируемые отличия. Соответствующие примеры будут приведены в настоящей главе. Существование таких отличий является значимым и, как будет показано в дальнейшем, необходимым элементом таких систем.

При всем многообразии эзотерических систем можно выделить несколько типов устойчивых изменений психики, к которым стремились их последователи.

1. Формирование новых качеств личности.
2. Развитие имеющихся и овладение новыми способностями, в том числе превосходящими «нормальные» человеческие способности.
3. Расширение сознания, увеличение уровня осознанности.

Наработка **новых личностных качеств** является наиболее распространенной и легко достижимой целью, которая ставится не только эзотерическими системами, но и большинством религиозно-воспитательных систем. Иногда последователи одной системы стараются приобрести качества, от которых стремятся избавиться представители других. Наиболее изощренной в рассматриваемом аспекте являлась индийская традиция, которая предлагала представителям различных социальных слоев набирать разные наборы качеств, соответствующие их социальной роли (дхарме).

135

Среди способностей, которые стремились приобрести последователи различных эзотерических систем, можно выделить следующие:

- совершенствование органов восприятия, кондиций тела, культуры движения;
- развитие специфических коммуникативных навыков;
- способность к произвольному достижению измененных состояний сознания;
- способность к волевому контролю физиологических процессов в организме.

Описание личностных изменений, вызываемых эзотерическими психопрактиками, возможно на основании методологии структурно-психологического, феноменологического подходов и трансперсональной психологии.

Так, опираясь на материал западной алхимической традиции и отчасти некоторые восточные системы, К. Юнг выделил единую цель психопрактик, метафизически заложенную в присущей самой психике потребности — **индивидуализации**, процессе, в котором личность приобретает полноту и целостность своего бытия. Индивидуализация связана с расширением сферы сознания и его возможностей. Процесс индивидуализации — есть выделение личности из коллективных основ собственной психики, духовное рождение человека, возникновение психически самостоятельного, саморазвивающегося существа. Индивидуализация — это ассимиляция бессознательного через осознание тех образов, которые оно поставляет, то есть проявление и осознание архетипов. Итог индивидуализации — становление самости, в котором эго (сознание личности) становится элементом самости. Причем эго не растворяется, не ассимилируется самостью, что было бы психической катастрофой. Цель индивидуализации — освобождение самости от лживых покровов персоны и от самодовлеющей власти бессознательных образов. В

отличие от индивидуализма, индивидуализация означает не отказ от коллективности, а напротив — более совершенное исполнение коллективных предназначений.

Обретение самости происходит, согласно Юнгу, через циклы частичных слияний с определенными архетипами, конкретный набор которых и составляет технологию той или иной психопрак-

136

тики. Надо отметить, что предложенная методология позволила Юнгу убедительно проанализировать суть некоторых тибетских, индийских и алхимических психопрактик.

В рамках методологии трансперсональной психологии процесс развития человека можно интерпретировать как процесс расширения сознания, т. е. усиление сознания за счет «поглощения» им бессознательных объектов в процессе их осознания, т. е. наделения именем. По мере роста и усиления сознания уменьшается количество бессознательных сил, давящих на него, а позиции самого сознания становятся все прочнее, что и обеспечивает его освобождение от аффектов бессознательного. Следует отметить, что на этом пути также происходит объединение сознания с различными бессознательными архетипами и сублимностями, однако, не за счет поглощения сознания этими архетипами, а, наоборот, за счет поглощения сознанием содержащихся в них энергии, эмоций, опыта, знаний.

В указанном контексте становятся понятным две другие цели духовного развития — *осознанность* и *целостность*, поскольку именно осознанность является тем состоянием, при котором сознание становится доминирующей психической функцией, управляющей всеми прочими, а целостность достигается при осознании человеком своего бессознательного, поглощении его сознанием. Таким образом, все цели духовного развития едины и при достижении одной из них автоматически достигаются остальные.

Можно выделить две схемы расширения сознания в процессе духовного развития.

1. Расширение «вверх» — сознательное овладение более общими законами и формами поведения, которое включает в себя также освобождение от программ, установок и стереотипов, заложенных в сверхсознании человека.

2. Расширение «вниз» — осознание человеком своей природы и возможностей, потребностей, желаний, ведущих по жизни, использование их энергии.

Процесс расширения сознания является целью не только эзотерических психопрактик, но и современной психотерапии, что также свидетельствует об определенном родстве этих систем, однако расширение сознания в процессе психотерапии ограни-

137

чивается уровнем, необходимым для нормальной социальной адаптации, тогда как эзотерические системы продолжают этот процесс и далее.

Подобную альтернативу в целях религиозных психопрактик отмечал и С. Хоружий [247]: «Как легко видеть, в рамках парадигмы Духовной практики наличие мета-антропологической перспективы создает полную определенность в проблеме самоидентичности человека — однако эта определенность описывает не одно, а два решения проблемы, взаимно противоположные друг другу. Телос Практики, ее «высшее духовное состояние», несет вполне определенную позицию в проблеме идентичности — но, как мы убедились, эта позиция может быть двоякой: телос имеет природу либо личного бытия, обладающего самоидентичностью по определению, либо имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия, Ничто — и тогда самоидентичности не имеет».

Однако индивидуализация являлась далеко не единственной целью психопрактик. Данная цель характерна скорее для эзотерических и оккультных систем, на материал которых в значительной степени опирался Юнг при написании своих работ. Многие из религиозных психопрактик ставили иные, в том числе и противоположные задачи — минимизация самости, ее полное уничтожение, максимальное подчинение себя высшим целям или идеалам, слияние с тем или иным архетипом и т. д.

5.2. Эзотерические психопрактики в контексте культуры

Анализируя культурное значение эзотерических систем и, в частности, эзотерических психопрактик, можно сформулировать следующие вопросы.

1. Существует ли взаимосвязь между различными видами эзотерических психопрактик?
2. Существует ли связь между целями и задачами эзотерической психопрактики и культурной и религиозной традициями, в рамках которой они существуют?
3. Является ли существование таких систем необходимым условием существования культуры и каково их культурное значение?

138

В большинстве исследований по вопросу эзотерических психопрактик допускаются две существенные методологические неточности. Во-первых, возникает уже упомянутая путаница эзотерической системы и религиозной традиции, под эгидой которой она существует. О неадекватности такого отождествления уже шла речь выше. С другой стороны, возникает искушение рассмотреть эзотерические системы, как абсолютно оторванные от соответствующих культурных традиций. Действительно, человек, посвящающий себя большинству из подобных видов практики, уходит от активной социальной жизни. Как пишет С. Хоружий относительно исихазма: «...человек в духовной практике, возводящей к мистическому опыту, не может посвящать себя ни социальной жизни, ни технически-творческой деятельности, он выбывает из них» [249]. Более того, зачастую деятельность людей, посвятивших себя эзотерическим изысканиям, начинала носить выражение асоциальный характер. Приведем несколько цитат, иллюстрирующих этот принцип. «Прежде всего в резко сословном обществе старой России всегда обращала на себя внимание демонстративная внесословность социального поведения старцев, обращения их со всеми, кто к ним являлся. За этим стояло и более общее: не только в сословных отношениях, но и во всех сферах жизни старцами утверждался иной, альтернативный строй ценностей и отношений, стоящий не на законе, а на благодати. Их действия и суждения не определялись нормативными мирскими установлениями, но были живым выражением сверхнормативной евангельской этики любви — и передавали, вносили начала этой этики в мир» [249]. Подобное высказывание относительно другой эзотерической системы сформулировал К. Эрнст: «Деятельность суфиев, считавших, что их идеалы основаны на Божественной Истине, неизбежно приводила к серьезным социальным трениям» [291, с. 54]. Можно найти и другие примеры, подтверждающие сформулированный выше принцип.

Однако, выбывая из активной общественной жизни, такой человек не выпадает из культурного контекста. Психопрактики, возникающие в рамках той или иной культуры, впитывают, как будет показано ниже на различных примерах, картину мира, присущую соответствующей культуре, которая и определяет антропологическую перспективу каждой из практик. Можно

139

сказать, эзотерическая психопрактика является следствием и одновременно предельным выражением экзистенциального мифа, лежащего в основании той или иной культуры. При этом в рамках таких практик можно найти и активное отрицание существующих культурных традиций и социальных установок. С другой стороны, эзотерические практики, на определенном этапе своего развития, могут являться ретрансляторами некоторых культурных ценностей, что на примере русского старчества было показано С. Хоружим. Проиллюстрируем сформулированные концепции на некоторых конкретных примерах.

5.3. Архаические корни эзотерических психопрактик

Наиболее древние формы эзотерических психопрактик можно обнаружить уже в первобытных культах в стадии проявления профессионального «жречества». Так, целая группа таких психопрактик использовалась при подготовке шаманов. Фактически начальное обучение и дальнейшее развитие шамана предполагало последовательное использование определенного набора методов, позволяющих достигать необходимых состояний сознания. Изучение архаических психопрактик, в частности шаманских, интересно потому, что их принципы легли в основу всех более поздних эзотерических психопрактик и могут быть обнаружены даже в современных

эзотерических системах. Особенно ярко это проявляется в последовательности внутриспихических трансформаций, которые происходят в процессе обучения.

Первый этап обучения — этап **расщепления сознания**. Его необходимо пройти молодому человеку, решившему стать шаманом самостоятельно, а не «по выбору духов». Цель данного этапа обучения — разрушение привычного способа видения мира и включение в него элементов, остающихся за пределами сознательного внимания обычного человека. На этом этапе неопит обучался видеть **знаки мира**, а в перспективе — **духов**. Видеть знаки мира — значит, достичь определенного состояния сознания, при котором человек обучается активизации бессознательного материала посредством внешних образов. Действительно, человек окружен бесконечным множеством всевозможных событий,

140

явлений и т. д. Какие из них подсознание «выбирает», чтобы довести до сознания, зависит только от самого человека, его состояния, умонастроения, тревожности и т. д. Например, интересную разновидность данного метода применяли суфии. Человек задает вопрос: «Надо ли мне что-то сделать или не надо?» и оглядывает окружающий мир, при этом что-то бросается ему в глаза. Затем ему необходимо интерпретировать данное видение с точки зрения заданного вопроса. Эзотерическим аналогом данной техники является использование примет.

Методы, применяемые на первом этапе обучения, основывались на использовании сильных стрессов физиологического, психологического или фармакологического происхождения.

К физиологическим методам относятся длительные голодания, самоистязания и т. д. В. Токарев [228] описывает такой ритуал, практикуемый американскими индейцами. Молодого человека, желающего стать шаманом, подвешивали вверх ногами с помощью сыромятных ремней, продеваемых через мышцы ног, и оставляли в таком положении на определенное время. Болевой шок и страх смерти позволял достичь расщепления сознания в кратчайшие сроки, и неопит видел животное силы (духа-союзника), которое и помогали ему выжить.

Отметим, что расщепление сознания является первым шагом ученика и во многих современных эзотерических школах. К методам, направленным на расщепление сознания, можно отнести, в частности, «преодоление порога духовного мира» и «выход на астрального двойника», используемые в антропософии, «преодоление порога между мирами» в системе К. Кастанеды и многие другие.

Среди психологических методов можно выделить различные формы «давления на страх» — преднамеренное запугивание начинающего, введение его в параноидальное или кратковременное шоковое состояние, высвобождающее скрытые резервы организма.

К фармакологическим методам относится использование различного рода наркотических веществ, которое присуще как первобытным, так и практически всем современным религиям.

Влияние подобных психопрактик на психику современного человека описано в работах М. Хармера и К. Кастанеды. Ко-

141

нечной целью данного этапа является установление контакта с духом-союзником, который в дальнейшем будет главным проводником неопита по «духовному миру».

Интересную аналогию данному этапу можно проследить в других развитых системах психопрактик. Так, анализируя специфику состояний перехода в исихазме, С. Хоружий объясняет необходимость состояний, подобных состоянию расщепленности сознания в рамках синергетического и энергийного подходов [245, с. 21]: «Каждая ступень, а также и акт перехода от данной ступени к следующей, обладают некоторым «синергетическим содержанием»: они могут быть проинтерпретированы, соответственно, как динамические структуры самоорганизации и акты перехода в синергетическом процессе. Наглядней всего это содержание выступает в начальной ступени, покаянии. Как известно, для синергетического процесса необходимой исходной стадией, с которой начинается выстраивание серии динамических структур, является приготовление сильно неравновесного состояния, резкое удаление системы от обычных устойчивых режимов. Прямая структурная параллель с покаянием очевидна. Чтобы началась принципиально иная динамика внутренней жизни, начался восходящий процесс спонтанного выстраивания энергийных структур сознания и психосоматики, не возникающих в обычном

существовании человека, — необходим радикальный выход из равновесия, исходное потрясение, отбрасывание всех привычных стереотипов. Синергетическая параллель делает по-новому понятным для нас дискурс покаяния с его напряженностью и экзальтацией, устрашающей образностью, резкими эмоциями и преувеличениями ... и мы соглашаемся, что подобные параллели из взаимно отдаленных областей имеют свою эвристическую ценность».

Второй этап подготовки будущего шамана включает психопрактики, направленные на «окультуривание» по-новому увиденного мира. На этом этапе ученик вырабатывает способность и обучается методам сознательного перехода от обычного состояния сознания к измененному и обратно. Основной практикой является общение с духом-союзником и исследование под его руководством верхнего и нижнего миров для совершения в дальнейшем успешных шаманских путешествий. С психологической

142

точки зрения, подобное исследование представляет собой исследование архетипических ресурсов собственного и коллективного бессознательного, а также формирование индивидуальных «ключей», необходимых для обращения к этим ресурсам.

Третий этап индивидуального развития шамана продолжается всю его жизнь и заключается в постоянном накоплении личной силы посредством увеличения числа духов-помощников. Подчинение себе духа для превращения его в помощника осуществлялось с помощью специальных ритуалов присоединения, которые представляли собой сражение с каждым новым духом, которого шаман хотел подчинить. Считалось, что такое сражение очень опасно и может завершиться гибелью шамана. Кстати, гибель шамана могла быть и духовной, заключающейся в потере личной силы и духов-помощников, и физической. Причем духовная смерть шамана, как правило, приводила к физической. Если же шаман умирал физически, не утратив личной силы, то считалось, что он мог стать могущественным духом.

Отметим, что представления о **личной силе** характерны для архаических народов, находящихся на стадии аниматизма. Так, жители острова Пасхи верили в существование особой безличной силы мана — энергии, пронизывающей все предметы материального мира, оживляющей и одушевляющей их (подробно о силе мана см. гл. IV).

Нетрудно заметить, что исходя из юнговской трактовки духов как спроецированных вовне автономных бессознательных комплексов описанные выше ритуалы можно интерпретировать как методы восстановления психологической целостности или расширения сознания. Данные психопрактики — прекрасный образец пути реструктуризации психики.

5.4. Эзотерические психопрактики в древних религиях

Эзотерические психопрактики древних религий на начальных стадиях работы неопфита включали набор методов, аналогичный шаманским практикам, однако в дальнейшем они существенно усложнились. Прежде всего изменились цели подобных практик. Наряду с традиционной целью — увеличением личной силы — по-

143

явились и другие: достижение освобождения, гармонизация с окружающим миром, целостность.

5.4.1. Психопрактики в культуре Индии

Йога

Эзотерические психопрактики, существовавшие в рамках традиционных культур, на начальных стадиях работы неопфита включали набор методов, аналогичный шаманским практикам, однако в дальнейшем они существенно усложнились. Прежде всего изменились цели подобных практик. Наряду с традиционной целью — увеличением личной силы — появились и другие: достижение освобождения, гармонизация с окружающим миром, целостность.

Наиболее известной и, по всей видимости, развитой эзотерической практикой была индийская йога. Первые упоминания о ней встречаются уже в Ригведе, однако ее корни уходят намного глубже. Так, самый ранний из дошедших до нас материальных памятников

протоиндийской культуры (10 тыс. лет до н. э.) — печати Протошивы — содержит изображения божества (предположительно Шивы в ипостаси Пашупата), сидящего в йогической позе. Поскольку индийская культура сформировалась в результате слияния арийской и протоиндийской (дравидийской) культур, йога также содержит элементы эзотерических психопрактик обеих культур, вследствие чего практики, которые обобщают словом «йога», в действительности различаются как по целям, так и по методам.

Для адекватного понимания йоги как культурного феномена необходимо сделать несколько ремарок относительно особенностей традиционного индийского общества. Стержневой экзистенциальной мифологемой индийской религии являлась мифологема мировой горы, что и нашло отражение как в индийском религиозном менталитете, так и структуре общества. Прежде всего индийское общество было предельно стабилизировано и иерархизировано. Переход с одной социальной ступени на другую был практически невозможен и, по сути, в отличие от некоторых других традиционных обществ (Китай, Египет), даже не предусмотрен. Аналогичным образом выглядела религиозная

144

космогония. Боги, другие сверхъестественные существа виделись скорее как некоторые «должности» в объективно существующей космической иерархии. В этом смысле йога представляла собой систему, которая выводила человека за пределы общепринятых социальных и религиозных отношений. Йог считался человеком, утратившим свою кастовую принадлежность. Более того, индийская мифология изобилует описаниями того, как боги пытаются помешать практике йоги, опасаясь за стабильность мирового порядка.

Наиболее древние из описанных практик йоги представляют собой методы увеличения личной силы — *тапаса* (*жара* — в переводе с санскрита) посредством аскетических практик и исполнения обетов. Упоминание о тапасе встречается в древнейших источниках. Тапас рассматривается как некоторая безличная сила, лежащая в основе существования всего мира, обладающая всеми признаками субстанции: тапас может накапливаться, передаваться, теряться, быть подаренным. При переходе от одного человека к другому у первого его становится меньше, а у другого — больше (подобными мотивами полна Махабхарата). Тапас является основой сверхъестественных сил, его накопление с неизбежностью приводит к их появлению. По меткому выражению академика Смирнова «Тапас являлся разменной монетой при торге с богами» [219]. Из всего сказанного следует, что категория «тапас» ближе всего к категории «мана» в аниматизме. Ее введение является первой попыткой создания субстанциональной модели психики. Интересно отметить, что избыточное накопление тапаса, по мысли индусов, может привести к качественному преобразованию человека — превращению его в полубога или бога. И наоборот, потеря тапаса приводит к низвержению бога и превращению его в существо второго мира. При этом в древнеиндийской философии и йоге не описаны конкретные механизмы такого превращения, изменение космического статуса описывается как дар кого-то из старших богов. Механизмы низвержения не прописаны абсолютно. Таким образом, религиозная метафизика индусов носит выражено «экономический» характер, что существенно отличает ее от общественной практики, где, даже накопив значительное количество денег, нельзя было изменить свою кастовую принадлежность и, соответственно, социальный

145

статус. Этот факт дает некоторые значимые указания относительно социальной значимости йоги для стабильности индийского социума, **выводящей склонных к социальной мобильности членов общества (или пассионариев, по терминологии Гумилева) из социального контекста в религиозный.**

Вероятнее всего, своим происхождением подобного рода психопрактики обязаны религиозным системам, близким по характеру к шаманизму, поскольку очень близки к практикам увеличения силы шамана, посредством присоединения объектов духовного мира. Подтверждением этого тезиса являются практики, дословно копирующие шаманские, которые встречаются в более поздних направлениях йоги, например в средневековом шиваизме. Так, адепт, овладевая «магическим знанием» — «*видьей*», становится видьяхарой (дословно, хранителем видьи) — сверхъестественным существом, позиционируемым в космической иерархии между

людьми и богами. Однако, согласно описаниям Сомадевы, видья — это не просто знание или набор навыков, а некоторая сущность, которая добровольно или в силу принуждения согласилась служить адепту. Эта сущность может его оставить, вследствие нарушения им некоторых правил, быть подаренной или даже украденной. Такое описание уже полностью соответствует шаманизму и шаманским техникам работы с духами-помощниками. Аналогичные мотивы встречаются позже в тибетских разновидностях йоги.

Описанные выше психопрактики относились, по всей вероятности, к дравидийской традиции. Арийская эзотерическая традиция привнесла в йогу, да и в индийскую культуру в целом, идею *слияния* индивидуального пуруши человека — его истинного «Я» с мировым Пурушей или Атманом.

«Подобно тому, как чистая вода, влитая в чистую воду, сохраняет свою чистоту, таково, о Гаутама, и «я» того мыслителя, который обладает знанием. Никто не сумеет различить воду в воде, огонь в огне, эфир в эфире. То же происходит и с человеком, разум которого вошел в его «Я».

Брихадараньяка упанишада

Обычно идеи слияния интерпретируются с чисто субстанционалистических позиций, что полностью блокирует возможности реального изучения подобных феноменов. В действительности,

146

слияние правильнее было бы рассматривать как особое трансперсональное состояние человеческой психики. Вот как описывает подобное состояние Брихадараньяка-упанишада.

«Но когда ему кажется, что он, словно бог, словно царь, когда он думает: «Я емь все сущее», — это его высший мир.

Поистине, это его образ, поднявшийся над желаниями, свободный от зла и страха. И как муж в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот пуруша в объятиях познающего Атмана не сознает ничего ни вне, ни внутри. Поистине это его образ, в котором он достиг исполнения желаний, имеет желанием лишь Атмана, лишен желаний, свободен от печали.

Здесь, в этом состоянии отец — не отец, мать — не мать, миры — не миры, боги — не боги, веды — не веды; здесь вор — не вор, убийца — не убийца, чандала — не чандала, паулкаса — не паулкаса, нищенствующий монах — не нищенствующий монах, аскет — не аскет. За ним не следует добро, за ним не следует зло, ибо тогда он преодолевает все печали сердца».

По мере развития индийской культуры выделилось несколько типов йоги, основанных на разных методах — *марга* (путях) — достижения внутренних изменений. Каждый из путей соответствует одному из направлений йоги.

1. Хатха-марга — хатха-йога — путь преобразующегося тела.
2. Джнана-марга — джнана-йога — путь знания, или путь интеллекта.
3. Раджа-марга — раджа-йога — путь внутреннего самоконтроля и управления психикой.
4. Карма-марга — карма-йога — путь действия, посвященного Богу.
5. Бхакти-марга — бхакти-йога — путь почитания, или путь веры.

Хатха-йога основана на возможности духовного и психологического совершенствования посредством развития своего тела, раскрытия скрытого в нем потенциала в целях создания условий подготовки себя к восприятию реальности и «высших истин».

147

Этот путь Г. Гурджиев назвал «путем факира». Греки называли его «путь соматиков», т. е. людей тела, материи.

Основу хатха-йоги составляют специальная диета, очистительные процедуры, а также три группы физических упражнений: *асаны, пранаямы и мудры*.

Асаны — статические позы различной степени сложности, воздействующие преимущественно на физическое и эфирное тела (аннамайя и пранамаяя в йогической систематике). По типу воздействия асаны можно разделить на растягивающие, скручивающие,

силовые, перевернутые, сдавливающие и комбинированные, которые оказывают вполне определенное воздействие. Физиологическое воздействие асан на организм человека не достаточно изучено. Мы провели исследования влияния асан на психологическое состояние человека, которые показали, что разные типы асан воздействуют по-разному. Наиболее эффективно на психологическое состояние влияют растяжения различных участков передней и задней поверхностей тела. Так, выполнение упражнений, растягивающих мышцы спины, поясницы, ягодиц, приводит к значительному (до 1,5 раза) повышению коэффициента вегетативного тонуса. Напротив, упражнения, растягивающие мышцы передней части тела, — к понижению указанного коэффициента. Этот вывод хорошо согласуется с представлениями древнеиндийской медицины о том, что передняя сторона тела является «пассивной», а задняя — «активной». Полученные результаты подтверждаются и теорией мышечных поясов В. Райха, что позволяет говорить о возможности использования асан для целенаправленного воздействия на психику посредством описанного В. Райхом механизма расслабления мышечных контрактур. Аналогично воздействует на психику и статическая гимнастика, разработанная А. Лоуэнгом.

Пранаямы — это специальные дыхательные упражнения, которые воздействуют как на физиологическую составляющую человека посредством изменения концентрации кислорода и углекислого газа, так и на эмоциональную составляющую, которая в индийской традиции называлась камамайя — с помощью системы психосоматических соответствий и специфических типов дыхания.

Мудры — это особые жесты, которые преимущественно воздействуют на подсознание человека. Специальными упражне-

148

ниями для астрального и ментального (*камамайя* и *маномайя*) тел являются медитации, которые иногда относят к «высшим» разделам йоги, таким как раджа-йога.

Раджа-йога (в переводе с санскрита — царская йога) ставит целью взять под контроль психическое состояние человека, т. е. научиться управлять астральным и ментальным телом. Основной техникой раджа-йоги является медитация. Техники медитации сложны и многообразны, в данной книге они рассматриваться не будут.

Джнана-йога — это интеллектуальная перестройка, которая, по мнению индусов, может быть достаточно эффективной. В христианской культуре мы встречаем аналог джнана-йоги в так называемом пути Марии, которая *слушала Христа, внемлила ему, понимала*, что он говорит и делает, и так достигла самореализации. Одной из базовых техник джнана-йоги является интеллектуальное различение истинной реальности (*Атмана*) и реальности повседневного мира, являющейся лишь проявлением иллюзии (майи). Практикующий размышляет о различных, все более абстрактных элементах реальности, делая вывод об их иллюзорности, до тех пор, пока в порыве интеллектуального экстаза не постигнет истинную реальность. Таким образом, размышление в понимании последователей джнана-йоги отличается от сухих умствований интеллектуалов Запада и является формой психопрактики, направленной на приобретение мистического опыта.

Карма-йога — это «путь действия». В христианской мистике мы встречаем аналог карма-йоги в так называемом Пути Марфы, или методе служения и добродетели, через которые путем самопожертвования человек достигает реализации. В индийской традиции данный путь сформулирован в Бхагавадгите так: стремясь к освобождению, человек должен действовать, следуя долгу, посвятив результаты труда Божеству.

«Мне все дела посвятив,
сердцем будь предан высшему Атману,
от самости, от вожелений свободный,
сражайся оставив горячность
Их (чувства) обуздав пусть он сядет,
сосредоточась на Мне — Высшей цели».

Бхагавадгита

Позже, приблизительно в III—II вв. до н. э., выдающийся индийский мистик Патанджали систематизировал известные йогические психотехники в своем труде «Йога-Сутра». Движение к слиянию с Атманом Патанджали представил в виде последовательного прохождения восьми ступеней, каждая из которых включает одну из групп психотехник.

Яма — система обетов и самоограничений.

Нияма — система очищений.

Асана — статические позы.

Пранаяма — дыхательные упражнения.

Пратьярхара — контроль органов чувств.

Дхарана — удержание сознания в устойчивом состоянии.

Дхиана — способность к произвольной концентрации сознания на выбранном объекте.

Самадхи — высшее состояние, в котором человек постигает истинную сущность окружающих его предметов. Для того, чтобы понять психологическую природу данного состояния, воспользуемся высказыванием самого Патанджали.

«2. Йога есть освобождение материи мысли от обличения в различные формы.

3. В этом состоянии Зрящий находится в своем истинном состоянии.

4. В остальное время он сливается со своими видоизменениями».

Таким образом, целью йоги, по Патанджали, являлось формирование внутреннего стержня «я», кристаллизация сознания, выделение части психики, устойчивой к внешним и внутренним эмоциональным или интеллектуальным (*клеша*) воздействиям.

Большинство современных комментаторов дают объяснения сути пратьярхары, дхараны, дхианы и самадхи, которые порождены скорее западной философской интеллектуальной традицией, а не наличием собственного опыта. Так, например, самама интерпретируется как фазы «слияния субъекта и объекта». Однако в действительности йога практична, предельно рационалистична и психологична. В одной из наиболее широко известных частей Махабхараты — Мокшадхарме [132] дается простое и реальное описание состояния дхараны: «Представьте себе человека, которому поставили на голову чашу с водой и заставили подниматься по лестнице, а сзади идет человек с мечом, угрожающий убить

150

его, если будет пролита хоть одна капля. Сосредоточенность человека с чашей и есть дхарана». Таким образом, дхарана — это не оглушенное состояние, а глубокое сосредоточение на совершаемом действии. Ошибочно в западной традиции понимают и сущность иных ступеней йоги, в том числе и самадхи.

Йога представляла собой достаточно широкое по охвату комплексное учение, располагающее методиками развития практически всех составляющих человеческой психики: эмоциональных, интеллектуальных, волевых, а также модификации внешних поведенческих форм. Культурное значение йоги неоднородно, однако на ее примере прекрасно видно, что **любая эзотерическая психопрактика является следствием и одновременно предельным выражением экзистенциального мифа, лежащего в основании той или иной культуры.**

Тантризм

Особым явлением в ряду эзотерических систем является тантра (тантра — вид литературно-философского произведения, написанного в форме диалога Шивы и Шакти) [26, 112]. В отличие от аскетических практик йоги, тантра предполагала достижение трансперсональных состояний (слияние с Ишварой — мировым духом или мировым началом) посредством максимально полного, тотального проживания всех жизненных искусов. Показательным в этом смысле является ритуал «пяти М», включающий в себя последовательное ритуальное нарушение основных религиозных табу — употребление вина, мяса, рыбы, наркотических веществ и вступление в сексуальную связь. Последней категории практик в тантре уделялось особое внимание, вследствие чего в современном массовом сознании тантру однобоко считают йогой секса. В действительности сексуальные практики были в тантре не самоцелью, а способом достижения парой или одним из партнеров экстатических состояний, носящих, по мнению последователей тантры, космический

характер. Сексуальный акт имеет для них сакральное значение, являясь повторением космического акта первичной божественной пары Шивы — Шакти. Семя приносится на алтарь женского лона.

«Поистине, женщина — это огонь. Лоно — его топливо. Волоски — дым. Детородные части — пламя.
Введение

151

внутри — угли. Наслаждение — искры. На этом огне боги совершают жертвоприношение семеню».

Брихадараньяка упанишада

Вероятно, именно в рамках тантризма были впервые исследованы и использованы системы психосоматических соответствий. Причем как идеология тантры, так и разработанная система соответствий — чакральная система — поразительно похожи на систему психосоматических соответствий в современной телесно-ориентированной психотерапии. Согласно тантре, человек живет в храме тела, которое является чистым, святым и служит высвобождению духовной энергии. С телом не следует бороться, напротив, его необходимо познать и использовать для выхода на более высокие уровни сознания. Сексуальная энергия, будучи первоосновой существования, является и источником развития. Локализуясь в нижних энергетических центрах, эта энергия вызывает желание и удовольствие. Поднимаясь в верхние центры — способствует достижению высших состояний. Так, достигая сердца, эта энергия вызывает любовь, а достигая макушки головы — ощущение космического экстаза, нового духовного рождения.

«Страстью этот мир обязан, страстью он освобождается».

Хеваджра тантра

Секс служит для высвобождения и дальнейшей трансформации сексуальной энергии. Для усиления ощущений последователи тантры использовали особые сексуальные позиции и типы фрикционных движений. Сочетание переживания приятного и неприятного также способствует высвобождению энергии, именно поэтому практикующие высших посвящений стремились соединить сексуальные переживания с пребыванием в устрашающих местах, например среди трупов.

Кроме сексуальных практик, тантра обладала изощреннейшей системой различных медитативных практик. В одной лишь Виджняна-бхайрава-тантре их описано более сотни. В тантре использовались и йогические асаны и мудры, системы обетов, динамические медитации. Особой группой психопрактик тант-

152

ризма было ритуальное нарушение общепринятых социальных запретов, например занятие групповым сексом, инцест, поедание ритуально нечистой пищи и т. д. Это также позволяло активизировать психику, высвободить необходимую внутреннюю энергию, освободиться от мешающих установок.

«Медитируй на созданном верой мире, как сгорающем дотла, и станешь сверхчеловеческим существом».

Виджняна Бхайрава тантра

Важной целью тантры было развитие и совершенствование эмоциональной сферы человека.

«Отвори двери чувств, почувствуй даже ползание муравья. Тогда придет это».

Виджняна Бхайрава тантра

В тантризме существует семь основных школ, или ачар.

1. **Ведачара** (путь Вед). В основе — ежедневная практика ведических обрядов. Ее последователи почитают многочисленных богов. Практика носит в основном внешний и ритуальный характер, рецитация Вед, огненное жертвоприношение и т. д.). Медитативные

практики отсутствуют или находятся в зачаточном состоянии. Она также именуется «тропой действия» — *криямарга*.

2. **Вайшнавачара** (путь Вишну). Основная практика — поклонение, зачастую в свободной форме, избранному божеству (чаще всего Вишну). Медитативных практик немного. Ее также называют «тропой преданности» — *бхактимарга*.

3. **Шайвачара** (путь Шивы). Вера и преданность подкрепляются чем-то более значительным, а именно знанием. Практикующие обретают решимость и склонность к интенсивному накоплению тапаса. Покровитель шайвачары — Шива. Большое значение предается йогическим практикам и медитации, хотя все еще сохраняются ведические ритуалы. Она также называется «тропой знания» — *джнянамарга*.

4. **Дакшиначара** (благоприятный путь). Обычно называют тантрой правой руки. В основе — почитание Шакти, сознательной и активной силы, женской ипостаси Шивы. Шакти почитается

153

в духе объединения карма-, бхакти- и джняна-йоги. Кроме того дакшиначара включает в себя элементы тантры левой руки (вамачара — см. ниже): поклонение в ночное время, использование в ритуалах вина и мяса и т. д. Ее также называют «тропой единства», или «тропой возвращения к истоку», — *нивриттимарга*.

5. **Вамачара** (неблагоприятный путь). Его также именуют тантрой левой руки. Объект поклонения — также Шакти, но активно используются сексуальные обряды и таинства (*панчататтва, чакранужда, бхайравичакра*). Правом на обучение в вамачаре обладают тщательно избираемые люди. Исключительно важное значение предается руководству гуру. Ее также называют «тропой любви и блаженства» — *преманандамарга*.

6. **Сиддхантачара** (путь сиддхов). Подразделяется на две ачары (пути): йогачара и агхорачара, путь йога и путь бесстрашия соответственно. Поклоняются Шиве в его ипостаси Махешвары — великого творца. Панчататтва в натуральном виде не практикуется. В сиддхантачаре используется множество йогических техник, в том числе и легендарная *кайкальпа* (техника радикального продления жизни). Агхорачара, кроме того, практикует малоизвестные техники работы со смертью, как своей, так и чужой. Именно агхори в свое время разработали ритуалы оживления мертвых и медитации на кладбище.

7. **Каулачара** (путь семьи). Наименее известный путь. Отношение к богам, как членам своей семьи. Не имеет своих ритуалов, но «знает об истинном значении всех ритуалов и практик». Никакой религиозной принадлежности, «по виду — шайвы, в собраниях — вайшnavы, в сердце — шакты; под различными формами странствуют каулы по земле». «Для него нет ни правил времени, ни места. На его действия не влияют ни фаза луны, ни положение звезд. Каул совершает земное странствие в различных формах. Для него нет разницы между грязью и сандаловой пастой, сыном и врагом, домом и кладбищем. Он становится прижизненно освобожденным (дживанмукти) и волен заниматься чем хочет. Зная все ритуалы и их истинную сущность, может находиться в любой ачаре, будучи незамеченным».

С точки зрения тантры, необязательно проходить все эти пути в течение одной жизни. И если ты родился каулом, значит, это результат прежних заслуг. Следуя приведенной выше классифи-

154

кации, не составит труда определить принадлежность той или иной школы к соответствующей ачаре (пути).

Легко заметить, что степень подчиненности обычным социальным нормам и ценностям, в том числе и религиозным (эзотерическим), понижается по мере повышения степени посвящения. Более того, каждая следующая степень посвящения отрицает ценности предыдущей, что также иллюстрирует принцип «выведения» за культурный контекст, характерный для эзотерических систем.

Буддизм

Рассматривая буддизм в качестве системы эзотерических психопрактик, необходимо сделать две оговорки. На начальной стадии своего существования буддизм был эзотеричен по отношению

к господствующей религии — брахманизму, в лоне которой он и возник. Хотя формально, будучи созданным Гаутамай, на этом этапе он еще не являлся традицией, а следовательно, эзотерической системой, в действительности буддизм был очень качественным и систематичным изложением уже существовавших в то время идей и практик. И в этом смысле мы имеем полное право рассматривать ранний буддизм как эзотерическую систему. Дополнительным аргументом в пользу данного тезиса является принципиально асоциальный характер требований раннего буддизма. Монах, ставший членом монашеской общины (что являлось в раннем буддизме безусловным требованием для достижения нирваны), полностью извлекался из социальной жизни. Ему не только запрещалось заниматься производственной деятельностью, но и даже пользоваться деньгами. Фактически он мог жить только подаянием. Разумеется, сформулированное таким образом учение не годилось на роль религии «для всех».

По мере рутинизации буддизма, возникновения на его почве обычной религии, в рамках позднего буддизма зарождается несколько направлений эзотерического буддизма, о которых и пойдет речь в следующих параграфах.

Ключевой философской и психологической темой раннего буддизма являлось «страдание» [17; 18; 95]. Согласно легенде, после шести лет напряженной внутренней работы, медитируя под деревом боддхи, Будда испытал просветление, в результате которого ему открываются четыре Благородные Истины.

155

1. Жизнь есть страдание:

«Рождение есть страдание, старение есть страдание, болезнь есть страдание, беспокойство, несчастье, боль, разочарование и отчаяние есть страдание; невозможность получить желаемое есть страдание».

Будда

2. Источником страданий являются желания:

«Она [причина страдания] в желании ... которое является причиной перерождения; желании, связанном с жадой и привязанностью, которое проявляется то здесь, то там; желании чувствовать, желании быть, желании разрушить себя».

Будда

Будда считал, что желание всегда порождает неустойчивое состояние ума, в котором настоящее никогда не удовлетворяет. Если желание не удовлетворено, индивидуум влеком желанием изменить настоящее, если желание удовлетворено — возникает страх изменения, за которым следуют новое разочарование и неудовлетворенность.

3. Существует метод освобождения от страданий, основанный на избавлении от желаний. Уничтожение желаний приводит к уничтожению страданий. Однако речь идет не об искоренении конкретных желаний, а об уничтожении привязанности к желаниям вообще и зависимости от них:

«...даже божественные удовольствия не погасят страстей. Удовлетворение лежит лишь в разрушении желания».

Дхаммапада

Этот мотив существенно отличает буддизм от тантризма, последователи которого считали возможным избавляться от желаний путем их максимального удовлетворения.

4. Существует путь освобождения от страданий. В качестве такого пути Будда предложил «Благородный Восьмеричный

156

Путь», включающий в себя главным образом аспект морали, аспект духовной дисциплины, аспект самосозерцания:

- правильная речь (т. е. умная, миролюбивая, правдивая);
- правильное знание (признание четырех Благородных Истин);
- правильное мышление (отказ от низменных инстинктов);
- правильное действие (с позиции морали и этических норм);
- правильное занятие («зарабатывая на жизнь, не вреди другим»);
- правильное сознание (желания и проявления человека контролируются им самим);
- правильное усилие (злые тенденции личности подавляются, добрые — развиваются);
- правильное самообладание (концентрация и развитие намерения).

Понятие «правильное» на этом пути определяется конкретным **субъектом, берущим на себя ответственность за происходящее.**

Психопрактики раннего буддизма были напрямую связаны с концепцией четырех Благородных Истин и представляли собой несколько групп методов, целью которых было достижение всех восьми состояний Восьмеричного Пути. Особую роль играли методы, направленные на мистическое постижение сущности Благородных Истин, а также психопрактики, направленные на избавление от желаний. К последней группе относились многочисленные обеты, дававшиеся членами *сангхи* (монашеской общины). Идеальным считался монах, принявший максимальное число обетов. Человек, полностью порвавший с мирскими привязанностями, имел шанс стать *арахатом* — сущностью, который достиг права после смерти уйти в нирвану. Психологическое состояние арахата буддийские источники описывают следующим образом.

«Он напрягался в борьбе, он сражался, и так он понял, что этот круг рождения и смерти — непрерывный поток. Он отказался от всех состояний и условий существования ... Он отказался от всех «загрязнений» и обрел Архатство. Зо-

157

лото и ком земли — одно для него. Небо и ладонь — одно и то же для его ума».

Авадана Сатока

«Никто не может быть выше того, кто не может быть обманут, кто знает суть, кто отказался от желаний, отрекся от мира и живет не затрагиваемый потоком времени».

Дхаммапада

Буддисты активно использовали медитативные техники, которые разделяли на две группы: саматха и випассана. Техники первой группы направлены на приостановление деятельности сознания, его успокоение.

«Все мысли по мере их появления должны пресекаться. Даже мысль о пресечении мыслей должна быть отброшена прочь».

Махаяна шраддхотпада шаstra

Вторая группа техник представляла собой аналитическое созерцание, т. е. интеллектуальную интерпретацию явлений в духе определенных доктрин.

«Тот, кто практикует аналитическое созерцание, должен наблюдать, что все обусловленные явления в мире являются непостоянными и находятся в процессе постоянного изменения и разрушения... 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».

Махаяна шраддхотпада шаstra

Целесообразно привести аналогичную медитацию, являющуюся по сути випассаной из западной эзотерической традиции — духовных упражнений И. Лойолы.

«Остановиться на себе, размышляя о своем ничтожестве, умаляя себя посредством примеров; во-первых, что

158

я такое по сравнению со всеми людьми; во-вторых, что такое люди в сравнении со всеми ангелами и святыми на небе; в-третьих, что представляет собой все созданное в сравнении с Богом, и, наконец, чем же буду я один в сравнении с Ним?».

Последователи буддийской йоги выделяли восемь уровней развития сознания в процессе медитативной практики (*дхьяна*).

1. Последовательное развитие пяти качеств: мышления, направленного на объект (витарка); аналитического мышления (вичара); радости, сопровождающейся возрастающей концентрацией сознания (пити); чувства блаженства от осознания близости цели (сукха) и однонаправленности сознания (экаграта).
2. Успокоение мышления, формирование чувства безмятежности.
3. Замена чувства радости уравновешенностью и сосредоточенностью.
4. Прекращение состояние блаженства, которое ведет к исчезновению его антагонизма — страдания.
5. Выход за пределы всякого восприятия форм и полное успокоение деятельности ума.
6. Вывод сознания за пределы категории пространства.
7. Достижение сферы «отсутствия чего бы то ни было».
8. Достижение состояния «ни восприятие — ни невосприятие».

Помимо описанной «восходящей» системы медитативных состояний, буддизм располагал развитой системой «терапевтических» медитаций, т. е. техник, которые помогали ученику решать реальные психологические проблемы, устранять аффекты, избавляться от ложных установок, привязанностей (*клеша*). Конкретный набор техник, необходимых ученику, подбирали учителя, выступая в роли психотерапевта. Основным методом, который использовался в таких медитациях, было вытеснение противоположным. Так, ученик мог созерцать загрязнения (трупы, телесные выделения) для победы над страстями и влечениями, дружелюбие — для нейтрализации гнева, причинно-следственные связи — для устранения невежества. В Висудхи магге перечисляются сорок возможных объектов для медитации,

159

которые разделены на пять групп: символы; объекты, вызывающие отвращение; памятования (о буддийских ценностях); четыре состояния Брахмы (дружелюбие, сострадание, сорадование, уравновешенность); уровни мира не-форм.

Ваджраяна

Ваджраяна, будучи системой эзотерической по отношению к позднему буддизму, является прекрасной иллюстрацией указанных выше принципов, поскольку ее идеология и психопрактика сильно отличаются от классического буддийского канона [65]. Основное отличие выражается базовым высказыванием ваджраяны: «Сансара и нирвана одно», выразившим идею достижения освобождения не после смерти, а как некоторого психологического состояния, в котором человек осознает себя свободным. Ваджраяна является одной из наиболее психологизированных религий мира. Достаточно сказать, что даже божества интерпретировались в ваджраяне как проявление сознания человека.

Одна из основных эзотерических практик в ваджраяне — практика визуализации идамов и последующего слияния с ними. *Идамы* представляли собой особый класс существ, выразивших базовые психические состояния, определенные автономные бессознательные комплексы практикующего или архетипы коллективного бессознательного. Наставник подбирали для ученика необходимого идама, над образом которого тот медитировал до полного слияния с ним, после чего практикующему предлагался следующий «более высокий» идам.

Наиболее высокими считались пять состояний, выразившихся образами пяти дхьяни-будд (будд медитации).

Амитабха — мудрость «Бесконечного света».

Ратнасамбхава — мудрость «Равного содержания».

Амогасиддхи — мудрость «Совершенного действия».

Вайрочана — мудрость «Космического сознания».

Акшобхья — «Зерцалоподобная мудрость», благодаря которой созерцающий воспринимает мир в его истинной форме без налета искажающих эмоций.

Особый класс тибетских психопрактик составляли шесть сокровенных доктрин Наропы, реализуемых в непосредственно связанных с индийской традицией йогической практики следующих шести йогах.

160

1. **Йога внутреннего огня** (тиб. *glum-mo*), или психической теплоты. Эта практика направлена на активизацию психической энергии и имеет очень ценный для Тибета дополнительный эффект, а именно, она генерирует физическое тепло, которое необходимо отшельникам во время их аскетического уединения в горных пещерах. Данный метод является формой хатха-йоги в сочетании с медитацией, включающей в себя также дыхательные упражнения. Адепт, контролируя дыхание и усиливая умственное сосредоточение на букве «Аh», заставляет ее возгораться ярким пламенем перед своим внутренним взором, постепенно превращая в пламя все, что его окружает, заполняет этим огнем Вселенную, прежде чем исчезнуть в Пустоте (*шуньяте*).

2. **Йога иллюзорного тела** (тиб. *sgyu-lus*). Ее практика дает возможность адепту понять, что его тело, как и другие объекты во Вселенной, иллюзорно. Практика начинается с того, что практикующий созерцает собственный образ в зеркале. Сосредоточив внимание на зеркальном отражении, адепт должен думать об этом отражении как о существе, похожем на мираж, облака, на отражение луны в воде, на сновидение и т. д. В Алмазной сутре по этому поводу говорится: «Обусловленное существование следует рассматривать как мираж, росу или пузыри на воде, как сон, сверкание молнии или облачко». Затем адепт медитирует на образ Ваджрасаттвы, главного тантристского божества, отраженного в зеркале, и делает это до тех пор, пока это изображение не материализуется его сознанием. Потом йогин должен отчетливо представить себе все видимые формы, став телом этого божества. В итоге весь феномен признается игрой или эманацией Ваджрасаттвы, т. е. Пустоты. И, наконец, рассматривая сансару и нирвану как единство, йогин достигает состояния недвойственности и в его сознании происходит реализация конечной истины.

3. **Йога сновидений** (тиб. *rmi-lam*). С помощью этой практики адепт обучается входить в состояние сна и возвращаться в состояние бодрствования, не прерывая потока сознания, а также наблюдать и контролировать свои сновидения и уравнивать состояния бодрствования. Тем самым он раскрывает иллюзорную природу обоих состояний и учится имитации смерти, пересечению бардо и новому рождению без утраты памяти.

4. **Йога ясного света** (тиб. *hod-gsal*). С ее помощью адепт оказывается лицом к лицу с «таковостью» бытия и достигает состоя-

161

ния блаженства, иначе называемого экстатическим освещением. Технически практика состоит из четырех стадий медитативного процесса, которые, в свою очередь, подразделяются на три фазы. Первая (низшая) — фаза неустойчивости, вторая (средняя, или промежуточная) — фаза легкой устойчивости, последняя (высшая) — фаза полной (совершенной) устойчивости.

Как путь практика ясного света представляет собой освобождение сознания от любого содержания. Внешне это напоминает процесс умирания, т. е. имитация смерти, а внутренне — увеличения и накопления световой энергии, которую йогин реализует, переходя из «нелучезарного» состояния незнания в состояние «ясного света», или состояние осознания «полной пустоты» (*шуньята*).

Описание практики ясного света встречается и в Хатха-йога-прадипике (поздний текст по индийской йоге) и ее цель заключается в пробуждении дремлющей в человеке силы, называемой Кундалини. Во время медитации практикующий должен воспроизвести весь процесс пробуждения Кундалини, чтобы его сознание слилось с «космическим сознанием». Кульминацией является видение «ясного света», возникающее в результате сильного умственного сосредоточения и

помогающее йогину испытать чувство блаженства, чтобы затем, после выхода из транса, вновь вернуть свое индивидуальное сознание в мир обычного чувственного опыта.

5. **Йога бардо.** С ее помощью адепт учится проходить состояние приближающейся смерти, смерть, состояние после смерти и новое рождение, не прерывая потока сознания. В основе этой практики лежит эзотерический тибетский трактат, известный в западной литературе под названием «Книга мертвых». Согласно доктрине, излагаемой в этом трактате, освобождение от сансарического бытия может быть достигнуто в период пребывания сознания в бардо. В это время перед сознанием, покинувшим физическое тело, брезжит «ясный свет шуньяты» и для достижения освобождения адепту нужно его держаться. Однако омраченное заблуждениями, являющимися результатом кармы, уstraшенное видениями сознание, пребывающее в бардо, находит иллюзорное убежище, ведущее к новому рождению в одном из миров сансары. Тот, кто опытен в йоге бардо, в переходный момент от

162

жизни к смерти входит в состояние самадхи, что позволяет его сознанию сосредоточиться на мерцающем «ясном свете шуньяты» и дожидаться удобного случая для воплощения в форме, отвечающей данной ранее «клятве Бодхисаттвы» — помогать освобождению всех живых существ, пребывающих в сансаре. Иными словами, практика этой йоги ведет к обретению состояния Бодхисаттвы.

6. **Йога перемещения сознания** (тиб. *hpho-ba*). С ее помощью адепт учится перемещению своего сознания из одного тела в другое или из одного места в другое и вхождению по собственному выбору в состояние нового рождения. Эта йога реализуется в форме садханы, при которой божество, выбранное йогиним, визуализируется над его головой. При этом психическая энергия собирается из чакр в нижней, средней и верхней частях тела. Поднимающаяся из нижних чакр психическая энергия встречается и смешивается с энергией, генерируемой в верхней чакре, в результате чего адепт испытывает состояние блаженства.

5.4.2. Психопрактики в культуре Китая

Даосизм. Теория внутреннего эликсира

Стержневой категорией даосизма являлось понятие «дао» (в переводе с китайского — путь, дорога), которое выражало идею естественного хода событий [1; 18; 22; 250; 280 и др.]. Гармонизация с Дао, достижение состояния сочетаемости своих действий и поступков с естественным ходом событий, несопротивление ему (У-Вей), является высшей целью всех практик даосизма. Однако уже в классической книге даосизма Дао-де-дзин намечается и другая цель даосских психопрактик — достижение индивидуального бессмертия, которое осуществлялось в двух направлениях. Школы Ней-дан — внешнего эликсира — пытались синтезировать химические вещества, продлевающие жизнь. Школы Вей-дан — внутреннего эликсира — стремились произвести необходимые изменения непосредственно в организме человека, которые назывались «алхимическая трансформация» или «выращивание внутреннего ребенка».

Трансформационные практики даосизма во многом близки соответствующим техникам тантры. Источником подобной трансформации являлась первичная энергия *цзин*, отождествляв-

163

шаяся даосами с семенной или влагалищной жидкостью. Искусство выращивания **внутреннего зародыша бессмертия** состояло в «перегонке» внутренних жидкостей тела, взращивании на их основе более тонкой энергии шень (что приблизительно соответствует понятию дух). Внутренняя алхимия включала множество элементов: диету, дыхательные упражнения, гимнастики, специальные техники половых сношений, которые давали необходимый эффект только при комплексном применении. Сексуальные практики даосизма основывались на способности мужчины избегать семяизвержения, тем самым не терять, а накапливать *цзин*, используя его для дальнейшей трансформации.

Важным элементом даосских психопрактик было формирование специфического психологического состояния — **состояния безоценочного восприятия**, в котором даос, в отличие от обычного человека, не дает текущим событиям эмоциональной оценки по двоичной шкале

хорошо — плохо. С философской точки зрения, это обосновывается неспособностью человека познать всю сложность окружающего мира, а, следовательно, сформировать действительно верное суждение о чем-либо. С психологической — такое состояние способствует более целостному восприятию мира, позволяет сохранить энергию и более гибко реагировать на текущие события. Для достижения состояния безоценочного восприятия использовались медитативные практики, среди которых особого внимания заслуживает **метод индуцированного галлюцинирования**. Неофита погружали в состояние глубокого транса, в котором его посещали галлюцинации, неотличимые по яркости от реальности. Осознав их иллюзорность, неофит начинал легче относиться и к реальности. Из некоторых описаний можно сделать вывод, что даосы использовали метод контролируемых сновидений. Существуют указания на то, что подобные практики применялись и в индийской традиции.

Особую роль среди даосских техник играли боевые искусства, которые служили как методом развития, так и критерием развитости практикующего. Отличие даосских боевых искусств от соответствующих систем других народов, да и китайских систем иной религиозной направленности («внешних» стилей), состояло в том, что акцент делался на внутреннюю работу, а не на тренировку физических качеств. Боевой аспект эзотерического

164

даосизма становится понятен, как способ сделать человека менее зависимым от хорошо структурированной государственной машины (в период стабильности) и повысить потенциал выживания личности в период социальной нестабильности. Изучение боевых искусств хорошо укладывается в базовую идею эзотерического даосизма о достижении индивидуального бессмертия.

Дзен

В отличие от классического буддизма, предполагавшего достижение освобождения (нирваны) после смерти, последователи дзен, подобно адептам ваджраяны, считали, что освобождение есть определённое психологическое состояние, в котором человек осознает себя свободным (сатори) [1; 18; 22; 250; 280 и др.].

«Когда патриарха Эно спросили: «Как обрести освобождение?» — он ответил: «Кто же тебя поработил?»».

«Плоть и кости дзен»

Признаками достижения подобного состояния являются: **целостность восприятия мира, спонтанность поступков, осознанность и сконцентрированность на настоящем**. С психологической точки зрения, подобное состояние можно охарактеризовать как правополушарное восприятие действительности. Для отключения левого полушария у учеников мастера дзен использовали две группы приемов: **метод коанов** и **метод прерывания паттернов**.

Метод коанов состоит в том, что ученику задают вопросы, на которые нельзя дать логические, рациональные ответы. Например: «Как звучит хлопок одной ладонью?». Доведенный до крайнего психологического истощения попытками найти ответ ученик впадает в трансное состояние, обусловленное отклонением левого полушария и соответственно активизацией правого. В качестве дополнительных техник использовалось ритмическое дыхание в специальных позах (дза-дзен), динамические медитации, например чайная церемония или фехтование на мечях.

Суть **метода прерывания паттернов** заключается в том, чтобы прервать стереотипное поведение человека в его наивысшей фазе, тем самым высвободить энергию, поглощенную привычкой, и актуализировать сознание. Например, ученик задал вопрос: «Что такое дзен?» и приготовился выслушать пространное и

165

торжественной объяснение, но в качестве ответа учитель бьет его палкой по голове. Метод прерывания паттернов направлен на индивидуализацию (в смысле Юнга) за счет отказа от

привычного набора социальных и онтологических (предлагаемых экзотерической религиозной традицией) ролей.

Широкое распространение соответствующих методов именно на почве японской культуры можно объяснить высокой степенью ритуализированности последней, значительной жесткостью ее культурных паттернов, что в духе рассматриваемой концепции делало их интересной мишенью для эзотерических систем.

5.4.2. Психопрактики в греческой культуре

Несмотря на то, что большинство школ и учений в древней Греции принято рассматривать как философские, многие из них содержат выраженные элементы и даже развитые системы психопрактик. Некоторые из них, например, пифагорейство, носили мистический характер, другие же были ориентированы на чисто утилитарные цели, которые можно охарактеризовать как **повышение уровня психологической адаптированности человека** к условиям окружающего мира. Именно из этих традиций берет свое начало современная западная психотерапия, цель которой — повышение уровня социальной адаптации.

Среди древнегреческих психопрактик утилитарной направленности можно упомянуть стоицизм, эпикурейство, кинизм [36; 71; 121; 137; 140 и др.]. К сожалению, от первых двух систем до нас дошли лишь их цели, но не методы психологической перестройки. Так, согласно учению Зенона, истинно свободным может считать себя только тот, кто способен заставить себя спокойно относиться ко всему, включая наслаждения, богатство, боль, смерть. Прямой противоположностью мировосприятию Зенона были постулаты его современника Эпикура, провозглашавшего, что только жизнь, прожитая в удовольствиях, удовлетворение собственных желаний способствуют гармоническому развитию личности. Каждый из них, естественно, считал свои воззрения единственно достойными и верными и соблюдал тот стиль жизни, который провозглашал, причем прожили они почти равное число лет.

166

Подобный антагонизм путей личностного развития напоминает аналогичную ситуацию в индийской традиции, в которой наряду с аскетическими практиками существовал путь тантры.

Нетрудно понять, что и «стоическое», и «эпикурейское» состояния не достигаются только с помощью размышлений о них или убежденности, что надо поступать именно таким образом. Их можно достичь лишь регулярной практикой психологической работы. Поскольку теоретическая часть этих учений отделена от практической, они, к сожалению, воспринимаются сегодня как чисто философские или этические.

В греческих психопрактиках гораздо большее значение, чем в восточных, играет разум. Фактически многие из них можно охарактеризовать как методы **рационализации** эмоций с помощью интеллекта. Так, римский стоик Эпиктет писал:

«Кто не получает того, чего добивался и к чему стремился, — тот несчастлив, а с кем случается то, чего он желал бы избежать — тот несчастлив вдвое. Посему, знай, что если ты захочешь удалить только те обстоятельства, которые в твоей власти, то с тобой, может быть, ничего не случится, чего бы ты не желал; но если ты захочешь избежать болезни, или бедности, или смерти, или вообще всего того, что не в твоей власти, то поверь, что ты будешь несчастлив».

«Итак, покорись навсегда тому, что не подлежит нашей власти, и желай всегда только того, что, согласно с сущностью вещей, подлежит нашей воле. Не поддавайся прежде всего никаким страстным влечениям, ибо если ты пожелаешь то, исполнить чего не в состоянии, и будешь постоянно стремиться к тому, что не находится в твоей власти, то всегда ты будешь человеком несчастным, недовольным своим положением. В своем увлечении ты совершенно забудешь о тех вещах, которые находятся в твоей власти и которые ты с честью для себя мог бы и желать, и исполнять. Руководствуйся поэтому всегда простым чувством желания и нежелания, но непременно с выбором и осмотрительностью» [215].

Анализируя приведенный фрагмент, не трудно заметить проявление экзистенциальной мифологемы Мировой Реки, технология взаимодействия с которой сводится к тому, чтобы не потонуть в ее бурных водах и правильно плыть по течению.

167

Парадоксально, но, несмотря на отсутствие достоверных сведений о *кинизме*, до нас дошли упоминания о кинических психопрактиках. Киники исходили из возможности «тренировки» себя для выживания в неблагоприятных условиях. Так, один из кинических мудрецов спал только на песке, другой — просил в течение многих лет подаяние у статуи, чтобы «привыкнуть к человеческому безразличию», Диоген, как известно, обходился без лишних вещей. Данные практики, по сути, подобны поведенческим тренингам, используемым в современной психотерапии.

5.4.4. Психопрактики в христианстве

Раннее христианство заимствовало очень много элементов из философских систем Древней Греции. Причем интересно, что большинство подобных элементов было заимствовано именно из тех систем, которые мы охарактеризовали ранее как эзотерические. Так, из платонизма христианство взяло идеалистический взгляд на мир и убеждение о превосходстве духовного над материальным; из аристотелизма — концепцию Бога как первопричину и цель мира; из стоицизма — убеждение, что материальный мир пропитан духом, утверждение главенства Бога, равенства людей, потребность во введении определенных этических норм. От киников христианству перешла идея безразличия и презрения к земным благам. Даже скептицизм оказал влияние на христианство, выражающееся в принижении ценности чувств, в отрицании возможности полного познания мира разумом, что находит логическое продолжение в христианском учении о том, что Откровение и боговдохновенность являются единственным источником познания истины.

О существовании эзотерических психопрактик в христианской традиции известно меньше, чем о подобных практиках в Индии и Китае, поскольку официальное христианское духовенство относится к ним довольно прохладно. Тем не менее эзотерические психопрактики в христианстве, безусловно, существовали. Среди них наиболее известны исихазм и духовные упражнения Игнатия Лойолы.

Исихазм

Исихазм (от греч. *he'sychia* — внутренняя тишина) — мистическая практика православия, по преданию берущая начало

168

от апостола Иоанна. Последователи исихазма переживали ощущение реальности бытия Бога [25; 74; 88; 139; 143; 150]. Для этого они особым образом сочетали дыхание со специальными положениями тела, произнося при этом молитву, но не устами, а «духовным сердцем», чтобы она безмолвно звучала в груди, раскрывая в человеке любовь Иисуса ко всему миру. Исихасты также практиковали «осияние Фаворским Светом» — вхождение в поток чистого света и благодати Духа Святого. В конце XIX — начале XX в. поселения православных исихастов можно было встретить во многих регионах России и на Кавказе.

В высшей степени показательны те названия, которые используют в практике исихазма ученики св. Григория Паламы Каллист и Игнатий Ксантопулы, так как все они имеют точные эквиваленты в других традиционных эзотерических и инициатических доктринах. «В наставлении исихастам» перечислены синонимические названия инициатического процесса: *путь разумный, деяние похвальное и созерцание верное, пространнейшая молитва, трезвение ума, умное делание, дело будущего века, ангельское жительство, небесное житие, божественное поведение, страна живых, таинственное воззрение, духовная трапеза полнейшая, рай Богом соделанный, небо, небесное царство, Божее царство, мрак превысший света, жизнь во Христе сокровенная, боговидение, обожение преестественнейшее.*

Психопрактики исихазма можно разделить на четыре группы [231].

1. «**Непрестанная молитва**», т. е. постоянное повторение молитвы («Господи, Иисусе Христе, помилуй мя»).

«Деятельная умно-сердечная молитва совершается так: сядь на стульце до одну пядь вышиною, низведи ум свой из головы в сердце, и придержи его там: и отголе взывай умно-сердечно: «Господи, Иисусе Христе,

помилуй мя»! Удерживай при этом и дыхание, чтоб недерзостно дышать, потому что это может рассеивать мысли. Если увидишь, что возникают помыслы, не внимай им, хотя бы они были простые и добрые, а не только суетные и нечистые. Закрывая ум в сердце и призывая Господа Иисуса часто и терпеливо, ты скоро сокрушишь такие помыслы и истребишь, поражая невидимо Божественным именем».

169

«Если количество ведет к качеству, то и частое, почти беспрестанное призывание имени Иисуса Христа, хотя в начале и рассеянное, может привести к вниманию и теплоте сердечной; поелику натура человеческая способна усвоить известное настроение посредством частого употребления и привычки. Чтоб научиться что-либо делать хорошо, надобно делать оное гораздо чаще, сказал один духовный писатель; и св. Исихий говорит, что частость рождает навыкновение и обращается в натуру (гл. 7). Это, как видно из наблюдений опытных мужей, бывает в отношении к внутренней молитве таковым образом: желающий достигнуть внутренней молитвы решается часто, почти непрерывно призывать имя Божие, т. е. устно произносить Иисусову молитву: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного; иногда же сокращенно, т. е. Господи Иисусе Христе, помилуй мя, как учит св. Григорий Синаит».

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу

Отметим, что использование «Иисусовой молитвы» носило в психопрактиках исихазма достаточно творческий характер, что было направлено на недопущение эффекта привыкания к молитве и соответственно ослаблению вызываемого ею эффекта.

Вот что указали нам отцы, как способ производства молитвы и условия успеха в ней.

Частость, т. е. многократное повторение молитвы Иисусовой.

Внимание, или погружение ума во Иисуса Христа с отгонянием других помыслов.

Перемену молитвенных слов, т. е. произношение Иисусовой молитвы иногда полной, иногда же сокращенной.

Повременность, т. е. чтоб были то молитва, то чтение псалмов, то сидение, то стояние с простертими руками, то опять молитва Иисусова и послеобеденное чтение отцов.

Хождение пред Богом, т. е. чтоб всегда ощущать присутствие Божие и при всяком действии помнить о Боге.

Отвержение мира, при воспоминании о смерти и о молитвенной сладости.

Непрестанное призывание имени Иисуса Христа во всяком случае и времени, если наедине, то гласно, а при людях — одним только умом.

Засыпание на одре с Иисусовой молитвою.

170

Наружнюю молитву о внутренней, т. е. испрашивание у Господа помощи к усердию и откровению в сердце внутренней молитвы.

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу

2. «Низведение» ума в сердце.

«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 обрести 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, обретишь 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».

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу

3. Созерцание световых феноменов (фотизмов) как несотворенного Фаворского Света (согласно св. Григорию Паламе — божественных энергий). Данная практика в высшей степени напоминает «йогую ясного света», описанную выше.

«Тот, кто участвует в божественной энергии <...>, сам в некотором роде становится светом; он един со Светом и вместе со Светом видит воочию все, что остается сокрыто от тех, кто лишен этой благодати».

Как известно, монах Варлаам подверг критике исихастов с горы Афон, именно на основании их собственного утверждения, а именно — что они **видят** (выделение — А. С.) несотворенный Свет. Благодаря развернувшейся дискуссии и ответам Паламы стала известна та роль, которую Фаворский свет играл в практиках исихазма.

В «Жизни Симеона», написанной Никетием Стефатосом, есть несколько чрезвычайно точных описаний, касающихся этого опыта.

«Однажды ночью, когда он был на молитве и его очистившийся разум слился с изначальным Разумом, он увидел свет сверху, внезапно извергнувшийся из выси небес на него свою яркость, свет чистый и огромный, все освещающий и такой ясный, что стало светло, как днем. Этот свет озарил и его самого, и ему показалось, что весь дом вместе с кельей, в которой он был, исчез и в мгновение ока обратился в ничто, а сам он оказался увлечен в воздух и совершенно забыл о своем теле».

При другом случае:

«сверху словно засверкал свет утренней зари <...>; он понемногу усиливался, все больше и больше озарял воздух, и сам он почувствовал, что вместе со всем своим телом отдалился от земных вещей. Поскольку свет продолжал блистать все сильнее и сильнее и превращался над ним в некое подобие солнца в полуденном блеске, он заметил, что сам находится в центре света и весь исполнен радости и слез из-за кротости, которая теперь затопляла все его тело. Он увидал, как свет небывалым образом соединяется с его плотью и мало-помалу проникает во все его члены <...>. И вот он увидел, что этот свет мало-помалу затопил полностью все его тело, и сердце, и внутренности, и превратил его самого в огонь и свет; и как это было только что с домом, так и теперь свет заставил его потерять чувство формы, положения в пространстве, плотности, внешнего облика его тела»⁶ [328, с. 94-95].

⁶ Цитируется по работе М. Элиаде «Опыты мистического света».

4. Психосоматические методы (задержки дыхания, специфические позы, сосредоточение на определенных участках тела).

«Ведомо тебе, что дыхание наше, коим дышим, 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 благость, 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, держа ум не мечтательным, делает».

О трезвении и хранении сердца

В исихазме важную роль играло тело человека. На необходимость укрепления тела указывал Святой Исаак: «Если понудить слабое тело выше силы его, двойное смущение наносишь душе» [245, с. 121]. Исихазм настаивал на возможности и даже на императивной необходимости преображения плоти, и не только в перспективе грядущего всеобщего Воскресения, но здесь и сейчас, в актуальной и конкретной практике — практике монашеского алхимического преображения, т. е. в процессе инициации и духовной реализации. «Тело призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века ... и у тела есть опытное постижение вещей божественных», — утверждал Григорий Палама. В рамках этого учения развернулась дискуссия о том, ограничиваться ли дуализмом: дух благ — тело мерзко, горнее чисто — долнее грязно, или, не отрицая его,

стремиться к его преодолению. Эта тема также была актуальна в полемике между св. Григорием Паламой и его противниками (в первую очередь Варлаамом). Отметим, что сущность данной дискуссии (которая затрагивала и ряд других тем, например вопрос о природе Фаворского Света) выходит за рамки богословия и является отражением реакции ортодоксальной церкви на практики, которые, как прекрасно понимали противники Паламы, **лежали, как и любые эзотерические практики, за пределами православного и даже христианского контекста.** Действительно, стержневая цель исихазма — «обретение ангельского чина при жизни», «восхождение по духовной лестнице» — противоречат постулатам экзотерического христианства.

Культурное и антропологическое значение исихазма как в греческой, так и русской культурах досконально изучено С. Хоружим. Сформулированные им выводы относительно роли исихазма в значительной степени согласуются с идеями данной работы.

Духовные упражнения Игнатия Лойолы

В 1534 г. в Париже католик И. Лойола основал орден иезуитов «Общество Иисуса», в котором основной мистической практикой были *Духовные упражнения*, суть которых легко понять из полного названия данного труда «Духовные упражнения дабы [человек] смог победить самого себя и упорядочить свою жизнь силой решения, свободного от какого бы то ни было неупорядоченного влечения».

Духовные упражнения являлись хорошо разработанной системой психотехник, опирающейся не на спонтанные экстазы, а **на последовательное выполнение упражнений, которые гарантированно проводят человека через необходимые наборы состояний, в том числе мистические и экстатические.**

«Ибо как телесным упражнением является: гуляние, хождение, бегание, так и всякий способ, каким душа готовится и располагается для своего освобождения от всех неупорядоченных влечений и, коль скоро они будут уничтожены, для поиска и обретения воли Божией относительно устройства своей жизни и для спасения своей души, — называется Духовным Упражнением».

Упражнения состоят из четырех частей и распределяются на четыре Недели.

174

Первая из этих частей есть растворенное созерцанием рассуждение о грехах; вторая — жизнь Господа нашего Иисуса Христа до дня Вербного воскресения включительно; третья — страдания Христа, Спасителя нашего; четвертая — Воскресение и Вознесение, с прибавлением трех образов совершения молитвы. Однако не следует полагать, что каждая Неделя обязательно должна состоять из семи или восьми дней. Может случиться, что одни в Упражнениях первой Недели окажутся медленнее в обретении того, что они ищут, то есть сокрушения сердца, раскаяния и плача о своих грехах; также одни бывают усерднее других; иные же испытывают большее беспокойство или нападение, исходящие от различных духов, — вследствие этого необходимо иногда сокращать Неделю, иногда же увеличивать [ее]. Так же нужно поступать и относительно последующих Недель, взыскуя их результат сообразно с предложенным содержанием.

Однако все Упражнения следует закончить в течение приблизительно тридцати дней.

В основе Духовных упражнений лежала достаточно разработанная методология в виде специфической христианской психологии. Так, выделяется несколько составляющих человеческой психики (чувственная, волевая, разумная), поднимается вопрос о типах желаний и мыслей.

Начинаю с положения, что у человека есть мысли трех родов: первые — собственные, происходящие единственно от его свободной воли, вторые и третьи — навеянные извне от доброго и злого духа.

Затрагивается также важный для любой психопрактики вопрос о типах личности и специфическом реагировании людей, обладающих различными типами на подобные практики. Например, в приведенном ниже отрывке легко узнать специфические аномалии, возникающие у истероидной и ригидной личностей.

Враг внимательно присматривается к тому, является ли душа грубой или тонкой, и если она тонкая, то старается сделать ее еще более тонкой и довести ее в этом до крайности, дабы легче ее возмутить и погубить. Например, если

175

видит, что душа не допускает не только смертного греха, но и отпустительного или тени добровольного греха, тогда враг, видя, что не может заставить душу впасть во что-либо имеющее хотя бы подобие греха, старается заставить ее видеть грех там, где его нет; например, в каком-либо слове или малейшей мысли.

Если же душа груба, враг старается ее сделать еще грубее. Например, если до сих пор она пренебрегала простительными грехами, то он старается сделать так, чтобы она пренебрегала и смертными грехами, и если прежде хотя немного заботилась о грехах, то теперь — чтобы заботилась еще меньше или вовсе об этом не заботилась.

Приводятся также рекомендации для каждого из типов.

Душа, желающая преуспевать на духовном пути, должна всегда поступать противоположно тому, как поступает враг; а именно, если он старается сделать душу грубее, она должна стремиться сделать себя тоньше; если же он стремится довести ее до крайней тонкости, то душа должна утвердиться в середине, дабы чувствовать себя вполне спокойной.

Другие упоминания о христианских психопрактиках

Можно предположить, что в христианстве, помимо упомянутых выше, существовали и иные системы психопрактик. Особенно любопытными представляются **экстатические психопрактики**, основанные на культивировании в себе состояния восторженной любви к Богу и других сильных эмоциональных переживаний. Так, на Западе пользуются большим уважением откровения Гертруды, монахини Бенедиктинского ордена, жившей в XIII в. «Страдая от головной боли, она старалась во славу Господа облегчить свои страдания, держа во рту некоторые пахучие вещества. Ей показалось, что Господь милостивно склонился к ней и Сам находил утешение в этом запахе. Вдохнув в Себя аромат, Он поднялся и с довольным видом сказал святым: «Посмотрите на новый подарок, который сделала Мне Моя невеста!».

Аналогичные элементы можно найти в сочинениях св. Терезы, учение которой У. Джеймс [56] охарактеризовал следующим образом: «Ее представления о религии сводились, если можно так вы-

176

разиться, к бесконечному любовному флирту между поклонницей и ее Божеством». Подобные состояния испытывала и блаженная: «Блаженная Анжела находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений, крест Христов представляется ей брачным ложем...» Она «с упоением, страстно взирала на крест Христов, на раны Христа и на отдельные члены тела Его...». Упоминаются описания видений христианских мистиков, которым является Богородица и «кормит их своими сосцами».

Иногда в христианской литературе появляются сведения, заставляющие думать, что **христианским практикам были известны некоторые принципы системы психосоматических соответствий**. Так, иерей Сергей Холодков в своей статье «Все ли равно, как верить?» пишет: «Православная молитва пребывает в *верхней части сердца*, не ниже... Молитвами и аскетическим опытом познано на Востоке, что привитие молитвы в каком-нибудь другом месте организма есть всегда результат прелестного состояния. Католическая эротомания связана, по-видимому, с насильственным возбуждением и разгорячением *нижней части сердца*». К этому можно добавить слова св. Игнатия Брянчанинова: «*Старающийся привести в движение и разгорячить нижнюю часть сердца* приводит в движение силу вожделения, которая по близости к ней половых органов приводит в движение эти части. Какое странное явление! По-видимому, подвижник занимается молитвой, а занятие порождает похотение, которое должно бы умерщвляться занятием».

Наряду с экстатическими психопрактиками в христианстве существовали методы визуализации и духовного общения подобные описанным выше. Так, Франциск Ассизский пишет: «Во время моей молитвы передо мной явились два больших света — один, в котором узнал создателя, а другой, в котором я узнал себя». Уже упомянутый И. Лойола в «Духовных

упражнениях» кратко выражает суть молитвенно-медитативной практики: «Беседа совершается тогда, когда человек вообразит перед собой Христа, распятого на кресте».

Можно также утверждать, что в христианстве существовали аналитические техники и практика концентрации на определенной идее. Св. Исааку Сирину принадлежит изречение: «Истинные праведники всегда помышляют в себе, что недостойны они Бога».

177

5.4.5. Психопрактики в исламской культуре. Суфизм

Суфийская (суфий в переводе с арабского означает возвышенный) традиция возникла в рамках ислама, однако, как и большинство эзотерических систем, не ограничивает себя ими [86; 224; 291]. Суфии полагают, что суфизм появился и практиковался еще до возникновения ислама. Между тем расцвет и развитие суфизма связывают именно с исламским миром, со временем Аль-Газали, который известен западному миру благодаря своей поэзии.

Целью суфизма является достижение состояния непосредственного **слияния** человека с Богом, познание Бога через **любовь**. Так суфийский поэт Руми (1207-1273) представляет любовь единственной силой, способной преодолеть стереотипное восприятие, двойственное видение, рассудочный механизм мышления.

«Выпей чашу волнения, ибо ты не чувствуешь стыда. Понимание приходит с любовью к говорящему. Холод закрывает ум».

Руми

Любовь для него не что иное, как расширяющаяся способность целостного восприятия того, что в мире кроме духа (одновременно любящего и любимого), ничего нет.

«Ты избрал эти «Я» и «Мы», чтобы иметь возможность играть в игру почитания с Самим Собой.

Все «Я» и «Ты» должны стать одной душой, должны, в конце концов, раствориться в возлюбленном».

Руми

Отметим, что восприятие Бога как Возлюбленного присуще и многим другим религиозным системам: христианству, кришнаизму, бхакти-йоге. Подобно представителям этих систем суфии считали, что после того, как человек преодолел некоторое расстояние на пути к любви, Бог начинает себя проявлять, помогая и привлекая «путника» к собственному Присутствию. Человек начинает жить в латихане («отпускает» себя и перестает «бороться»), разрешает себе быть всяким, быть «принятым», «привлеченным».

178

В отличие от ортодоксального ислама, суфизм уделяет основное внимание не выполнению внешних предписаний, а духовному состоянию человека. Деятельность учителя, лишенная жестких догматических рамок, всегда находящаяся в динамике и принимающая язык и внешнюю оболочку того социально-психологического мира, в условиях которого ему приходится «работать», является основой суфизма. При этом суфий может использовать любые методы и средства, мерилom целесообразности и адекватности которых являются исключительно действенность и личный опыт самого учителя.

«Не смотри на мою внешность, возьми то, что у меня в руках».

Руми

Вместе с тем многие элементы идеологии суфизма базируются на углубленном эзотерическом толковании Корана.

«Пост обычных людей касается удержания от удовлетворения аппетита желудка и желаний секса. Пост немногих избранных — в сохранении ушей, глаз, языка, рук, ног и прочего от греха. Пост избранных среди избранных — удержание сердца от низменных мыслей и мирских забот и полное воздержание от заботы, о чем-

либо кроме Бога. Такой пост нарушается мыслью о чем угодно ином, кроме Бога и Последнего Дня, или заботами об этом мире».

Аль-Газали

Термины, идеи, упражнения — лишь орудия, используемые по мере необходимости. Важно не то, что делается и говорится, а польза, извлекаемая учеником из учения. Важны не истинность или ложность идеи, а реальность ее воздействия, ее эффективность для данного конкретного случая, для данного конкретного ученика.

«Путей так же много, как человеческих душ».

Суфийская поговорка

Важную роль в суфизме играло достижение состояния осознанности.

179

«У истинного суфия мысль идет в ногу с ногами, ...он присутствует целиком: его душа находится там же, где его тело, а его тело — там, где его душа, и его душа находится там, где его ноги, а ноги — там, где душа. Это признак присутствия без отсутствия».

Хувири

В суфизме выделяются несколько стадий психологической трансформации человека, причем в разных суфийских школах их последовательность описывается по-разному, однако всеми признанным остается вариант, предложенный Аль-Газали.

1. **Терпение и благоговение.** Речь идет не о пассивности перед возникающими проблемами, а о некоторой длительности при реализации направленных усилий по трансформации восприятия. Также имеется в виду чувство благодарности за предоставленный шанс реализовать себя в жизни и иметь на это время, желание и силы.

2. **Страх и надежда.** Состояние ученика в этот период подобно трепету перед дальней дорогой.

3. **Отказ от себя и бедность.** В первую очередь речь идет об устранении зависимостей и освобождении от привязанностей.

«Когда сердце очищено (кроме Бога) бедность не лучше богатства, как и богатство не лучше бедности».

Худжвири

«Выше аскетизма состояние, когда приход и уход богатства равно не волнует человека. Богатея, он не радуется этому, а, теряя богатство, — не печалится».

Аль-Газали

4. **Вера в Бога.** Речь идет о системе формирования побудительных мотивов, на основании которых рождается устойчивое восприятие себя как части мира, а мира как части себя.

5. **Любовь.** Это чувство провозглашается изначально данным человеку с тем, чтобы он любил Бога, но которое забыто человеком и которое ему предстоит вспомнить.

6. **Намерение.** Искренность. Правдивость. «Правильное» намерение дает возможность проникновения в глубинную суть

180

вещей, и в этом смысле оно важнее совершаемых действий, поскольку человек учится воспринимать мир без особых акцентов на форму и частное.

7. **Размышление и самопознание.** Это аналог буддийских, даосских, йогических методов очищения ума.

8. **Память о смерти.** Размышления о смерти являются одним из самых сильных средств нейтрализации проблем самости, гордыни, фобий.

На пути к Знанию, или личностному росту, человек может столкнуться с рядом как объективных, так и субъективных проблем. Традиционно к их числу относятся.

1. **Невнимательность** как итог небрежности и забывчивости. Этот тезис отнесен к кардинальной проблеме человечества, играющей роль субстрата по отношению ко всем остальным человеческим слабостям и психопатологиям. Первым шагом на пути к преодолению этой проблемы предлагается обретение навыка видеть и осознавать собственную невнимательность.

«Человек спит; должен ли он умереть, прежде чем проснется?»

Магомет

«Человек, как лунатик, который внезапно приходит в себя на пустой дороге; он, в общем, не имеет правильного представления о своем происхождении и предназначении».

Идрис Шах

«...нынешнее бодрствующее состояние вовсе не является на самом деле бодрствованием. ...это ... особая форма сна, сравнимая с гипнотическим трансом ... [она] постоянно внушается нашему сознанию, что мы должны спать и видеть во сне этот мир — как наши родители и наши друзья видят его... Так же как в ночных снах первый признак пробуждения — это подозрения, что я сплю, первый признак пробуждения от «бодрствующего» состояния — «второе пробуждение» религии — это подозрение, что наше обычное «бодрствующее» состояние — тоже сон. Сознать,

181

что мы спим, — это уже быть на грани пробуждения; сознавать, что мы лишь частично бодрствуем, — первое условие для того, чтобы становиться и делать себя более полно пробужденными».

Орейдж

2. **Неспособность.** «Был бы ученик готов, учитель всегда будет» — гласит одна из восточных поговорок. Готовность ученика принимать учение в суфизме занимает особое место, и всегда определяется не человеком, изъявившим желание учиться, а учителем, исходя из специфики учения и собственного видения индивидуальных способностей человека.

3. **Нафы** — это импульсы, побуждающие к удовлетворению желаний. Принято считать, что нафы доминируют над умственной деятельностью человека, являясь «низкими» силами в его природе. При этом научиться контролировать их — обязательно для каждого человека Пути.

Приказывающие нафы тесно связаны с вожделением, агрессией, низменными инстинктами (например, жадностью, ревностью, страстью, яростью, чувственным аппетитом и т. д.). Подобные порывы не отрицаются, но методично нейтрализуются путем «уравновешивания» и гармонизации. Данная категория напоминает подсознание в психоаналитической терминологии.

Обвиняющие нафы. Типичными проявлениями являются: потребность в похвале, признании, управлении другими. Мотивы человека, находящегося под их влиянием, сильно искажаются. Реальность становится неотличимой от фантазий. Критика не воспринимается, вызывает болезненные ощущения. Появляется зависимость от похвалы, одобрения со стороны других. Характерны состояния самоуничтожения, суетливости, самообвинения, повышенной уязвимости. Приблизительный аналог — сверхсознательные установки.

Вдохновенные нафы. Люди, находящиеся под их влиянием, отличаются мягкостью, состраданием, творческой активностью, моральной ориентированностью, воспринимаются как эмоционально зрелые, «внушительные». Принято считать, что эти нафы возникают из «высоких уровней сознания», более высоких, чем «животная душа». При этом их влияние на самость ограничено и они не оказывают разрушающего воздействия на других, но

182

удовлетворенность ими останавливает внутренний рост человека, и в этом их основной недостаток.

Спокойные нафы. Люди, находящиеся под их влиянием, отличаются либеральностью, доверием, богопочитанием. Двойственная природа восприятия нейтрализована. Удачи и неудачи не влияют на чувство уверенности, покой и равновесие. Грань между добром и злом стирается. Исчезает разница между красивым и некрасивым. Мир обретает первоизданную целостность. Преобладание спокойных нафов своего рода свидетельство перехода на «иной» уровень

восприятия и взаимодействия с реальностью. На этом этапе душа все еще отождествляет себя с проблемами эго, но имеет возможность реорганизоваться в аспект «универсальной самости». Действия выполняются не вследствие традиционной условности, а в результате переживания Божественного участия. Они внутренне обусловлены и потому естественны.

Исполненные (исполняющие, совершенные) нафы — это препятствия, постигаемые духовными вождями. Они могут принимать любую форму, за которой скрывается, например тщеславие, гордость или корысть. Они параллельны упомянутым выше нафам, но подкарауливают человека в надежде победить его, однако их поиск стимулирует рост, а победа — ведет к нему.

В суфийской практике значительная роль отводится **физическому** телу как инструменту настройки на тонкие вибрации, для этого используют различные аскезы, специфические движения, так называемые дервишские танцы и т. д. Целью этих упражнений может являться достижение ритуального экстаза или иной вариант вхождения в измененное состояние сознания, в котором осуществляется соединение «ума» суфия с «мировым разумом», соединение субъекта и объекта.

«Тело — также великий и необходимый принцип, без него задача не может быть выполнена и цель не достигается».

Руми

«Душа должна заботиться о теле, как пилигрим на пути в Мекку заботится о своем верблюде, однако если пилигрим проводит все свое время в кормлении и украшении

183

верблюда, караван оставит его позади, и он погибнет в пустыне».

Аль-Газали

Суфииев мало беспокоят проблемы отношения с социумом, **поскольку обучение в рамках традиции предполагает обретение навыков адаптации в любом социально-психологическом пространстве**. Такой подход несколько отличается от традиционной западной психологии, в большинстве случаев описывающей личность именно с позиции социальных ролей. Однако принципиальными являются проблемы отношений «учитель — ученик», «ученик — другой ученик», «ученик — другой человек».

В традиции суфизма принято считать что «движение» человека невозможно без учителя, точнее возможно, но только до определенной стадии, после которой начинается или саморазрушение личности, или движение по кругу. По мере продвижения по пути самопознания пробуждаются различные способности, людьми несведущими воспринимаемые как нечто сверхъестественное. На этом пути человека подстерегают опасности: то гипертрофированное эго, то спонтанное галлюцинирование, то ложное смещение акцентов при объяснении мистического опыта. В таких условиях психика или физиология могут не справиться. Между тем наличие «Живого Проводника», гарантирует относительно безопасный и более эффективный путь.

«Не важно, как жестко вы погоняете свою лошадь, как прищипываете ее бока, не важно, как быстро она бежит; если вы мечетесь по кругу, вы не уйдете от той точки, в которой начали движение».

Суфийская поговорка

Важнейшим элементом в процессе формирования и развития личности обучаемого играет **воля**. В суфизме, в отличие от академической науки, она не рассматривается как природой заданный элемент, а воспринимается как инструмент, развиваемый специфическими психотехниками, носящими оттенок как экстремизма, так и мягкого, постепенного пестования. Воля скорее переживается суфием, чем облачается в вербальную оболочку. Она соответ-

184

ствует этапу обучения и стадии продвижения гности адепта. В целом же она рассматривается как условие совершения произвольных действий на фоне удерживаемого намерения. Различаются **свободная воля** и **божественная воля**. Первая принадлежит человеческой сути, которой

свойственно идти вразрез «истинным» природным интересам, минуя физические и психические законы. Вторая относится к уровню фундаментальных проблем бытия и появляется на этапе «святости». В этом случае любое желание человека соответствует божественным эманациям, соразмеряясь с ними и рождаясь ими, но внутри самого субъекта.

В суфизме практика подавления эмоций и их отрицание не рекомендуется, поскольку эмоция рассматривается с позиции инструмента, способного порождать правильные действия, правильные желания и правильные мысли (соответствует гурджиевским: «мастер — мысль», «мастер — слово», «мастер — дело»), при правильном использовании и трансформации возникающей эмоциональной реакции. Эмоции для знающего человека являются показателем степени и направленности привязанностей, преодоление которых приводит к внутреннему росту. Они способствуют ориентации сознания в «запредельное» — Божественное и «посюстороннее». При этом важны не столько эмоции частного характера, сколько совокупное влияние эмоций на субъекта.

5.5. Социальные функции эзотерических психопрактик

Анализируя вопрос о социальном значении эзотерических систем обратим внимание на следующие факты.

1. Нельзя привести ни одной культуры, в рамках которой такие практики не существовали бы, таким образом их можно считать неотъемлемой составляющей человеческой культуры.

2. По самому своему содержанию эзотерические психопрактики отличаются от господствующих религиозных доктрин, а формируемые ими типы личности не всегда совпадают с господствующим социотипом. Более того, эзотерические системы выживали даже в репрессивные периоды, явно подстраиваясь внешне под господствующую идеологию, как это происходило, например, с монашескими орденами Средневековой Европы.

185

3. Эзотерические психопрактики выполняли функцию окультуривания телесного и психического, однако в рамках системы ценностей, которая хотя и вытекала из господствующей системы, но часто принципиально отличалась от нее.

4. Известно значительное количество случаев, когда последователи эзотерических систем пополняли ряды святых в эзотерических религиях. Упомянем хотя бы Григория Паламу, Франциска Ассизского, св. Терезу, Кабира, Падмасамбхаву, Нагарджуну. Характерно, что практики, используемые этими людьми, отличались от общепринятых и даже противоречили принятым ценностям.

Именно последний пункт может стать отправной точкой для понимания социальной роли эзотерических систем. Действительно, с точки зрения М. Вебера существование религиозной системы, а значит и сопутствующей ей культуры связано с антагонистичной по сути, но дополняющей друг друга по функциям паре «колдун» — «священник». Колдун — это харизматическая личность, харизма которой (в идеале творимые чудеса) является источником для формирования религиозных чувств верующих. Священник — это человек системы, чиновник от религии, который умеет упорядочить и окультурить эти чувства, направив их в нужное русло. Священник обеспечивает стабильность религии, но без периодической «подпитки» со стороны колдуна религия вырождается, превращаясь лишь в систему ритуалов, не затрагивающих эмоции рядового последователя. Вырождается религия и интеллектуально, поскольку любая религия стремится к созданию и защите канона, который морально устаревает с течением времени, а усомниться в его истинности и убедить внести в него изменение, может только колдун. С другой стороны не может существовать религии (исключая архаические), которая строилась бы лишь на харизме колдунов, поскольку они являются творцами, но не созидателями, их религиозные откровения могут быть слабо понятными без соответствующей интерпретации, а идеи противоречить друг другу. Таким образом, оба типа религиозных деятелей должны быть представлены. Однако, если подготовка священника задача с которой религия вполне может справиться, создав для этого необходимые институты, то подготовка колдуна (например, христианского святого) — задача

186

для религии неразрешимая, поскольку колдун по определению не-религиозный с господствующей точки зрения человек. Он не внутри религии, а вне ее. Вера или другие религиозные чувства являются для него объектом воздействия, например воспитания. Именно эту социальную функцию — формирования харизматических лидеров — и берут на себя эзотерические системы. Прекрасное подтверждение данной мысли можно найти в статье С. Хоружего о роли русского старчества [249]: «Отличие Старца от Священника — прежде всего в **непременном обладании личным (а не только делегированным Церковью) моральным и духовным авторитетом, личной харизмой: духовными дарами, претворенными в духовную высоту, в опыт личного приобщения Божественной реальности.** Именно это делало Старцев столь нужными, столь искомыми в русской религиозной жизни: ибо именно этого остро недоставало русскому белому священству (разумеется, в среднем, как сословию, не говоря о многих достойных исключениях). Судьба этого сословия в императорской России была тяжела и несправедлива; политика власти, историческая и социальная динамика давили и опускали его — и в известной мере, оно, действительно, опустилось. Другим негативным фактором была гипертрофированная регламентация и формализация церковной жизни в синодальный период. В итоге, роль священника в большой степени утерьяла духовную дистанцию от мирской стихии, утерьяла элемент живой личной духовности и духовной силы. И напротив, роль старца была наделена всем этим в изобилии и полноте». В этой же работе С. Хоружий сопоставляет образ Старца с другой харизматической личностью, представленной в народном сознании — Знахарем. Он отмечает, что «у данной роли элемент личной харизмы, личной духовной власти и силы обязателен, как и в роли Старца», но, находясь под влиянием церковной идеологии пытается жестко противопоставить две эти роли. Однако, специфика восприятия народом харизматических личностей такова, что народу глубоко безразлично, что является источником соответствующей харизмы. Куда направить помыслы, людей — это личный выбор самого обладателя харизмы и его усилия. Людям же нужны прежде всего чудеса, и об этом противореча своему тезису о нетождественности фигур Знахаря и Старца пишет сам Хоружий: «Как идут и едут к Старцу в наши

дни? Келейники, да и сами старцы свидетельствуют: современные паломники почти не задают духовных вопросов. К Старцу относятся, грубо говоря, как к гадалке: где сейчас мой сын, он давно пропал из дома; менять ли мне эту квартиру на другую, на какую именно и какого числа; поступать ли в торговый колледж или в педагогический институт? И т. д. и т. п.».

Разумеется, истории религии (прежде всего новейшей) известны случаи, когда харизматические личности, колдуны (в Веберовском смысле) появлялись спонтанно, испытав в силу тех или иных причин измененные состояния сознания. Однако в таком случае существует своеобразный риск неспособности окультурить свои переживания. «Как любой дурман, — пишет Вебер — ...экстаз, неизбежно ведет к физическому коллапсу, так и истерическая преисполненность пневмой кончается коллапсом психическим или — в религиозном понимании — состоянием оставленности Богом» [24, с. 174]. Подобную ситуацию мы наблюдаем в современном мире на примере значительного и все увеличивающегося числа харизматических культов, носящих иногда весьма психотическую направленность. Таким образом, путь, связанный с появлением харизматических личностей из частично внерелигиозных традиций, обладающих необходимым набором методов, все же благоприятней.

С другой стороны, **существование эзотерических систем создает дополнительные условия для развития религиозно (харизматически) одаренных личностей.** Особенность таких людей состоит в невосприимчивости их психики к реструктуризации посредством общепринятых религиозных ритуалов. Характерной чертой в описании многих святых, пророков, основателей новых религий является их «неудовлетворенность» существующей религией в молодом возрасте. Действующие религиозные практики не способны окультурить их психику соответствующим образом, что делает их кандидатами в асоциальные личности. О принципиальной близости пассионария и субпассионария много писал Л. Гумилев. Именно таким людям эзотерические системы предоставляют более действенные, чем религиозные методики, самовоздействия, одновременно «избавляя» от них социум. Нельзя не отметить и **креативную**

функцию эзотерических систем. Действительно, значительная часть новых религиозных идей, реформаторских моти-

188

вов пришла в традиционную религию, и иногда и философию, и науку из эзотерических систем. Здесь можно вспомнить раннюю греческую философию, берущую свои истоки в орфизме, алхимические корни химии, развитие всех ныне существующих религий из учения, которого придерживалась горстка последователей и которое противоречило господствующей традиции.

Выводы к главе

1. Эзотерические системы существуют в рамках любой культурной традиции и являются ее необходимой составляющей. Эта необходимость связана с выполнением ими креативных (культурообразующих), социальных и других функций.
2. Основной особенностью эзотерических психопрактик, позиционирующей их в пространстве психопрактик, является установка на воспроизводимость опыта психических переживаний как у отдельного человека, так и из поколения в поколение.
3. Психопрактики, возникающие в рамках той или иной культуры, впитывают картину мира, присущую соответствующей культуре, которая и определяет антропологическую перспективу каждой из практик.
4. Основой всех поздних эзотерических психопрактик являются архаические психопрактики, в частности связанные с обучением профессиональных шаманов и жрецов.
5. Философский смысл эзотерических психопрактик есть попытка познания человеком границ своей психической реальности, степеней свободы.
6. Социальная функция эзотерических психопрактик состоит в том, что они являлись основным поставщиком харизматических личностей, необходимых для поддержания эзотерических религиозных систем, одновременно «окультуривая» психику людей, слабо подверженных воздействию со стороны ритуалов традиционных религий.

189

ГЛАВА VI

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПСИХОПРАКТИКИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

6.1. Структура и особенности современной религиозной жизни

Современные работы по религиоведению можно условно разделить на две группы. Первая группа работ — это исследования религий в абстрактно-историческом ключе. Источником таких работ являются священные писания, философские и богословские трактаты. Вторая группа работ — религиоведение «прикладное», посвященное изучению «неорелигиозных сект», «деструктивных и тоталитарных культов», работы по «сектоведению» и т. д. Достаточно лишь познакомиться с работами каждой из групп, чтобы в глаза бросились некоторые особенности и отличия этих исследований. Во-первых, если работы первой группы посвящены философскому, культурно-историческому анализу религии, то работы второй группы рассматривают религиозные образования преимущественно с психологических позиций, а само существование таких образований относят к следствиям психологической манипуляции сознанием верующих. Во-вторых, разительно отличается эмоциональный фон этих работ. Если работы первой группы пронизаны духом почтения к религии, даже благоговения перед ней, то вторая группа работ проникнута раздражением и цинизмом. Однако ни та, ни другая эмоции не способствуют объективному анализу. Не способствует ему также сам характер объекта религиоведческих исследований, который в любом случае затрагивает глубинные чувства исследователя. Затрудняет объективное изучение и борьба за рынки сбыта религиозных услуг между традиционными и нетрадиционными религиями, а также тот факт, что многие исследователи имеют ту или иную финансовую заинтересованность, как, например психотерапевты, специалисты по «exit-consulting» («выведению» человека из культов). Однако, как бы то ни было проблема роли психологического фактора в религиозной жизни остается открытой, и касается она не только неорелигиозных образований, но и общин традиционных религий.

190

В этой связи возникает несколько вопросов.

1. Какова степень значимости психологических и социально-психологических факторов в жизни современных религиозных общин?

2. Какие из психологических процессов — искусственные (манипуляция сознанием) или естественные (объективная групповая динамика) превалируют? Возможно ли искусственно построить религиозную организацию, основываясь только на методах манипуляции сознанием, без духовно-религиозной мотивации? И, наоборот, возможна ли религиозная община, не использующая методов манипуляции сознанием?

3. Что происходит с личностью человека при его религиозном обращении? Являются ли подобные изменения конструктивными, нейтральными или деструктивными? Действительно ли существуют пресловутые «деструктивные» культы?

4. Существует ли связь между психикой человека и религиозным выбором, который он совершает?

Для ответа на эти и другие вопросы проанализируем роль психологического фактора в современных религиозных организациях.

6.1.1. Классификация современных религиозных систем

Как уже отмечалось, конец XX в. стал переломным моментом в развитии различных аспектов человеческой культуры. Не является исключением и религиозная жизнь. Действительно, даже поверхностный анализ позволяет убедиться в том, что традиционная религиозность, представленная устоявшимися церковными организациями, имеющими развитую структуру, канон, синтезированными с другими элементами культуры, постепенно уступают место множеству неорелигиозных систем, некоторые из которых приводят в замешательство своей необычностью и несопоставимостью с традиционными религиями [135; 198-200].

При всем многообразии современных неорелигиозных систем их можно разделить на восемь основных групп [135]: *неохристианские, неовосточные, неоязыческие, экуменические, сатанинские, квазинаучные, квазиоккультные, коммерческие.*

Неохристианские системы

Данные религиозные системы можно разделить на два класса: библейской ориентации и базирующиеся на новых откровениях. К первым можно отнести Церковь Христа, Новоапостольскую церковь, пятидесятничество, харизматические движения. Ко второй — мормонов, иеговистов, Белое братство, Богородичный центр, Движение Муна, Церковь последнего завета.

Несмотря на признание авторитета Библии, учения, относящиеся к неохристианским системам, по целому ряду признаков отличаются от традиционного христианства, например православия. Так, большинство из них отвергают следующие догматы и положения, принятые в православии: о троичности, догмат о Боговоплощении, о воскресении Христа из мертвых, о будущем всеобщем воскресении с телом, поддержание преемственности священничества от апостолов, почитание икон и мощей, почитание святых отцов [135]. Символ креста также отвергается многими подобными учениями. Неоднозначно отношение неохристиан и к Библии: оно изменяется от веры в необходимость дословного принятия всех изложенных в ней фактов в качестве истины в последней инстанции до образно-символической ее интерпретации. Впрочем, большинство таких учений подобные богословские вопросы игнорируют в силу их сложности и непонятности для рядовых верующих. По словам одного пастора, «Библию следует интерпретировать гибко».

Неовосточные культы

Проникновение элементов восточного мировоззрения в западную культуру играет важную роль в жизни цивилизации. По мнению некоторых авторов (А. Тойнби, Д. Медоуза, О. Хаксли), именно синтез восточного и западного мировоззрений — важнейшее средство выхода цивилизации из таких тупиков, как дегуманизация, экологический кризис, невротизация общества. На уровне массовой культуры данный процесс сопровождается появлением религиозных систем, имеющих восточные корни, однако рассчитанных на западного «потребителя».

Неовосточные культы начали возникать в западном религиозном пространстве на рубеже XIX-XX вв., однако периодом их максимального расцвета стали 60-70-е годы XX в. на Западе и

конец 80-х — в СССР. Можно выделить две группы подобных культов, различающихся по происхождению. Религии первой группы имеют индийское (кришнаизм, тантра-сангха), а второй — японское (Аум-Синрике, необуддийские секты) происхождение. Впрочем данное деление условно, поскольку на территорию СНГ большинство подобных религий попало через страны запада.

Неоязыческие системы

Пик их появления приходится на 50-е годы XX века в Европе и 80-90-е на территории России и Украины, причем в Украине наблюдаются тенденции к дальнейшему увеличению числа подобных культов.

Общая идея неоязычества строится на попытке возврата к дохристианским верованиям. Данная идея подпитывается национальными и народническими идеями, вследствие чего подобные религии получают идеологическую и финансовую поддержку со стороны ультранационалистических группировок. К неоязыческим религиям в Украине можно отнести Церковь Перуна, РУН-виру, общество «Свитовид».

Экуменические системы

Идеи объединения различных религий возникали достаточно давно. Еще султан Акбар пытался объединить ислам и индуизм в одну универсальную религию. Подобные попытки заканчивались, как правило, одинаково — возникала новая секта или религия. Особенно много подобных религий возникло в XX в., вследствие повышения уровня социальной и

информационной мобильности. К современным экуменическим культам можно отнести бахаи, экуменические центры. Крупнейший руководящий орган всего экуменического движения — Всемирный Совет Церквей (ВСЦ). Он был создан путем слияния трех протестантских движений («Вера и порядок», «Жизнь и деятельность» и Международный миссионерский совет) на I Генеральной ассамблее ВСЦ в Амстердаме в 1948 г. Организаторы ВСЦ рассчитывали с помощью сравнительного изучения вероисповедных различий между церквами и кооперирования в области практической деятельности создать единое христианское объединение. На ас-

193

самблее в Упсале (1968) был провозглашен лозунг «обновления» религии. С позиций религии была дана оценка таким глобальным проблемам человечества, как мир и разоружение, экология, футурология, социальный и научно-технический прогресс. В последующие годы были рассмотрены вопросы установления нового международного информационного порядка, осуществлена программа «Справедливость, мир и целостность творения», выработаны решения, общие для всех членов ВСЦ (в частности, осуждение межхристианского прозелитизма и др.). Штаб-квартира находится в Женеве. Во главе стоит Генеральный секретарь. При ВСЦ существует Международная организация гомосексуалистов и лесбиянок. К началу 90-х годов членами ВСЦ состояло свыше 300 религиозных объединений из 100 стран мира, в то время он объединял 440 млн. верующих.

Сатанинские системы

Данные культы возникли параллельно с христианством и сопровождали его в качестве контркультуры на протяжении всей его истории. Новый всплеск сатанизм пережил на западе в 60-е гг. XX в. благодаря трудам А. Кроули и Э. Ла-Вея. Из наиболее известных объединений сатанистов можно назвать: Церковь сатаны, Международную ассоциацию люциферистов кельтско-восточного обряда, Зеленый орден. В Америке и Западной Европе действует целый ряд других дьявольских культов: Тысяча первая церковь Трапезонда (Сан-Франциско), Церковь последнего суда (Лос-Анджелес), Общество Асмодеуса (Вашингтон), Международная Ассоциация ведьм и колдовства (Нью-Йорк), Международный центр магии (Блуа, Франция), различные группы культа Вуду (языческий культ вест-индского происхождения), секта палладинов (культ Афины Паллады, их главой в XIX в. был А. Пайк (род. в 1809 г. в США), культ Исида.

К сатанистским культам, действующим в России, относятся: Южный крест, Черный ангел, Черный дракон, Российская церковь сатаны, Синий лотос, Зеленый орден, Общество сатаны А. Кроули [135].

Несмотря на многообразие, сатанинские системы можно классифицировать следующим образом:

Идеологический сатанизм, представленный последователями А. Кроули и Э. Ла-Вея. Его основные идеи переключаются

194

с ницшеанскими идеями «сверхчеловека», которые, поскольку рассчитаны на широкий круг читателей, излагаются в более доступной форме.

«Принявшие Бога уверовали сами и уверили других в собственной ничтожности и беспомощности. Что ж, человек таков, как он думает о себе. Если он не надеется на себя, если он слаб и нищ духом, он идет к Богу. Ему нужен тот, кто сможет все решить за него. И он привыкает, что от него ничего не зависит. И он привыкает, что без дозволения Господнего нельзя делать ничего. Что Господь следит за каждым его дыханием, за каждым поступком, за каждой мыслью, и нельзя и шагу ступить, не боясь оскорбить Господа. Что же Господь дает ему взамен? Говорят, что помощь, говорят, что поддержку, говорят, что жизнь после смерти. Только где эта помощь, эта поддержка, эта жизнь после смерти? Кто ее видел? Переживая величайшие муки и лишения, преданный Господу говорит: Это Всевышний испытывает меня, это Он пытается мою веру и смотрит, достоин ли я Его и Его царствия. Так и поддыхает весь в грязи и ранах, не в силах возроптать на Господа».

Книга Тьмы

Подобный вид сатанизма не уделяет много внимания ритуальным практикам, которые, как правило, воспроизводят магические обряды и мистерии древних религий.

Неоязыческий сатанизм. Согласно некоторым версиям происхождения сатанизма, последний представляет собой остатки дохристианских верований, прежде всего культов плодородия, вытесненных христианством на окраину культурной жизни. Некоторым современным культам также присущи соответствующие черты. Образ Сатаны в христианском понимании в этих культах не присутствует, их последователи поклоняются различным древним богам, олицетворяющим плодородие, и их символам (часто фаллическим). Сатанинскими подобные культы считаются в результате пропагандистской деятельности христианства.

Контркультурный сатанизм представляет собой квазирелигиозные верования, возникающие в молодежных субкультурах, преимущественно близких к року. Идейнными обоснованиями подобных систем служат книги Э. Ла-Вея. Большинство ритуа-

195

лов в подобных системах сформированы массовой культурой: фильмами о сатанистах, устрашающими статьями и т. д.

Психологический сатанизм представляет собой разновидность религиозного бреда у психически нездоровых людей.

Квазинаучные системы

Данные культы являются приметой нашего времени и представляют собой мифологизацию тех или иных научных концепций. К квазинаучным можно отнести верования уфологов-контактеров, верящих в возможность телепатического общения с НЛЮ и вмешательства инопланетян в жизнь людей, недавно возникшую секту разлитов, считающих, что жизнь на земле создана инопланетянами посредством клонирования и планирующих обрести вечную жизнь с помощью этой же процедуры.

Квазиокультурные системы

Ряд современных движений и систем можно отнести к разряду квазиокультурных. Такие системы считают себя оккультными и декларируют в качестве цели развитие человека. Многие из них опираются на идеи и методы эзотерических и оккультных систем. Однако, в отличие от последних, никакой реальной внутренней работы последователи квазиокультурных систем не совершают. Оккультные идеи либо используются ими как средство для пикантного развлечения (салонный оккультизм), либо фетишизируются, приобретая религиозный характер. К числу квазиокультурных организаций можно отнести такие общины как Радастея, Ноев Ковчег.

Коммерческие системы

К коммерческим культам многие авторы относят структуры многоуровневого маркетинга, мультилеveledные структуры.

6.2. Психологические особенности современных религий

Проанализируем психологические особенности современных религий, исходя из приведенного в гл. I представления о религии как совокупности пяти элементов: религиозных образов, ритуалов, мифологии, символов и заповедей.

196

Религиозные образы

В современных религиях можно отметить некоторые тенденции изменения типов религиозных образов [199].

1. Перенесение источника религиозных образов из области сверхъестественного в сферу повседневную. Этот процесс в какой-то мере противоположен секуляризации. Фетишизации может подвергнуться все: лекарство (гербалайф), научная концепция (фетишизация метода

Брейера — Фрейда дианетикой), новая технология (уже упомянутое клонирование, фетишизированное разлитами) и т. д. Существуют религиозные системы, фетишизирующие Интернет. Некоторые религии в качестве дополнительного объекта поклонения используют политических лидеров, например последователи Богородичной церкви размещают на алтаре портреты последней царской семьи.

2. **Появление религиозных образов из области науки и техники.** Так, в некоторых системах роль высшего существа играют «космический компьютер», НЛЮ, «неорганические существа». В одной из общин источником творения считаются «лучи творения», которые исходят из «лучеводов» (Радастея).

3. **Возможность искусственного формирования религиозных образов,** т. е. создания и поддержания новых религий. Традиционно существовало два внешних источника формирования религиозных образов: эмоциональное заражение от наделенного сильной харизмой человека и индуцирование соответствующих образов обществом в процессе воспитания. Современный уровень развития психологии позволяет индуцировать религиозные образы искусственно, что и используется большинством ныне существующих религиозных систем. Например, практически во всех неохристианских общинах применяют такие элементы манипулятивного воздействия, как хоровое пение повторяющихся молитвенных фраз, которые несут установочный характер, используется метод «трех да» во время проповедей, групповое одобрение требуемого поведения и другие манипулятивные методы.

Вместе с тем, как ни странно, большое число религиозных образов в неорелигиях носит **личностный** характер. Идею личностного бога исповедуют практически все неохристианские системы, многие восточные (кришнаиты), сатанинские и т. д. Подобное явление носит явно регрессивный характер, поскольку

197

практически все основные мировые религии эволюционировали в сторону представления о боге как надличностном существе, тогда как для архаичных религий характерно наделение сверхъестественных существ личностью.

Другой особенностью религиозного образа современных религий является идея его тотальности: всемогущества, вседействия и прочих превосходных качеств.

Религиозные ритуалы

Ритуальные практики в современных религиозных системах, сохраняя свою суть, претерпевают изменения, аналогичные происходящим с религиозными образами, приобретая некоторые технократические оттенки. Это явление можно проследить в соответствующей терминологии: «отключиться», «подключиться», «завести часы», «настроиться на ритмы», «установить контакт». Вместе с тем более **значительную роль, чем в традиционных религиях, начинают играть ритуалы харизматического типа,** т. е. связанные с личными религиозными переживаниями, которые с психологической точки зрения носят, как правило, трансперсональный или эмпатический характер.

Пожалуй, наиболее революционные изменения в современной религиозной жизни претерпели религиозные ритуалы. Практически во всех неорелигиях появились принципиально новые формы религиозных служений, не существовавшие в рамках классических религий, а классические религиозные ритуалы существенно модифицировались. Появились такие формы религиозной деятельности, как молитвенное собрание, семинар, съезд, религиозные спектакли, детские служения и т. д. Практически для всех подобных форм характерно плотное переплетение религиозных и светских элементов, богослужения и шоу.

Рассмотрим кратко новые и модифицированные формы религиозных ритуалов и религиозного служения.

Молитвенное собрание. Термин «молитвенное собрание» используют многие неохристианские общины. Обычно молитвенное собрание включает в себя целый ряд религиозных процедур. Начинаются они, как правило, с «разогрева»: хорового исполнения псалмов или песен религиозного содержания, содержащих **установочные фразы.**

198

С торжеством вперед шагаем, нам Иегова силы дарит. В этом мире встретим скорби. Этот факт мы сознаем. С нашей верой в Иисуса мы победу обретем.

Пойте хвалу Иегове

В технически оборудованных сектах в качестве музыкального сопровождения используются электронная музыка, а также визуальное отображение исполняемых текстов на экране. В некоторых системах пение общины дополняется профессиональным хоровым (иногда даже многоголосным) пением (Харизматическая христианская церковь) и даже танцами (Церковь Христа).

Затем следуют совместные молитвы. В отличие от молитвенных ритуалов ортодоксальных религий, текст подобной молитвы не фиксирован заранее, его произносит руководитель собрания. Остальные участники повторяют текст мысленно или вслух. В некоторых общинах при совершении молитвы верующие берутся за руки или объединяются в группы (Церковь Христа). Характерной особенностью подобных молитв является их направленность на текущие события. Молитва может содержать просьбы за общину (община Огненный куст), отдельных ее членов (баптисты), текущие политические события (Богородичная церковь, Огненный куст). Описанный выше тип молитвы также можно считать новой формой религиозного служения, которую в дальнейшем мы будем называть харизматической молитвой.

Следующим элементом молитвенного собрания является проповедь, которую может произносить один или несколько проповедников. Отличительными особенностями подобных проповедей является их высокая эмоциональная насыщенность (Церковь Христа), обилие примеров из личной жизни проповедника (Благая весть, Огненный куст), эмоциональное вовлечение зала (харизматические церкви). Темой проповеди может служить любая цитата из Библии, попытка интерпретации которой становится отправной точкой для беседы на произвольные темы. Иногда темой проповеди может стать какая-либо проблемная ситуация, связанная с жизнью общины: нехватка денег (Благая весть), недостаточное привлечение новых верующих (Церковь Христа).

После проповеди во многих церквях переходят к процедуре «обращения». Проповедник задает вопрос: «Кто из присутствую-

199

ющих в зале принял Христа?» (или подобный). «Принявшие» выходят на сцену под бурные аплодисменты зала. Подобную процедуру проводят в Церкви Христа, пятидесятники, харизматические церкви и многие другие. Практически «обращение» является кульминационным моментом молитвенного собрания. Другим вариантом кульминации являются «исцеления», практикуемые большинством неохристианских церквей. Желающие исцелиться выходят на сцену, где проповедник молится за них, иногда при поддержке зала. Видимым проявлением «исцеления» является падение исцеляемого (пятидесятники), его переход в трансное состояние.

Завершается молитвенное собрание хоровым пением и совместной молитвой.

Семейные служения. Близким по характеру, однако отличающимся по масштабам, является семейное служение, также практикуемое большинством неохристианских систем. Во время семейного служения, которое проводится небольшим числом участников, часто в так называемых семейных группах, как правило, не удается достичь той степени интенсивности экстатических состояний, которая присуща молитвенному собранию. Это компенсируется ощущением интимности и возможностью уделить персональное внимание каждому члену группы (например, коллективно помолиться за успешное разрешение его проблемы или даже помочь материально).

Прозелитистская деятельность. Многие неорелигиозные системы выделяют деятельность, направленную на привлечение новых верующих (*прозелитизм*), как отдельную форму религиозного служения. Это характерно для Свидетелей Иеговы, кришнаитов, последователей Церкви Христа, мунитов, белых братьев и многих других.

Прозелитизм нельзя считать абсолютно новым видом религиозной практики. Достаточно вспомнить миссионерскую деятельность традиционных христианских церквей. Однако имеется ряд серьезных отличий, обусловленных современной исторической и культурной ситуацией. Прозелитистская деятельность современных неорелигиозных систем осуществляется в

насыщенном различными религиями культурном пространстве, в котором продекларирована свобода совести. Это зачастую приводит к

200

тому, что прозелитистская деятельность более напоминает борьбу за рынок сбыта религиозной продукции между различными системами.

Некоторые из неорелигий рассматривают прозелитизм как основной вид деятельности. Так, Церковь Христа ставит его своей целью. Аналогичные цели преследуют Свидетели Иеговы.

В своей прозелитистской деятельности многие неорелигиозные системы используют манипулятивные техники. Формы этой деятельности бывают различными. Так, кришнаиты продают культовую литературу, проводя при этом индивидуальные разъяснительные беседы. Но большинство неохристианских общин стараются пригласить человека на молитвенное собрание, на котором он подвергается более интенсивному групповому воздействию (о соответствующих методах речь пойдет в следующем разделе книги). Некоторые религиозные системы используют скрытые формы прозелитистской и ритуальной деятельности. Например, муниты и последователи сайентологической церкви приглашают потенциальных последователей на «семинары» и «тренинги» через специально созданные общественные организации. Информация, получаемая на таких семинарах, может служить приманкой либо носить скрытый (не раскрываемый вновь пришедшему) религиозный характер. Например, процедура одитинга в дианетике характеризуется как оздоравливающая, однако имеет и скрытый религиозный смысл, приближая человека к состоянию ОТ («оперирующего тетана»).

Помимо перечисленных форм религиозного служения, используемых современными неорелигиями, можно отметить такие, как религиозные спектакли (кришнаиты, харизматы), воскресные и другие школы (мормоны, баптисты), детские служения.

В отличие от классических религий, большинство неорелигий не создало ритуалов, сопровождающих жизненный цикл человека (свадеб, похорон и т. д.). Однако, поскольку верующие нуждаются в подобных ритуалах, они постепенно начинают вводиться в структуру религиозной практики. Так, подобные ритуалы появились у кришнаитов, а еще ранее — у большинства протестантских церквей.

Среди новых или точнее вновь воссозданных старых форм ритуальной деятельности можно отметить *мистерии*. Ритуалы

201

традиционных религий характеризуются в целом достаточно низкой степенью эмоциональной вовлеченности рядового верующего в ритуальную деятельность. Зачастую такая вовлеченность заканчивается механическим «отстаиванием» богослужения или индивидуальной молитвой в храме, для которой осуществляемое богослужение является фоном. Неорелигии стремятся максимально вовлечь верующих в участие, как физически, так и эмоционально, в ритуалах. В качестве примера можно привести «круги» виссарионовцев, «радасты» последователей Радастеи.

Любопытным явлением в ритуальной деятельности неорелигиозных систем является возврат к принципам торга с богами и жертвоприношения, не характерным для современных мировых религий, но присущим более ранним религиям. Так, например, мормоны излагают свою просьбу богу после ритуального трехдневного поста, который, по их мнению, должен гарантировать ее выполнение.

Мифы и мифология

Как было сказано выше, мифология представляет собой структурирование в сознании человека религиозных образов. Важнейшей чертой мифологии, отличающей ее от всех других форм описания мира, является то, что она вовлекает в себя человека, делая его как бы соучастником событий, описанных в мифе. Последняя из указанных черт особенно ярко проявляется в уже рассмотренных выше харизматических религиозных системах.

Мифологизм мышления людей, вовлеченных в харизматические системы, можно отследить по целому ряду признаков: интерпретация жизненных событий в соответствии с мифологемой, соотнесение себя и окружающих людей с мифическими персонажами (достаточно вспомнить 12

«апостолов» в Белом братстве и воплощенных Бодхисаттв среди последователей Аум-Синрике) и т. д. Более значительную роль в подобных системах играют индивидуальные религиозные мифы.

Следует также отметить примитивизацию мировоззренческой и философской составляющих, присущую современным религиозным системам. Для того, чтобы убедиться в справедливости этого утверждения, достаточно сравнить интеллектуальную изысканность Абхидхармакоши — классического произведения

202

по философии буддизма с философским примитивизмом книг «необуддиста» Секо Асахары, основателя «Аум Синрике»; или труды Фомы Аквинского с произведениями любой неохристианской секты. Причина подобной тенденции заключается, по всей вероятности, в том, что современные религии не призваны удовлетворять интеллектуальные потребности — с этой задачей в современном обществе прекрасно справляется наука.

Мифологемы. Наиболее распространенной является мифологема «*спасителя*», в роли которого может выступать как кто-либо из классических мифологических персонажей, так и конкретные, ныне живущие люди, часто руководитель общины. Подобное предпочтение, оказываемое этой мифологеме, обусловлено ее доминированием в постхристианском менталитете западной культуры и возможностью делегировать ответственность за свое спасение для рядового верующего. Вообще отрицание активных личных усилий («*путь котенка*») — характерная черта многих современных религиозных учений.

Модификацией мифологемы «спасителя» является мифологема «*второго спасителя*», которая позволяет новым религиям более гармонично вписываться в существующее религиозное пространство. Так, муниты, виссарионовцы, последователи некоторых других сект верят, что предшествующий спаситель принес на Землю правильную, однако, неполную истину. Заполнить этот пробел призван следующий «спаситель» — в упомянутых случаях «преподобный» Мун и Виссарион.

Большинство неоязыческих, некоторые сатанинские и религиозно-окультые системы базируются на мифологеме «*природности*», «*прорастающих родовых корней*», которая заключается в том, что соответствующая религия является «природной» для человечества в целом или для какой-либо конкретной нации. Предполагается, что внешние, более агрессивные религии, например христианство, навязали свои убеждения, однако сильные «родовые корни прорастают» и народ (человечество) возвращается к своим истинным убеждениям.

Подобное отношение к христианству выражается в ритуале откращения от христианства, который совершают последователи некоторых ветвей РУН-виры. «В скрытом месте у воды разжигается костер. Открещивающийся или открещивающаяся раздеваются донага (женщинам в возрасте разрешено оставаться

203

в полотняных сорочках). Главный волхв читает молитву земле и обмазывает открещивающегося илом. Потом заводит в реку, обмывает, после чего адепт оббегает вокруг костра (моление ветру) и перепрыгивает через огонь. После обряда совершается праздничная тризна» [135].

Разновидностью указанной мифологемы является **национальная** мифологема. Так, Петр Силенко, создатель РУН-виры создавая свое вероучение, объявил все религии — религиями национальными. Таким образом, христианство — это национальная религия иудеев; Саваоф — Бог иудеев, а Дажьбог — украинский национальный бог.

Любопытным явлением, характерным именно для нашего времени, является уже упоминавшаяся выше мифологизация техники и достижений науки, что наиболее ярко проявляется в оккультно-технократических системах. Так, в некоторых из них роль высшего существа играет «космический компьютер», НЛЮ, «неорганические существа» и т. д. В одной из общин (Радастея) источником творения считаются «лучи творения», которые исходят из «лучеводов». В этой же системе, а также некоторых других правильность учения обосновывается тем, что оно «проверено учеными на компьютерах и других приборах», при этом, разумеется, не уточняется, что именно проверялось, кем, как и на каких, собственно, «приборах». Возникновение подобных мифологем обусловлено тем, что обыватель далек от современного научного знания, сама наука постепенно становится для него все более «закрытой», а ее носители воспринимаются

как носители какого-то тайного знания. Данное явление можно проследить по образу ученого, созданного современным массовым кинематографом.

Аналогичным порождением современного мира являются *экономические* мифы. Прообразом экономического мышления в религии являются ритуалы жертвоприношения, суть которых — отказ от части чего-либо, принадлежащего человеку или группе людей в пользу сверхъестественных существ в обмен на материальные или духовные блага. Жертвоприношение является наиболее употребительным способом накопления духовных купонов практически во всех известных религиях. Однако в некоторых современных системах экономизм отношений человека со сверхъестественными существами выведен на первый план. Так, некоторые системы открыто рекомендуют поторговаться с «эг-

204

регорами» или «высшими силами», у некоторых сформирована специфическая система обетов, например после трехдневного поста можно обратиться к богу с просьбой.

Интересным явлением являются также *коммерческие* мифы, возникающие в рамках так называемых коммерческих культов, речь о которых пойдет ниже.

Развитие социальной структуры общества также привело к появлению в современных религиях интересных мифологем. Космогония и представления о космической иерархии во всех религиях связаны с социальной структурой общества. Согласно Эмилю Дюркгейму: «В религии общество обожествляет само себя». Космогонические системы традиционных религий являются отражением рабовладельческого и феодального строя (например, девять чинов ангельских Псевдодионисия Ареопагита). Появление в последние века иных форм социальной организации привело к появлению и новых религиозных космогоний. Прежде всего уменьшаются значимость и роль иерархии сверхъестественного мира, а также представления о ее жесткости. Потустороннее рассматривается как демократическая или капиталистическая система. Данное явление нашло неожиданное отражение в посмертных видениях людей, переживших клиническую смерть. Так, по данным А. Моуди и других исследователей данного феномена большинство видений наших современников носит нейтральный характер, в отличие от известных из истории проявлений такого опыта, отражавших распространенные в то время мифологемы жесткого посмертного воздаяния (например, православные «Мытарства Феодоры» и тибетская «История Чйойшид-дакини»).

С другой стороны, индивидуализация человека в современном обществе, в особенности в развитых странах, выделение им своих интересов из интересов социальных групп привело к возрождению мифологемы *«одинокого воина»*, что особенно ярко проявляется в некоторых современных оккультно-мистических учениях. В качестве примеров можно вспомнить учение К. Кастанеды и «астральное каратэ» А. Аверьянова. Данная мифологема встречалась раньше в некоторых восточных системах, однако в культуре постмодернизма она нашла очень благодатный грунт.

Очень популярными в условиях глобализации мировой экономики и культуры являются мифологемы *«тайных заговоров»*,

205

«мировых правительств», которые влияют на жизнь страны, отдельного человека или религиозной группы. Очень многие существующие религиозные и мистические группы (начиная от дианетики и заканчивая ошовцами) обвиняют определенные структуры во вмешательстве в их внутренние дела.

Разумеется, популярность тех или иных мифологем различна в разных странах, социальных и возрастных группах, что могло бы стать объектом интересного количественного исследования. Однако можно отметить эффект диффузии традиционных восточных мифологем на Запад и, наоборот, типично западных в восточную культуру.

Символика

Символика, используемая большинством неорелигиозных систем достаточно скудна, особенно если сравнивать ее с развитыми системами символов ведущих мировых религий.

Анализируя соответствующие системы символов, можно отметить в них некоторые элементы светскости: символы напоминают логотипы, используют общесоциальные (не чисто религиозные) художественные элементы, все в большей степени проявляется схематизм.

Заповеди и запреты

Структура заповедей в современных религиях принципиально мало отличается от своего аналога в классических системах. Небольшие различия связаны преимущественно с некоторым ограничением права пользования благами цивилизации. Так, например, у мормонов, кришнаитов и некоторых неохристианских общин запрещено употреблять кофе. Свидетели Иеговы категорически отказываются от переливания крови. Православная церковь возражает против противозачаточных средств. Ряд иных запретов, которые носят явно манипулятивный характер (например, ограничение доступа к внешним информационным источникам), мы обсудим в следующих разделах книги. Однако, в целом наблюдения за запретительными установками в современных религиях подтверждают вывод, сделанный в первом разделе книги — религии без запретов не бывает. Лишь невротизируя человека дополнительными запретами можно сделать его зависимым.

206

6.3. Социальные тенденции в современной религиозной жизни

Среди социологических тенденций в современной религиозной жизни следует отметить появление **новых форм религиозных организаций** [199]. Традиционная церковная организация, как и сектантская, постепенно отстывает, открывая дорогу таким видам организаций, как клуб, вечерняя группа и даже мультиуровневая структура (Церковь Христа).

В современной социологии выделяют лишь четыре типа религиозных организаций: церковь, деноминация, секта и харизматическая община. Однако наблюдения за современными религиозными общинами дают возможность выделить дополнительные типы религиозных организаций.

Миссия — ограниченная, относительно постоянная группа людей, находящаяся на содержании центральной организации, собирающая вокруг себя «переменный состав». Поскольку рядовые члены общины не имеют прямой связи с центральной структурой организации, миссию можно считать самостоятельной формой религиозной организации. Существуют религиозные типы миссий. Так, некоторые миссионерские организации (кришнаиты, Свидетели Иеговы) получают материальную помощь от центральной организации (книги, периодические издания и др.), некоторые (Белый лотос) поддерживают их только идеологически. Можно отметить, что миссии присущи черты как высокоструктурированной организации (церкви), так и харизматической общины. Подобное объединение становится возможным благодаря эффекту индуцированной харизматичности, который заключается в искусственном повышении харизматической притягательности лидера миссии путем использования специальных методов контроля сознания [29-32; 58-60; 197]. Миссии являются одной из наиболее распространенных форм структурирования неорелигиозных организаций.

Семейная группа (ячейка) — структурное подразделение церкви (в основном харизматических), не имеющая собственного юридического статуса. В рамках небольшой семейной группы (до 10-15 человек) осуществляются такие виды религиозной деятельности, которые не требуют большого числа участников: обсуждение священных текстов и прослушанных проповедей,

207

совместные молитвы, разбор поведения участников и т. д. Иногда в подобных группах практикуется финансовая или иная взаимопомощь. Наиболее распространены семейные группы в неохристианских общинах, однако иногда они проявляются и в системах восточной направленности. Для примера приведем описание структуры тантра-сангхи, сделанное одним из ее руководителей и приведенное на официальном сайте этой организации

«Структура Тантра-сангхи (ТС) многоуровневая. Низовым звеном является «чакра» («круг», или «духовная семья»), своеобразная мини-община (от 3 и более человек) посвященных одного «круга» во главе с чакрешварой («старшим круга»), необязательно духовным лицом. Собрания и практики «чакры» проводятся обычно на квартире, иногда на природе, не реже раза в неделю (обычно в дни лунных фаз: новолуние, полнолуние и «четверти»). Если число участников «чакры» превышает 15-20, то группа раздваивается. Несколько «чакр» (круги посвящения их могут быть, естественно, разными) в городе составляют «большую чакру» (махачакру) во главе с махачакрешварой. Махачакра является местной общиной ТС, автономной и самоуправляемой. ТС представляет собой своеобразный союз общин-махачакр. Гуру является только духовным, а не административным лидером всех общин (кроме своей непосредственной, т. е. московской) и в их финансово-хозяйственные вопросы не вмешивается. Не реже раза в месяц каждая махачакра должна проводить общую мистерию. 4 раза в год (дни зимнего и летнего солнцестояний, весеннего и осеннего равноденствий) все махачакры должны в полном составе явиться (или прислать представителей) на мистирию в место, которое укажет гуру. На практике особое значение обычно придается летней мистерии — махачакре (МЧ). При необходимости могут быть проведены дополнительные мистерии. В строгом смысле слова, МЧ — это обычно многодневные мероприятия под непосредственным руководством самого гуру. Связь между чакрами и махачакрами поддерживают «джангамы» (своеобразные монашествующие «апостолы»). Они сообщают устно указания гуру, передают новости, разрешают спорные ситуации и т. д. Кроме того, практикуется взаимопосещение членами разных махачакр друг друга».

Материалы официального сайта Тантра-сангхи

208

Группа по интересам — объединение небольшого числа членов, не имеющее социальной структуры и харизматического лидера. Такого рода религиозные организации существуют недолго, превращаясь в харизматическую группу или распадаясь. Зачастую члены подобных групп не осознают свою систему как религиозную, несмотря на то, что она обладает всеми признаками религии, что порождает ряд правовых вопросов. Многие подобные группы не зарегистрированы или зарегистрированы как общественные организации. Возможно, их можно было бы не воспринимать всерьез, но достаточно вспомнить, что печально известное Белое братство было образовано именно как группа по интересам.

Полувоенные организации. Попытки структурировать религиозную систему по военному образцу неоднократно предпринимались и в прошлом. Достаточно вспомнить рыцарские ордена, секту асасинов и т. д. Однако аналогичные организации в наше время имеют некоторые особенности. Прежде всего организация не имеет над человеком юридической власти, как в перечисленных выше религиозных системах прошлого или в современной армии. Скорее, военная организация представляет собой своеобразную игру, в которой, как и в любой игре, есть свои «игрушки»: форма, знамена, атрибутика; игровые формы поведения, например игра «начальник — подчиненный», «парад» и т. д.

Ярким примером полувоенной организации является Сайентологическая церковь, высшей структурой которой является так называемая Морская организация, члены которой носят форму, имеют звания и т. д. Другим примером является Армия спасения — современная секта, которая носит название религиозно-филантропической организации, созданной в 1865 г. и реорганизованной в 1878 г. методистским проповедником У. Бутсом, ставшим ее первым генералом. Секта построена по военному образцу, в ней существуют офицерские звания: комиссар, полковник, майор, капитан. В работе Армии спасения принимают участие волонтеры (сочувствующие) и рекруты, желающие вступить в состав Армии спасения. Солдаты Армии спасения приносят клятву на верность Богу, служение людям и Богу, отказ от алкоголя, курения и наркотиков. Согласно учению У. Бутса, Дух Святой может воздействовать на каждого члена его армии.

209

Важный элемент в секте — многолюдные собрания и шествия в сопровождении духового оркестра в одинаковой униформе.

Ассоциации — объединения нескольких религиозных общин в целях осуществления совместной деятельности. Помимо того что ассоциация может выступать как единая структура в светской жизни, все чаще совершаются совместные моления представителей разных церквей, что и позволяет говорить об ассоциациях как отдельной форме религиозных организаций. В настоящее время существует множество различного рода религиозных объединений,

охватывающих как представителей одного направления в религии (например, объединения христиан, буддистов, мусульман и т. д.), так и общих для всех религиозных направлений. К первым можно отнести: Британский Совет Церквей (БСЦ), Всемирная Исламская Лига (ВИЛ), Всемирная Лютеранская Федерация (ВЛФ), Всемирная Федерация Студентов-Христиан (ВФСХ), Всемирное Братство Буддистов (ВББ), Всемирное Братство Православных Молодежных Организаций (Синдесмос), Всемирный Альянс Ассоциаций Молодых Христиан, Всемирный Альянс Реформаторских Церквей, Всемирный Исламский Конгресс (ВИК), Всемирный Консультативный Комитет Друзей (ВККД), Всероссийский Союз Евангельских Христиан. Ко второй группе можно отнести Всеукраинский совет церквей — межконфессиональный орган, в состав которого входят как Украинская Православная церковь Московского патриархата (УПЦ МП), Украинская Православная церковь Киевского патриархата (УПЦ КП), Украинская автокефальная церковь (УАПЦ), так и униаты, католики, мусульмане, иудеи и др. Подала прошение о принятии в этот совет также и община кришнаитов.

Существование ассоциаций демонстрирует глубочайшие изменения в понимании религиозности, которые произошли в современном мире. Б. Рассел отмечал, характеризуя религиозную основу европейской культуры: «Христианство популяризировало важный взгляд ... согласно которому долг человека перед богом является более настоятельным, чем его долг перед государством» [160]. Именно такое отношение составляло на протяжении последних двух тысячелетий духовную основу существования религии. И именно оно изменилось в настоящее время. Объединяясь с чуждыми по религиозным взглядам рели-

210

гиозными общинами для отстаивания своих прав и интересов в рамках государственных институтов, последователи таких общин, фактически как и в античные времена, превозносят государственные или общественные ценности выше духовных и религиозных. Именно такое внутреннее изменение является началом секуляризации любой религии.

Мультиуровневые структуры. В середине XX в. ряд американских менеджеров, используя опыт финансовых пирамид, создали новый подход к распространению товаров, который получил название «система многоуровневого маркетинга». В отличие от традиционного способа торговли, предполагающего наличие профессионального продавца, многоуровневый маркетинг предполагает вовлечение в деятельность по продаже множества людей, которые не только продают товар, но и вербуют новых продавцов. Такая модель позволяет быстро охватить рынок, опираясь на сложившиеся межличностные связи.

Зародившись как коммерческие организации, мультиуровневые структуры приобретают все больше религиозных элементов [135]. Разумеется, сами последователи соответствующих систем отрицают их религиозный характер, что с юридической точки зрения не дает возможности характеризовать их как таковые. Однако вопрос о религиозности той или иной системы, как мы уже отмечали выше, решить не так легко.

Для адекватной оценки воспользуемся описанным выше представлением религии как совокупности пяти составляющих: религиозного образа, систем мифов, символов и ритуалов.

Действительно, в деятельности подобных структур присутствует религиозный образ (фетишизированный «продукт»), ритуалы (презентации, поздравления), символы (статусные атрибуты) и собственная внутренняя мифология. Так, по одной из версий, гербалайф был создан М. Хьюзом (основателем системы) на основе привезенных им из Тибета четырех тысяч собранных там (по другим версиям пяти тысяч украденных) рецептов лекарств из трав. Аналогичную легенду о происхождении одного из своих средств, рецепт которого якобы был найден в гробнице китайского императора рассказывают представители фирмы «Ньювейс». Мифологизирована также польза, которую приносят подобные средства. Во время вербовки новичкам показывают

211

фотографии одних и тех же людей, на одних снимках безобразно оплывших жиром или пораженных кожными заболеваниями, на других — стройными красавцами с чистой кожей. Не известно, подлинные ли эти снимки, однако эксплуатация мифологемы «чудесное исцеление» налицо.

Различные авторы [32; 135] приводят дополнительные признаки, позволяющие идентифицировать подобные системы как религиозные культы.

1. Наличие мистических элементов. Некоторые продавцы говорят об «энергетической заряженности» продукта, «эмоциональных качелях» и т. д.

2. Убежденность в обладании абсолютной истиной. Нетерпимость или, по меньшей мере, снисходительное отношение к иным точкам зрения, конкурирующим товарам.

3. Активный прозелитизм, который является неотъемлемой обязанностью адептов вовлекать в культ новых членов. По словам продавцов, зарплату им платят не за количество проданного продукта, а за число обученных, т. е. за число вовлеченных, завербованных. За каждого завербованного, подписавшего контракт, чьи данные пошли в компьютер, завербовавшему начисляются очки. Данную позицию наглядно иллюстрируют слова М. Хьюза: «Мы не торговцы, мы — миссионеры».

4. Претензии на харизматическое лидерство. Среди распространителей есть такое понятие, как «вдохновение свыше», провозглашение особой мудрости, требование беспрекословного согласия с властью и привилегией. В некоторых системах пропагандируется и поддерживается культ личности основателя, подобно культу М. Хьюза, «доброе президента и основателя» гербалайфа.

Ряд признаков, присущих мультиуровневым структурам, позволили некоторым авторам отнести их к разряду деструктивных культов [32; 135].

1. Чрезмерная необоснованная закрытость фирмы: фирма активно работает, но при этом старается быть невидимой; отсутствие открытой рекламы продукции фирмы, сотрудники при продаже товара открыто фирму не афишируют, запрещение сотрудничающим с фирмой упоминать даже название продукта в средствах массовой информации; распространение продукта

212

фирмы «от сердца к сердцу», т. е. из рук в руки и за наличные; жесткая градация персонала фирмы по уровням посвящения в объективную информацию о фирме и ее целях; неординарные формы заключения контрактов фирмы со своими работниками, например, подписавший контракт с фирмой не является ее работником, а лишь сотрудничает с ней, покупая ее продукцию на свои деньги для распространения.

2. Применение техник контроля сознания: вновь прибывшие сотрудники проходят специальный курс обучения, целью которого является не столько научить их торговать или привлекать новых сотрудников, сколько формирование специфического взгляда на мир и прежде всего на фирму и ее продукт. У многих сотрудников мультиуровневых структур наблюдаются такие признаки деформации психики, как изменения тембра, манеры и скорости речи во время разговора о продукте, неспособность воспринимать критику в адрес фирмы. Отметим, что изменения речи характерны и для некоторых неохристианских проповедников западной ориентации, которые начинают говорить на религиозные темы с явно английским акцентом.

3. Формирование у сотрудников фирмы «культового менталитета», которые сводятся к следующему: формируется убеждение, что «цели оправдывают средства» и что любое действие приемлемо постольку, поскольку оно способствует целям фирмы; культивирование в среде сотрудников фирмы повседневного пользования продукцией фирмы; в фирмах оздоровительной направленности — использование специальных диет: сотрудникам рекомендовано питаться исключительно по методикам фирмы и постоянно употреблять продукт фирмы; поддержание элитарной ментальности, т. е. убежденности в принадлежности к элитарному, избранному обществу, использующему «революционный» метод приобщения к здоровью, новой жизни и т. п.; особый культовый стиль жизни; превращение фирмы из работы в смысл жизни.

4. Существование уровней иерархии и различных степеней посвящения в задачи фирмы. В некоторых мультиуровневых системах существуют определенные значки, соответствующие уровню посвящения, которые работники фирмы обязаны носить; при этом фирма организована по принципу финансовой

213

пирамиды, на вершине которой находятся само руководство фирмы и ограниченный круг высокооплачиваемых руководителей среднего звена, тогда как доходы представителей низовых структур весьма скромны.

Опыт мультиуровневой организации перенимают некоторые религиозные системы. Так, Церковь Христа — типичная мультиуровневая структура. Каждый, вновь привлеченный в секту, «ученик» прослушивает семь «уроков Библии», после чего сам должен найти нескольких «учеников» и преподать им соответствующие «уроки». Целью секты, по словам сформировавших ее основателей, является «полная евангелизация планеты за одно поколение».

К основным причинам появления новых форм религиозных организаций можно отнести следующее.

1. Религиозная деятельность перестала носить сверхважный характер в жизни человека, подобно тому, как это было в прошлом, скорее она стала дополнением к основным видам деятельности, что вынуждает религиозные системы к более гибким формам организации деятельности.

2. Развитие социальной психологии сделало возможным появление «религиозного маркетинга», т. е. использование манипулятивных методов в целях повышения эффективности прозелитической деятельности религиозных общин.

3. Смещение сакрального и коммерческого в деятельности как организаций, так и конкретных проповедников, которое индуцируется доминированием экономических ценностей в общественной жизни, а также правовым регулированием деятельности религиозных общин со стороны государства.

4. Увеличение количества харизматических религиозных систем, причем наибольшей популярностью пользуются системы, в которых дарами обладают не только отдельные лидеры, но и основная часть членов общины.

6.4. Феномен религиозной мобильности

Одним из наиболее необычных, несвойственных традиционной религиозности феноменов является перемещение прихожан из одной конфессии или религии в другую. Действительно, боль-

214

шинство устоявшихся религий крайне неодобрительно относятся к такой возможности, а некоторые, например ислам, предусматривают по отношению к отступникам очень жесткие санкции. Однако в современной религиозной жизни это явление весьма распространено. По аналогии с понятием «социальной мобильности» назовем данное явление «религиозной мобильностью». На основании анализа значительного количества религиозных общин было выделено несколько видов религиозной мобильности.

1. Переобращение — единичный переход человеком из одной веры в другую — наиболее традиционный вариант религиозной мобильности.

2. Переход в другую общину в рамках той же религиозной системы. В большинстве устоявшихся церквей и деноминаций такой переход не является значимым, хотя даже в традиционных религиях в некоторых приходах возникают черты харизматических культов, в частности противопоставление себя не только другим религиям, но и другим общинам в рамках этой же религии, на фоне личной эмоциональной привязанности к руководителю общины.

Два указанных варианта соответствуют классическим формам религиозности, поэтому на них останавливаться подробно мы не будем.

3. «Отпочковывание» части верующих в виде отдельной религиозной общины, иногда с некоторыми отличиями от религиозной практики принятой в исходной общине. При этом новая община может как сохранить духовную связь с материнской, так и прервать ее. Иногда в новой общине сохраняются основы вероучения, однако, возникают некоторые отличия в ритуальной практике. Согласно проведенным подсчетам около 10% общин Харькова возникли именно вследствие «отпочковывания». Наблюдались также случаи перехода общины под эгиду другого духовного управления, в том числе принадлежащего к иной религиозной системе.

4. Одновременное посещение богослужений в различных религиозных общинах иногда разного толка. Наиболее распространено данное явление среди неохристианских общин. Его основой является недостаточно прописанные основы вероучений

215

подобных систем, отсутствие богословского канона. Зачастую верующий просто не понимает, чем отличается одна община от другой. Согласно наблюдениям, проведенным среди харизматических общин Харькова, 10-15 % прихожан посещают более двух общин одновременно.

5. Регулярное перемещение между общинами. Подобный вид религиозной мобильности напоминает известную психологическую игру, описанную Э. Берном: хождение по врачам не с целью вылечиться, а с целью доказать их несостоятельность или повысить свою внутреннюю самооценку — «Я был и там, и там, и там...» [12]. Прихожан, которые последовательно посещали несколько религиозных общин, также насчитывается около 15 %.

6. Переход (чаще всего плавный) уже сформированной по харизматическому принципу общины в несколько иное вероучение. Наблюдались также единичные случаи организованного перехода общины под эгиду другого духовного управления, в том числе принадлежащего к иной религиозной системе.

7. Индивидуальный синкретизм — создание личной религиозной системы на основе нескольких, посещаемых религиозных систем. Такая религиозная форма, хотя и не является новой, однако, получила в наше время весьма широкое распространение. «Рыночный» человек, привыкший покупать то, что ему надо в различных местах, невольно переносит соответствующий тип отношений на религиозную жизнь, считая, что в разных общинах или системах можно почерпнуть нечто полезное для себя. Причем полезность может быть как интеллектуального характера, в виде пополнения мировоззренческой сетки, так и чисто прагматической: «В эту общину я люблю ходить, когда у меня головная боль, потому, что она, как правило, проходит». Некоторые системы, например буддизм, косвенно поощряют такую практику, признавая концепцию «накопления духовных заслуг» и «духовных передач».

8. Принадлежность к мета-религиозным образованиям — т. е. системам, которые, хотя и являются религиозными (признавая или не признавая себя таковыми), считают допустимым пребывание в своих рядах представителей других религий без «официальной» смены толка. Ярким проявлением мета-религиозного образования можно считать Дианетику, которая, хотя и является

216

религией (низшей ступенью Сайентологической церкви), провозглашает нормальным пребывание в своих рядах представителей других конфессий и даже декларирует, что прохождение дианетической процедуры одитинга может помочь людям лучше соответствовать требованиям и заповедям своих религий. Аналогичные рассуждения приводят и последователи учения Трансцендентальной медитации.

9. Постепенное изменение вероучения в рамках одной общины. Такое явление особенно характерно для религиозных систем, построенных по принципу харизматического культа или секты (в терминологии М. Вебера) [24], т. е. сформированных за счет личной привязанности членов группы к лидеру или друг другу. Как правило, лидеры таких групп не имеют к моменту их создания полностью сформированного вероучения и формируют его в процессе становления общины. Источниками подобного развития являются злободневные проблемы общины, личные интуитивные прозрения, а также в значительной степени опыт других, более развитых религиозных общин. Существенные изменения происходят и в ритуальной практике, используемой неорелигиозными общинами. Как правило, такие изменения имеют следующую направленность.

- Повышение степени ритуальности, канонизация ритуалов, появление и дальнейшее усложнение религиозного инвентаря, такого как специфической одежды священнослужителей, икон и т. д. Интересно, что хотя большинство неохристианских общин протестантского толка отрицают иконографию, со временем в них появляются настенные изображения и символы духовного характера, которые фактически берут на себя соответствующую роль.

- Появление новых ритуальных форм, таких как обряды венчания, похорон и т. д., что позволяет реализовать естественную потребность большинства людей в ритуальном сопровождении их жизни. Как отмечал К. Юнг, религиозное образование стремится к обрастанию архетипичной символикой и ритуальной практикой, в противном случае оно перестает затрагивать эмоциональную сферу своих последователей [293].

217

- Возникновение дополнительной религиозно-культурной деятельности, такой как религиозные спектакли, домашние обсуждения религиозной литературы и т. д.

На фоне всего перечисленного может возникнуть тенденция к формированию религиозного канона в особенности, если община опирается не только на классические тексты, но и на религиозные прозрения своих лидеров.

10. Совершенно новым и экзотическим явлением является продажа религиозных общин. Зарегистрированная община может быть передана другому руководству путем смены учредителей, однако в отличие от продажи АО или ООО для подобной операции необходимо согласие рядовых членов общины, которое может быть получено тем или иным путем.

Религиозная мобильность неоднозначно воспринимается официальными представителями различных конфессий: от полного неприятия, характерного для традиционных религий, до абсолютной толерантности, характерной для либеральных течений. Как правило, молодые общины относятся к религиозной мобильности более положительно, даже поощряют ее, так как это позволяет им в мягкой форме переманивать верующих из других общин. Напротив, устоявшиеся религиозные системы начинают предпринимать меры против перехода верующих в другие системы, хотя в наше время такие меры носят преимущественно увещательный характер. Подобная тенденция хорошо иллюстрирует концепцию рутинизации религиозной общины, сформулированную М. Вебером. Действительно, контроль за прихожанами или хотя бы их учет возможны только в достаточно организованной общине, имеющей первичную организационную структуру, распределение функциональных обязанностей и т. д. С другой стороны, потребность в таком учете возникает лишь после осознания общиной себя как целостного образования, заинтересованного в самоподдержании и расширении, независимо от религиозных прозрений руководителя общины. Интересно, что зачастую организационная структура общины возникает независимо от ее духовного лидера, который остается в роли «знамени».

Существование феномена религиозной мобильности логически вытекает из культурных ценностей, присущих современному обществу, причем как уже продекларированных, так и форми-

218

руемых в настоящее время. Действительно, согласно действующему законодательству декларируется свобода совести, однако ограничивается возможность регистрации религиозных учений, которые противоречат Конституционным нормам. Таким образом, как государственные, так и личные ценности даже законодательно ставятся над религиозными. С одной стороны, это приводит к постепенному формированию ценностей и идеалов «свободного общества», с другой, обесценивает религии как самодостаточный источник таких ценностей низводя их до простых «удовлетворителей» духовных потребностей, существующих в рамках свободного рынка, в данном случае «духовных» услуг. Можно выделить ряд вторичных факторов, которые способствуют существованию рассматриваемого явления.

- Размытость структуры многих неорелигиозных образований. Невыраженность статуса принадлежности к религиозной общине. Фактически в некоторых из общин значительная часть прихожан может посещать только массовые мероприятия и не иметь перед общиной никаких дополнительных обязательств.
- Отсутствие у ряда религиозных систем четкого канона, наподобие Никейского символа веры, который позволил бы верующему позиционировать себя в идеологическом смысле.

- Десакрализованное, профанное отношение к религиозному действию как в обществе, так и непосредственно самих религиозных системах. «Рыночное» отношение к религии просто не позволяет создавать дополнительные трудности последователям систем (с которыми обязательно связана дополнительная сакрализация религиозного служения).
- Изменение самой сути понятия религиозности в современном мире. Как было отмечено в [199] явление религиозности претерпело значительные изменения, став лишь одной из составляющих духовной и психологической жизни индивида, но отнюдь не доминирующей.
- Активный прозелитизм большинства современных религий, т. е. деятельность, направленная на привлечение новых

219

верующих, в том числе и из других религиозных общин [30]. Действительно, многие неорелигиозные системы выделяют деятельность, направленную на привлечение новых верующих (прозелитизм), как отдельную форму религиозного служения. Это характерно для Свидетелей Иеговы, кришнаитов, последователей Церкви Христа, мунитов, белых братьев и многих других. Некоторые из неорелигий рассматривают прозелитизм как основной вид деятельности. Так, Церковь Христа ставит своей целью «евангелизацию всей планеты в течение одного поколения». Аналогичные цели преследуют Свидетели Иеговы.

Существует ряд договоров, которые по идее должны ограничивать межрелигиозный прозелитизм, например декларация Всемирного Совета Церквей, осуждающая межхристианский прозелитизм, однако в большинстве случаев данные установки игнорируются.

Не следует, однако думать, что прозелитистская деятельность, в том числе и межконфессиональная, присуща только неорелигиям. Традиционные религии развернули широкую программу «возврата» в лоно церкви последователей неорелигий и нетрадиционных культов, которая сопровождается мощной «антикультовой» пропагандой.

Таким образом, религиозная мобильность является одной из неотъемлемых составляющих современной религиозной и духовной жизни, характеризующих значительные изменения в структуре религиозной жизни.

6.5. Роль психологической составляющей в современной религиозной жизни

6.5.1. Искусственное вовлечение человека в культовую деятельность

Как уже отмечалось выше, прозелитизм является важной составляющей большинства современных религий, причем многие из них применяют особые манипулятивные методы, при этом вербовщики зачастую проходят специальную подготовку. В качестве иллюстрации приведем отрывки из брошюры «Как завести и про-

220

должить разговор на библейскую тему» (служебная литература Свидетелей Иеговы, приводится по изданию: Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Association, Brooklyn, New York, U. S. A. Сделано в Германии).

«Когда многие отвечают: «Я занят»:

«Здравствуйте. Меня зовут... Я пришел к вам, чтобы сообщить о благословениях Царства Божия и о том, как можно было бы их достичь. Но я вижу, вы заняты (или «...собираетесь уходить»). Поэтому разрешите мне с вами поделиться только одной мыслью?».

На часто прорабатываемом участке:

«Очень рад вас снова застать дома. На этой неделе мы, как обычно, обходим жителей микрорайона и сообщаем еще об одном удивительном благословении, которое принесет Царство Бога для людей».

«Здравствуйте. Я очень рад снова вас увидеть... Как здоровье ваше и вашей семьи?... Мне бы хотелось поделиться с вами одной мыслью о...»

[«Доброе утро. Мне приятно вас снова застать дома... Мне бы хотелось побеседовать с вами о ... (назови тему, на которую ты хочешь побеседовать)»].

Текущие события:

«Добрый вечер. Меня зовут... Я живу здесь рядом, на... (назови улицу или район). Вы, случайно не смотрели вчера вечером новости?... Помните сообщение о... (назови какую-нибудь текущую проблему) — что вы по этому поводу думаете?... Неудивительно, что многие люди спрашивают: куда этот мир идет? Для нас же, Свидетелей Иеговы, ясно, что мы живем в «последние дни», — так это время называется в Библии. Посмотрите, как подробно о нем говорится здесь в 2 Тимофею 3:1-5.

«Вы не просматривали газеты за эту неделю? (Покажи подходящую вырезку из газеты.) Как вы думаете?...».

«Я бы хотел задать вам один вопрос. Допустим, вас уполномочили выбрать из широкого круга насущных проблем самую злободневную, требующую безотлагательного решения, какую бы вы выбрали первой? (Дальнейшую беседу строй на основании того, что больше всего беспокоит жильца квартиры)».

221

Как отвечать на возражения, обрывающие разговор:

«Меня это не интересует».

«Я вас понимаю. Всего несколько лет назад я думал точно так же. Но я посмотрел на все другими глазами, когда прочел в Библии это. (Покажи жильцу это место из Писания)».

«А вам не интересно узнать из собственной Библии, как можно снова увидеть своих умерших родственников (или «...в чем настоящий смысл жизни», или «...как она поможет сохранить единство в семье» и т. д.)?»

[«Вы всегда так отвечаете Свидетелям Иеговы? ... Вы никогда не задумывались, почему мы все снова и снова приходим и что мы хотим вам сказать? ... В двух словах: я пришел, потому что знаю нечто, что должны знать и вы. Выслушайте меня, пожалуйста, хотя бы один раз»].

«Меня не интересуют Свидетели Иеговы».

«Совсем недавно я точно так же ответил одному Свидетелю, который пришел ко мне домой. Но прежде чем он ушел, я задал ему вопрос, на который, я был убежден, у него не будет ответа. Знаете, какой это был вопрос?... (К примеру: откуда Каин взял себе жену?)».

[Только для тех, с кем это на самом деле произошло].
Да-да, я вас понимаю. Однако мы пришли к вам, потому что наша семья желает всем людям мира. Мы ужасно устали от новостей, в которых каждый вечер передаются сводки о сражениях и разного рода несчастьях. Я думаю, что вы того же мнения.... Но что, по-вашему, может изменить такое положение?... У нас же, благодаря библейским заверениям, есть надежда».

Легко заметить, что большинство фраз используют принцип «подстройки» под мнение собеседника, которая относится к манипулятивным методам [60]. Впрочем, сам принцип подстройки вербовщикам низшего уровня не объясняют, ограничиваясь тем, что предлагают готовые рецепты.

В другой служебной книге этой же секты — «Руководстве для школы теократического служения», которая представляет собой руководство для проповедников более высокого ранга, приведен набор техник и методов манипуляции более высокого уровня, в том числе с объяснением их психологической природы. Так, обсуждаются следующие вопросы.

1. Составление плана речи.
2. Громкость голоса и паузы.

222

3. Контакт с аудиторией.
4. Воодушевление и сердечность речи.
5. Смысловое ударение и изменение интонации.
6. Умение владеть собой и внешний вид.

Таким образом, можно смело говорить о значительной роли психологического фактора в существовании многих современных религиозных общин, равно как и невозможно отрицать факт осознанного применения манипулятивных методик религиозными общинами. Остановимся кратко на изучении подобных методик.

6.5.2. Методы манипуляции сознанием в неорелигиозных культах

Вопрос о роли психологических факторов в религиозной жизни можно разбить на два: роль естественных факторов и роль манипуляции сознанием, т. е. искусственного привлечения методов современной психологии. Ответ на первый вопрос дан в 3 и 4 главах настоящей книги, поэтому остановимся на вопросе о роли манипуляции. Данная тема рассматривалась многими исследователями, включая классиков. Среди первых, кто обратил внимание на роль подобных факторов, были В. Райх и Э. Фромм. Позднее в связи со всплеском религиозной активности в 60-70-е годы к этой теме стало обращаться все больше исследователей. Среди западных специалистов

в данном вопросе выделим Р. Лифтона [315], С. Хассена [243]. В русскоязычном пространстве известны труды Е. Волкова [29-32].

Каждый из авторов выделял те или иные элементы психологического воздействия. На основании детального анализа и сопоставления описаний манипулятивных методов, используемых в религиозных организациях, а также личных наблюдений автора была составлена следующая классификация подобных методов.

1. Методы, основанные на групповом давлении.
2. Методы внушения и суггестии
3. Методы, основанные на манипулировании информацией.
4. Методы, основанные на индивидуальной психопрактике участника культа.

223

Рассмотрим подробнее каждую из групп.

Методы, основанные на групповом давлении

Групповое одобрение требуемого поведения — вновь обращаемые члены секты проговаривают свои религиозные переживания перед залом под одобрительные взгляды членов общины.

Бомбардировка любовью — вновь прибывшие на собрание подвергаются интенсивному вниманию со стороны членов общины, которое сопровождается навязчивой сердечностью, демонстративным участием в жизни новичка. Цель подобного общения — создать специфический микроклимат, насыщенный выраженной сердечностью. В некоторых группах подобного рода отношения с элементами демонстративности культивируются и в дальнейшем. Разумеется, человек, который после подобного собрания выходит в мрачный, бессердечный окружающий мир испытывает потребность к возвращению в общину. Формирование соответствующего стереотипа общения происходит отчасти бессознательно, за счет подражания остальным членам общины, а отчасти — за счет специфических психопрактик. Интересно, что сформированный внутри общины стереотип, иногда приводит к побочным последствиям, поскольку не принимается в других (нерелигиозных) сферах общения индивида.

Формирование новых ролевых отношений — внутри общины, как и внутри любой развитой социально-психологической группы может быть принята определенная ролевая модель (например, модель «приятельства» или модель «учитель — ученик» в Церкви Христа), постепенно индуцируемая новым членам на уровне подражания. Наличие готовых ролевых стереотипов намного ускоряет процесс личностной адаптации, поскольку экономит время на самостоятельном поиске подходящей роли. Глубокое отождествление с ролью приводит к замыканию эмоциональных контактов адептов внутри общины.

Групповое давление на члена общины, желающего из нее выйти — характерно, например, для мормонов, практикующих ежемесячные «посещения», «помощь» и «уговоры» человека, пожелавшего покинуть секту и потому переставшего посещать собрания; последователей Сайентологической церкви и многих других. Причем подобное давление может носить как репрессивный характер, в виде обрывания эмоциональных контактов действующих членов общины с ушедшим, своего рода эмоци-

224

ональный бойкот, так и нерепрессивный, проявляющийся в искреннем сочувствии, выявляемом членами общины оступившемуся, временно заблудшему брату, который со временем все равно вернется.

Методы внушения и суггестии

Как известно эффективность гипнотического внушения пропорциональна двум факторам — частоте повторений установочной фразы и степени ее эмоциональной насыщенности. Оба фактора широко используются практически всеми религиозными системами для индуцирования нужной системы верований. Среди методов гипноза и аутогипноза можно перечислить следующие.

Хоровое моление или исполнение песен, содержащих установочные фразы. Песни, исполняемые по ходу собрания, представляют собой многократные повторения установочных формул, что, несомненно, закладывает соответствующие религиозные установки на подсознательный уровень. Этому также способствуют сопровождающие пение ритмические движения, смена ритма и характера мелодий, многоголосное пение.

Метод «трех да». Во время проповеди слушателям предлагают выразить свое согласие различными возгласами, например «аминь», которых вследствие взаимного эмоционального заражения участников собрания становится все больше. Проповедник постепенно переходит от очевидных высказываний к установочным.

Методы, основанные на манипулировании информацией

Использование нагруженного культовым смыслом языка — создание специального внутригруппового сленга, своеобразного «новояза», зачастую основанного на иной интерпретации общепринятых слов, что устраняет интеллектуальные основы самостоятельного и критического мышления.

Фильтрация информационных источников — ограждение адептов культов в использовании внешних источников информации, которое может выразиться в запрете на использование интернета, просмотр телевизионных программ, чтение внекультовой литературы.

225

Информационная перегрузка — вновь прибывшего члена культа подвергают интенсивной информационной бомбардировке новыми идеями, концепциями, не давая времени на размышление, проверку этой информации, сравнение ее с реальностью.

Рефрейминг общепринятых религиозных позиций, интерпретация канонических текстов в духе культовой доктрины.

Мистическое манипулирование — использование запланированной или подстроенной «спонтанной» ситуации для придания ей смысла манипулятором. Например, успехи или проблемы вновь обращенного объясняются вмешательством тех или иных сил.

Вовлечение в мифологическую реальность — постепенная интерпретация всех окружающих жизненных событий как элементов некоторого харизматического мифа.

Методы, основанные на индивидуальной психопрактике участника культа

Как уже отмечалось в предыдущих главах, психопрактика присутствует во всех известных религиозных системах. Неорелигии не являются исключениями. Характерной особенностью неорелигиозных психопрактик является их ориентированность на соответствие психики внутренним нормам, принятым в рамках данной общины, что в некоторой мере роднит их с маргинальными психопрактиками, которые обсуждались в гл. III. Помимо богатого арсенала психопрактик традиционных религий неорелигиозные системы опираются на достижения современной психологии. Среди классических психопрактик укажем следующие.

Самоанализ, направленный на выявление степени несоответствия нормам и заповедям культа. Такого рода практики характерны практически для всех традиционных религий, вспомним хотя бы христианскую исповедь. Используется эта техника и в современных культах. Разумеется, конкретный набор норм задается соответствующим культом и может значительно отличаться в разных системах.

Многократное перечитывание, заучивание, конспектирование и интерпретация базовых культовых текстов. Данная техника, которая также хорошо известна в традиционных религиях, основана на осознанном вхождении человека в пространство текста, при котором на каждое жизненное событие у человека найдется

226

соответствующая цитата. В качестве специфической психопрактики этого типа, содержащей в себе также и элементы мантической системы, приведем практику, подсмотренную в одной из харизматических христианских церквей. В случае возникновения проблемной жизненной

ситуации верующий открывает Библию в произвольном месте и читает первую попавшуюся на глаза строчку, а затем интерпретирует ее как ответ Бога на его вопрос.

Практика обетов описана выше.

Среди современных психопрактик отметим следующие.

Практика погружения в специальные трансовые состояния с использованием специальных технических средств, например радиоизлучения. В литературе указывается, что такая практика использовалась в Аум-Синрике.

Подытоживая сказанное выше, можно заключить, что описываемые религиозные практики действительно направлены на оказание активного влияния на психику членов общин. Далеко не все перечисленные методы можно охарактеризовать как «интуитивно понятные». Использование некоторых является следствием знакомства основателей культов с принципами и методами современной психологии. Однако проблема экспериментального исследования влияния религий на психику человека в рамках психологической науки затруднена, поскольку поднимает целый ряд философских, правовых и теологических вопросов.

6.5.3. Личностные изменения внутри культовой группы

Анализируя психологическое воздействие религиозных систем, очень важно понять механизмы внутриспихических изменений. Именно это позволит осуществлять эффективный комплекс мероприятий по exit-consulting («консультаций о выходе» — системе психотерапевтических мероприятий, направленных на выведение человека из психологической зависимости от религиозной организации), депрограммированию жертв деструктивного воздействия на психику, а также устранению подобных явлений [57].

В настоящее время среди специалистов приняты следующие модели внутриспихических изменений под действием манипуляций.

227

1. **Модель «удвоения личности»** предложена Р. Дж. Лифтоном в работе «Реформирование мышления и психология тоталитарности» [315]. Данная модель является базовой в уже цитированных выше работах Е. Волкова. Суть ее сводится к тому, что под действием манипулятивных техник в психике обрабатываемого происходит расщепление «я» — формирование второй значимой субличности, соответствующей новым групповым требованиям. Новое «я» действует как самостоятельное «я», устраняя возможные внутрличностные конфликты, порождаемые несоответствием принимаемых требований прошлому образу жизни человека. Интересно, что, по мнению авторов концепции, подобное состояние принципиально отличается от расщепления сознания, характерного для шизофрении и некоторых других психических заболеваний. В частности, при «удвоении «я»» обе личности знают о существовании друг друга.

Развивая данную модель можно объяснить феномен религиозной мобильности. Действительно, единожды возникнув, «религиозная» субличность может продолжать расти, обладая потребностями, присущими «обычной» личности, в частности познавательными, что и приводит к характерному для современного религиозного мира «перескакиванию» верующих из одной религиозной общины в другую.

Однако, надо отметить, что модель удвоения личности разрабатывалась для описания процессов, происходящих с человеком при попадании в «тоталитарную» секту, поэтому предложенная модель излишне драматична. Тем более, что в современном мире практически все религиозные системы используют манипулятивные методы, и поэтому грань между «деструктивными» и «недеструктивными» культурами представляется весьма условной. Кроме того, в рамках данной модели проблематично объяснение ряда религиозных феноменов.

Быстрое «обращение» — многочисленны случаи, когда человек становится приверженцем той или иной религиозной системы за достаточно короткий период, при ограниченном общении с представителями данной системы, при этом нет ни времени, ни возможности для формирования «второй» личности.

Трудность «депрограммирования» жертв некоторых религиозных культов. Известно, что личностные аномалии у последо-

228

вателей Белого Братства так и не удалось устранить, тогда как из модели Лифтона следует, что «основная» личность не затрагивается религиозным культом.

Затруднительно объяснение в рамках данной модели явления «поверхностной» религиозности, хотя именно этот вид религиозности является преобладающим для основной массы населения.

2. Регрессионная модель. Некоторые авторы отмечали, что многие первичные внутрикультовые взаимодействия направлены на возвращение человека в состояния, близкие к детским. Это достигается с помощью создания для человека особой атмосферы безусловного принятия, например бомбардировки любовью, так и путем принятия на себя руководителями культовых организаций отеческих функций, взятия, по крайней мере номинальное, ответственности за жизнь участника культа. Несложно заметить, что подобные методы близки к используемому в психотерапии методу «терапевтической регрессии», который возвращает психику человека к уровню развития, характерному для детского возраста. Затем с помощью динамической терапии происходит новая перестройка личности человека в процессе общения и развития отношений с терапевтом, на которого осуществляется перенос (трансфер) образа отца. Важным элементом подобной терапии является ее последняя фаза — сепарация, в результате которой пациент приучается жить без эмоциональной зависимости от отца-терапевта и таким образом подготавливается ко «взрослой» жизни.

Аналогичные методы используются во многих тоталитарных организациях, однако последняя фаза операции умышленно опускается, что делает адепта культа зависимым от личности руководителя.

Регрессионная модель объясняет первые два из проблемных для модели Лифтона феномена, однако сводя все к межличностным отношениям данная модель не может объяснить природы религиозных переживаний, кроме того, из данной модели косвенно вытекает, что личностный рост человека, находящегося в религиозной системе, невозможен, с чем достаточно трудно согласиться.

3. Фрустрационная модель создана В. Райхом для объяснения любых религиозных феноменов, а также эффектов послушания

229

в тоталитарных обществах и системах. Смысл данной модели сводится к тому, что требуемая системой форма поведения формируется за счет дополнительной невротизации человека с помощью ограничения некоторых базовых потребностей (часто сексуальных) и предоставления одобряемой формы снятия накопившегося напряжения. Типичным примером подобной формы воздействия является цикл: «запрет» — «чувство вины» вследствие реального или воображаемого нарушения «запрета» — «исповедь», в символической форме снимающая чувство вины.

4. Харизматическая модель была предложена автором [186] и основана на том, что источником религиозных чувств является мистический опыт и порожденное им «состояние уверенности» (терминология У. Джеймса), причем мистический опыт и опыт измененных состояний сознания и служит источником религиозного чувства не только для испытавшего их человека, но и для его окружения или последователей, создавая необходимую *харизму*. Действительно, основателями и крупнейшими реформаторами практически всех известных религий были люди, неоднократно испытывавшие религиозный транс и обладавшие большим мистическим опытом. Более того, состояние уверенности, подобно другим составляющим харизматичности, обладает некоторой субстанциональностью (аналогичное явление «субстанциональности» власти рассматривал М. Вебер). Субстанциональность состояния уверенности выражается в его способности передаваться от одних людей к другим вследствие феномена «заражения». Именно этим объясняется «апостольский эффект»: люди, окружающие руководителя религиозной общины, имеющего личный религиозный опыт, как правило, обладают повышенной харизматичностью и «состоянием уверенности», даже если они подобного опыта не имеют и не обладали личной харизматичностью до попадания в общину (а иногда и теряют его после ухода из нее). Этим же обусловлено «духовное опустошение», которое испытывают в конце жизни многие проповедники, пережившие небольшое количество трансовых состояний и имевшие ограниченный мистический опыт.

Данная теория хорошо подтверждается следующим наблюдением. **Численность харизматической общины зависит только от руководителя, но не от содержания его вероучения.** Наблюдалась

230

случаи, когда руководитель распускал старую общину и создавал новую, даже менял свое собственное вероучение, однако суммарная численность его общины оставалась примерно такой же. Субстанциональность религиозного чувства приводит также к следующему выводу, подтверждаемому практикой: **чем многочисленнее и организованнее община, тем меньше интенсивными являются религиозные переживания, которые испытывают члены данной общины и наоборот.** Отсюда следует ответ на второй вопрос из поставленных в начале главы — о соотношении манипулятивных и естественных факторов при формировании общины. На начальном этапе формирования более значимыми являются личностные факторы — прежде всего степень харизматичности лидера, наличие которой является необходимым условием. Манипулятивные техники становятся необходимыми на «нижних» этажах религиозной приемственности, когда слабеет естественный апостольский эффект.

Таким образом, харизматическая модель хорошо описывает и предсказывает ряд групповых феноменов религиозной жизни, но обращает мало внимания на механизмы внутриспсихических изменений. Кроме того, ни одна из приведенных моделей не дает возможности описать фазы вовлечения человека в деятельность культовой группы, что исключительно важно для выбора стратегии «exit-consulting» («консультаций о выходе» — системе психотерапевтических мероприятий, направленных на выведение человека из психологической зависимости от религиозной организации). С данной задачей успешно справляется модель реструктуризации личности, предложенная автором в [175].

5. Модель реструктуризации личности. По мнению многих авторов, социализация неопита в условиях тоталитарного культа отличается от обычных способов социализации. Тем не менее, существуют некоторые социально принятые аналогии, моделирующие пребывание неопита в тоталитарной системе: подготовка новобранца в армии, пребывание на войне, тюрьмы, концлагеря и т. д.

Основываясь на результатах исследований, проведенных в подобных системах, можно построить ориентировочную модель социально-психологической адаптации человека к подобным ус-

231

ловиям. Так, в работах [204; 175] показано, что процесс социально-психологической адаптации связан с перестройкой личности, которая происходит в целях минимизации внутриспсихического напряжения, обусловленного фрустрацией какой-либо из основных потребностей личности, несоответствием реальности ожиданиям, сопротивлением требованиям окружающей среды или другими факторами.

К основным внутриспсихическим изменениям можно отнести.

1. Изменение иерархии ведущих и вторичных мотивов.
2. Изменение установок и динамических стереотипов.
3. Проявление защитных механизмов.
4. Формирование переносов.
5. Изменение индивидуальной картины мира.

На основании анализа результатов проведенных экспериментов было показано, что подобная психологическая адаптация представляет собой многоэтапный процесс. Каждый этап связан преимущественно с адаптацией к одному из группы стрессогенных факторов и характеризуется использованием специфического механизма психологической адаптации. Так, доминирующими стрессогенными факторами становились последовательно: наличие запретов и ограничений; нереализованная потребность в свободном общении; неустойчивость в отстаивании своей позиции из опасения перед трудностями, которые могут возникнуть на пути к цели; неспособность к

борьбе с ограничениями на пути самовыражения; неудовлетворяемое стремление к эмоциональной близости; потребность в преодолении дистанции, отделяющей от окружающих.

Характерными адаптационными механизмами на соответствующем этапе являются: оборонительная агрессивность, регрессия и детское стремление понравиться, гиперактивное отождествление с новой социальной ролью, поиск эмоционального контакта с окружающими и подходящей социальной роли в микросоциальной группе, «уход от большого мира» в реальность внутригрупповых и дружеских отношений.

Указанные адаптивные механизмы близки по своей природе к соответствующим защитным механизмам, однако между ними

232

имеются и существенные отличия. Адаптивные механизмы не только минимизируют внутриспсихическое напряжение, но и открывают возможность для дальнейших изменений личности. Если избранное адаптационное поведение уменьшает стресс, оно закрепляется в постоянную форму. В противном случае изыскивается другая форма адаптации.

Разумеется, приведенные этапы могут варьироваться, поскольку различные культовые системы используют разные наборы стрессовых факторов и манипулятивных методов, однако основной вывод о механизме поэтапной перестройки личности представляется обоснованным.

Таким образом, несмотря на различия моделей каждая из них дает возможность рассмотрения своего спектра проблем религиозной жизни и имеет определенные подтверждения.

Использование модели реструктуризации личности позволяет сделать еще один важный вывод, кажущийся на первый взгляд парадоксальным. **Используя методы манипулирования сознанием современные религиозные культы достигают целей, к которым стремятся все без исключения религии — реструктуризации личности человека**, приведение его к некоторому социотипу. Специфика современных религиозных систем обусловлена психологическими особенностями современной культуры, указанными в гл. III, прежде всего быстрой сменой социотипов, культурным многообразием и одновременным существованием множества адаптивных социотипов. Все указанные особенности приводят к тому, что «религиозная личность» формируется не в детстве и на всю жизнь, как в традиционных обществах, а в зрелом возрасте и с возможностью ее дальнейшего изменения, что соответствует потребностям современной культуры.

6.6. Проблема «деструктивных» и «тоталитарных» культов

Одним из наиболее дискуссионных понятий в исследованиях последних лет является понятие *деструктивного культа* [29-32; 135]. Общепринятого определения данного понятия не существует. Согласно распространяемому Русской православной церковью справочнику «Новые религиозные организации

233

России деструктивного и тоталитарного характера», ДК — это авторитарная иерархическая организация любой ориентации, разрушительная по отношению к естественному духовному, психическому и физическому состоянию личности (внутренняя деструктивность), а также по отношению к созидательным традициям и нормам, сложившимся социальным структурам, культуре, порядку и обществу в целом (внешняя деструктивность) [135]. Другое определение, основанное на содержании психологических методов, используемых ДК, дает известный российский специалист в данной области Е. Волков: ДК — это такие группы и организации, которые используют крайние и неэтичные техники манипулирования для вербовки и удержания своих членов, имеют тенденцию прямо или косвенно осуществлять контроль мыслей, чувств и поведения своих приверженцев [29].

Несмотря на кажущуюся четкость подобных определений, отделить деструктивные культы от недеструктивных достаточно сложно. Действительно, методы контроля сознания используют практически все ныне существующие социальные институты. Интенсивность рекламы, в том числе социальной, огромна. Политические кампании, так же как и коммерческие структуры, используют практически весь диапазон манипулятивных техник, созданных современной

психологией. Концепции информационной и психологических войн предполагают близкий к тотальному уровень контроля сознания и информированности членов общества. С другой стороны, любая религиозная, общественная и политическая группа преследует свои интересы, которые достигаются в ущерб интересам других социальных групп.

Подобная аргументация позволила ряду авторов (Е. Карагодина и др.) [82] сделать заключение о том, что проблема деструктивных культов в действительности является одним из мифов массового сознания, искусственно раздуваемых некоторыми политическими и религиозными силами, прежде всего ортодоксальными церквями, теряющими последователей вследствие усилившегося увлечения людей неорелигиозными системами. Автор полностью разделяет данную точку зрения. Поэтому **будем говорить не о деструктивных культах, а о деструктивных методах воздействия на сознание людей**, которые в том числе могут быть использованы в религиозных системах. Перечень деструктивных изменений личности достаточно обширен. Так, Е. Волков,

234

обобщая труды ряда авторов, приводит устрашающий список из нескольких десятков наименований. Однако, обобщив можно выделить три группы деструктивных изменений личности.

1. Диссоциация личности.
2. Понижение уровня социальной адаптации.
3. Индуцирование неврозов. Повышение общей степени тревожности.

Наряду с уже обсуждавшимся понятием **«деструктивный культ»**, в современной литературе по психологии религии можно встретить понятия **«тоталитарный культ»**, **«тоталитарная секта»**, **«тоталитарная организация»**. Ряд авторов считают эти понятия эквивалентными, однако с этим мнением можно не согласиться. Наиболее адекватное определение тоталитарных культов приведено в уже упомянутом справочнике **«Новые религиозные организации России деструктивного и тоталитарного характера»** [135].

«Тоталитарный культ — это «авторитарная иерархическая организация любой ориентации, разрушительная по отношению к естественному гармоническому духовному, психическому и физическому состоянию личности, а также по отношению к созидательным традициям и нормам, сложившимся социальным структурам, культуре, порядку и обществу в целом, практикующая обманную вербовку и скрытое психологическое насилие, которое выражается в целенаправленном установлении отдельным лицом (лидером) либо группой лиц (руководством) в своих узкоэгоистических целях незаконного контроля над сознанием, поведением и жизнью других личностей без их добровольного и осознанного согласия для формирования и поддержания в них состояния неестественной и противозаконной зависимости и покорности доктрине и лидерам, которые стремятся через неинформированное использование преданных им и зависимых от них адептов к незаконному обогащению и незаконной власти».

Таким образом, для того, чтобы отнести культ к разряду «тоталитарных», не достаточно наличия только элементов деструктивного воздействия. Необходимо иметь определенный тип социально-психологической организации, включающей, в частности, следующие элементы.

235

- Приоритет групповых ценностей и целей над общечеловеческими, общественными, социальными.
- Наличие групповой иерархии.
- Наличие сформированной системы контроля за поведением члена культовой группы, в том числе за пределами организации, в личной жизни.
- Существование системы наказаний, применяемой к членам группы.
- Конспиративный или частично конспиративный характер деятельности.

Разумеется, любая тоталитарная организация является деструктивной, поскольку оказывает невротизирующее воздействие на своих членов. Базовыми методами невротизации, используемыми тоталитарными структурами, являются формирование чувства вины вследствие

несоответствия гипотетическому идеалу, страх перед наказанием, фрустрация базовых потребностей.

Выводы к главе

1. Религиозная деятельность перестала носить сверхважный характер в жизни общества, подобно тому, как это было в прошлом; скорее она стала дополнением к основным аспектам общественной жизни, что вынуждает религиозные системы к более гибким формам организации деятельности.
2. В современном мире роль религии, особенно традиционных ее форм, как механизма структурирования бессознательной сферы человека в значительной степени уменьшилась. Это привело к необходимости возникновения новых институтов, осуществляющих такое структурирование, в частности, новых форм религиозности и религиозных организаций.
3. Развитие социальной психологии сделало возможным и необходимым появление «религиозного маркетинга», то есть использование манипулятивных методов в целях повышения эффективности прозелитической деятельности

236

религиозных общин. Использование таких техник необходимо для того, чтобы религия могла в новых условиях выполнять присущие ей функции формирования социотипа.

4. Для современной культуры характерны новые формы религиозности, характеризующиеся смешением категорий сакрального и профанного, «рыночным» отношением к религии, религиозной мобильностью, что связано с доминированием экономических ценностей в общественной жизни, а также правовым и неявным идеологическим регулированием деятельности религиозных общин со стороны государства.
5. Возможность использования методов манипулятивной психологии играет значительную роль в существовании современных религиозных общин и способствует выполнению естественной для религии функции — формирования социотипа, однако использование таких техник не является достаточным условием существования религиозной общины.
6. На начальном этапе формирования более значимы личностные факторы — прежде всего степень харизматичности лидера, наличие которой является необходимым условием. Манипулятивные техники становятся необходимыми на «нижних» этапах религиозной преемственности, когда слабеет естественный апостольский эффект.

237

Глава VII

ПСИХОПРАКТИКИ В ОККУЛЬТНЫХ СИСТЕМАХ

7.1. Оккультизм как специфический культурно-исторический феномен

Одним из наиболее значимых явлений в пространстве религиозной жизни XX века являются так называемые оккультные учения. Общепринятого определения оккультизма нет, равно как и не найдено согласие в вопросе — является ли оккультизм формой религиозного знания или нет. Имеющиеся определения и ответы на этот вопрос диаметрально противоположны: от тотального отнесения оккультизма к религиозным или неорелигиозным формам до приписывания ему антирелигиозных черт. Тем не менее, значимость феномена оккультизма как в истории XX в., так и в настоящее время нельзя не признать. Являясь формально маргинальной формой знания, оккультизм фактически представлен во всех аспектах современной культуры. Практически невозможно найти ни одного средства массовой информации, не предоставляющего своим читателям или зрителям астрологического прогноза. Даже самые солидные и «академические» издательства не брезгают изданием оккультной литературы, полка для которой есть в любом книжном магазине. Эти примеры можно продолжать до бесконечности. Не менее очевидно огромное влияние, которое оказали оккультные идеи на историю XX в. Уже практически общеизвестной и достаточно хорошо изученной является роль оккультных учений в становлении идеологии немецкого национал-социализма [50; 100]. Менее изученным, хотя и неоспоримым являются влияние идеологии Кришнамурти и движения Нью-Эйдж на возникновение «бунта шестидесятых», а также оккультные корни большевистской идеологии.

В чем же состоит суть рассматриваемого явления? Исторически европейский оккультизм берет начало в религиозном типе мышления, корни которого уходят в античность и которое обычно характеризуется как западная эзотерическая традиция. Ее источники — гностицизм, герметические трактаты по алхимии и магии, неоплатонизм и Каббала [157]. Хотя современный ок-

238

культизм был представлен очень разными формами, у него была одна задача. За разнообразными системами типа астрологии и хиромантии в той же мере, как и за описательными доктринами теософии, антропософии и даже за более ранними учениями розенкрейцеров, каббалистов и алхимиков, стояло отчетливое желание примирить результаты естественных наук современных соответствующим авторам учений с религиозным взглядом на мир. Эта задача была в явной форме поставлена известным средневековым мистиком и магом Агриппой Великим в предисловии к его фундаментальному труду «Натуральная магия», в котором он совместил современные ему народные магические верования и Аристотелевскую концепцию первоэлементов, лежавшую в основе медицины того времени. Эта же задача решается флюидными теориями мистиков эпохи просвещения, концепциями магнетических волн и четвертого измерения начала XX в., парапсихологией в 60-70-е годы.

Анализируя суть и причины популярности оккультизма в 60-е годы на примере журнала «Планета», М. Элиаде также отметил его связь с наукой [286, с. 25]: «Не научный подход как таковой возбудил этот массовый энтузиазм, но покоряющее сердца влияние «последних научных достижений» и предсказание их близкого торжества. Конечно, как я уже сказал, наука здесь сопровождалась герметизмом, научной фантастикой, а также политическими и культурными новостями. Но что было ново и оживляло французского читателя — это оптимистический и целостный взгляд, при котором наука сочеталась с эзотеризмом, порождая в результате чарующий и таинственный космос, в котором человеческая жизнь вновь обретала смысл и сулила неограниченные возможности совершенствования. Человек не был больше приговорен к своему достаточно безотрадному существованию; вместо этого он был призван завоевать свой материальный мир, а также познать тайны других, загадочных вселенных, открытых оккультистами и гностиками. Но в противоположность всем предшествующим гностическим и эзотерическим школам и движениям «Планета» не пренебрегала социальными и политическими проблемами современного мира. В целом она пропагандировала спасительную науку: научную

информацию, являющуюся в то же время сотериологической. Человек больше не был отчужденным

и бесполезным в абсурдном мире, в который он пришел случайно, не имея никакой цели».

Распространенным является представление о том, что оккультные идеи не изменяются и не развиваются, подобно научным и философским концепциям. Это подтверждают многочисленные ссылки представителей оккультных систем на древние источники или указание на традиционную преемственность своих школ. В действительности мнение о неизменности оккультных идей ошибочно. Подобно всем другим элементам человеческой культуры оккультизм развивается, отторгая или забывая одни идеи и выдвигая на первый план другие.

Так, оккультные учения XX в. обогатились множеством новых идей и методов. Наиболее значительные изменения претерпели сами цели оккультизма. Наряду с традиционной целью — достижением освобождения, или просветления, появились новые, такие как осознанность, психологическая целостность и социальная эффективность. Изменилось также отношение большинства систем к социуму. В отличие от многих древних систем, отвергавших социальную жизнь, современные оккультные школы активно включают проблему социума в систему своих эзотерических практик, рассматривая его как своего рода полигон, необходимый для развития ученика или проверки степени его развитости.

Разумеется, новые представления не возникли на пустом месте. Их прообразы прослеживаются в более древних системах. Так, осознанность и целостность упоминаются в дзене как один из признаков достижения состояния просветления [1]. Умение контролировать эмоциональные аффекты практиковалось в тибетской системе дзог-чен. Целостность в намерениях рассматривалась как проявление высоты духа в средневековой йоге и т. д. Однако только в XX в. благодаря трудам Г. Гурджиева [162] достижение этих состояний стало основным элементом оккультной практики, принятым и в других школах.

Если проанализировать историю XX в., то можно отметить, что было по крайней мере три волны, три всплеска интереса к оккультному и эзотерическим знаниям. Причем каждая волна оказывала достаточно серьезное влияние на мировую культуру. Чтобы понять, с чего начиналась история интереса ко всему оккультному, эзотерическому в XX в., необходимо вспомнить две вехи: создание Е. Блаватской Теософского общества и Антропо-

софское общество Р. Штайнера. До этого западная цивилизация пребывала в своеобразном самолюбовании, считая себя «культурной вершиной мира», призванной нести свет цивилизации всем другим народам. Но уже первые работы Е. Блаватской зародили сомнение в этой концепции, показав, что на Востоке есть тайны, которые пока еще неведомы западному миру. И хотя Е. Блаватская не открыла эти тайны, ей удалось убедить Запад в их существовании, внушив благоговейный трепет перед восточной культурой. Западный человек начал смотреть на восточные страны не с пренебрежением, а с уважением и легким страхом. Благодаря зародившемуся интересу ко всему восточному Запад получил возможность черпать на Востоке часть того колоссального заряда духовности, который восточные культуры хранили на протяжении нескольких тысячелетий. Этот заряд, а также новые знания и видения мира, которые явились Западу как откровение, стали первым толчком к возникновению практически одновременно во всех странах всевозможных эзотерических течений и направлений. В России это было учение Г. Гурджиева; в Германии — движение Lebensreform (реформы жизни) [50]. Появились подобные школы в Англии и Америке. Таким образом, можно сказать, западная культура решилась взглянуть в лицо Востоку и обратиться к исследованию человека не как разумной машины или просто двуногого существа, а как некой большой и сложной телесной загадки.

Параллельно данная волна вызвала появление множества систем, проповедующих альтернативные привычным Западной цивилизации формы существования человека, включая естественную медицину и траволечение, вегетарианство, натуризм, нудизм, жизнь в рамках автономных сельских коммун и т. д.

Основной культурологической характеристикой оккультных учений первой волны является их «естественнонаучная» ориентированность. Успехи физики, химии и биологии XIX в. привели к естественному желанию включить достижения этих наук в оккультную картину мира, использовать новые открытия, в достаточной степени мифологизированные, для описания оккультных феноменов. Литература того времени изобилует описаниями «экспериментов», схема проведения которых явно взята из естественных наук, а сами оккультные феномены объяс-

241

няются действием «магнитных волн», «X-лучей» (после их открытия Рентгеном) и т. д. В духе времени создаются всевозможные «приборы» для усиления оккультных способностей, например волновод для проведения магнитных волн, для опытов по телепатии и т. д. Одновременно с «экспансией» в естественные науки происходила экспансия в науки гуманитарные. Так, Блаватская эффектно включала в свои доктрины большинство новых идей бурно развивавшейся в те годы индологии и санскритологии. В частности, концепция об индо-арийском происхождении большинства европейских языков стала одним из оснований оккультной теории рас. Достаточно удачно сочеталась с оккультными идеями и Дарвиновская теория эволюции, которая позволила достаточно ясно сформулировать цель оккультной практики — дальнейшую человеческую эволюцию, что принимается большинством оккультных течений и по сей день.

Вторая волна эзотеризма пришлась на 60-е годы XX в., когда возникло специфическое общественное движение, распространившееся в тех или иных проявлениях, встречается во всех странах и культурах, не обладая при этом единой организационной структурой. Речь идет о движении «New-age». В 60-е годы вдруг возник интерес к «чему-то такому», не обязательно восточному, но лежащему за пределами понимания. Западный человек приходит к мысли, что ответы на вопросы нужно искать не на Востоке, а где-то в себе. «Искать в себе» начали по-разному. Одни обращались к первобытным корням, на этой волне возник интерес к шаманизму, появилось очень много книг, посвященных шаманизму (в том числе книги К. Кастанеды [84], «Путь шамана» К. Харнера [242], труды последователей иных шаманских систем). Появилось большое число терапевтических систем, которые были так или иначе связаны с различными архаическими пластами и воспроизводили всевозможные обряды вторичной инициации, шаманские и иные первобытные ритуалы. В это же время возникла трансперсональная психология С. Грофа, которая также во многом базировалась на этих пластах.

Провозвестником второй волны стал, как ни странно, психоанализ, а не оккультные системы. Впрочем, по некоторому ряду признаков психоанализ вполне можно отнести к оккультному учению. Действительно, основная идея психоанализа и всевозможных сопутствующих систем очень близка к оккультизму.

242

Сложно сказать, явилось ли это следствием заимствования прежних знаний или же люди заново пришли к существовавшим ранее идеям. Поздние концепции З. Фрейда относительно либидо, мортидо, по сути, совпадают, например, со взглядами буддизма о существовании первичного желания жизни и первичного желания смерти, так называемых *нидан* — причин бытия. То же можно сказать об *оргонной теории* В. Райха и концепции мышечных поясов, которая в точности совпадает с концепцией чакральной системы в тантризме. Подобные аналогии с оккультными системами прослеживаются и в учении К. Юнга. Таким образом, спровоцированный психоанализом интерес к своему бессознательному и стал одной из причин возникновения второй волны современного эзотеризма.

Роль учений второй волны в формировании современной культуры, как правило, недооценивается, как, впрочем, и роль оккультизма как культурного явления в целом. Никто всерьез не занимался вопросом о влиянии эзотерических и оккультных систем на политическую жизнь (исключения составляют исследования оккультных корней нацизма). А ведь знаменитый «бунт 60-х», движение хиппи в какой-то степени были иницированы учением Д. Кришнамурти, которого можно назвать последним представителем первой волны или, возможно, одним из первых представителей второй. К учениям второй волны можно также отнести системы Раджниша, К. Кастанеды, бунтарский дзен и др. В отечественной культуре — Л. Аверьянова, И. Калинаускаса, В. Перепелицина (подробнее с историей советской эзотерики этого периода можно

ознакомиться в книге В. Лебедько «Хроники российской саньясы»). Основной особенностью учений второй волны являлся их предельный психологизм. Даже терминология этих школ больше напоминает психотерапевтическую, чем собственно оккультную. Такая психологизация, которая характерна для всего современного оккультизма, еще раз демонстрирует функцию оккультизма как синтезатора, актуального для эпохи научного знания и религиозных потребностей человека. Само базовое понятие оккультизма: *освобождение*, как и его противоположность *карма*, также получили психологическую окраску. Так, карму стали рассматривать не как систему воздаяний, а как обусловленность человека его желаниями и устремлениями,

243

толкающими к своей реализации, а также систему установок на отношение к различным ситуациям сверхсознания. В этом случае *освобождение* — есть устранение давления на сознание со стороны эмоциональной сферы.

Третья волна современного эзотеризма возникла в 90-е годы XX в. и еще не достигла своего пика. Все учения на данном этапе объединяет утилитаризация оккультного знания, т. е. знание приобретает ценность только тогда, когда может быть как-либо применено. Безусловно, очень интересно путешествовать в свое бессознательное, или раскручивать вихри на чакрах, или выходить в астрал, можно нарисовать красивые картинки того, что вы видели, но рано или поздно возникает вопрос: «Ну и что?» Вопрос «Как эти знания можно применить в реальной жизни?» в различных интерпретациях был сформулирован практически всеми оккультными школами. Появилось множество различных оккультно-эзотерических систем прагматической направленности. Существенно меньшую роль в оккультных системах последних лет стали играть мировоззренческие концепции, философия, а также идеалы служения. Представление о духовном и личностном развитии приобрело инструментальную направленность, а социальное преуспевание стало одним из значимых критериев духовного статуса. На первый план вышли прикладные техники, позволяющие каким-либо образом улучшить свою жизнь, например манипулятивные. Вообще, концепции новейших оккультных школ пронизаны духом индивидуализма.

7.2. Соотношение оккультизма и эзотеризма

Для более точного позиционирования понятия «оккультизм» в пространстве духовной культуры необходимо рассмотреть вопрос о соотношении понятий «оккультизм» и «эзотерика». Действительно, зачастую данные понятия применяются как синонимы. Однако, это не совсем верно. Как было показано в пятой главе, все классические эзотерические системы существовали в течение длительного периода времени в качестве традиций в рамках традиционных религий. Это является значимым видовым признаком. Напротив, большая часть рассматриваемых современных систем традиционными не являются. Хотя, как правило, все они

244

впитали в себя некоторые элементы тех или иных эзотерических систем, традициями они не стали. Главная из причин состоит в том, что для воспроизводимости набора личностных изменений, составляющих основу эзотерической системы, нужна значительно более глубокая и индивидуальная работа «старшего» поколения носителей системы над «младшим». В современном обществе это затруднено как по социальным, так и по психологическим мотивам. Кроме того, большая часть оккультных школ слишком многочисленна для проведения подобной работы. В сущности, эзотерическая школа является институтом традиционалистического общества, тогда как оккультные системы адаптированы к обществу современного типа.

Значительно большую роль в современных оккультных системах по сравнению с традиционными эзотерическими играет и харизматический фактор. Действительно, после ухода лидера большая часть таких систем или угасают, или плавно превращаются в неорелигиозные образования.

Специфика традиционной эзотерической системы хорошо сформулирована Хоружим в [245]: «Традиция же — крайне своеобразный феномен, органический и самодовлеющий. Понимать ее следует личностно и энергично: это — среда личного бытия-общения, где осуществляются хранение, трансляция и идентичное воспроизводство специфического опыта Духовной практики.

Ее зарождение неуправляемо, ее нельзя учредить или сконструировать, и никогда еще не были эксплицированы те условия и тот род опыта, индивидуального и коллективного, в лоне которых совершается ее появление. Ее органическая природа проявляется также в важной особенности, которую можно назвать качеством несоединимости или несливаемости: различные традиции — а с ними и соответствующие духовные практики — конечно, соприкасаются меж собой, оказывают взаимные влияния, однако не допускают взаимного соединения или комбинирования, не сливаются, как вода и масло».

Последний тезис о «несливваемости» в исторической перспективе можно оспорить, например практически бесспорным признается факт о появлении дзена, как результата синтеза даосизма и буддизма, однако в контексте работы С. Хоружего этот тезис справедлив: невозможно (по крайней мере нельзя указать ни од-

245

ного случая за последние сто лет) формирование новой традиции путем механического смешения старых или дополнения традиционного набора психопрактик техниками из других систем. Полученная таким образом система, не являясь традиционной, имеет между тем право на существование, тем более не известно, возможно ли формирование традиционных (в указанном контексте) систем в наше время. Именно такие системы «нового типа» мы будем называть «окультурными».

Аналогичного мнения о различии современного оккультизма и традиционного эзотеризма придерживался Рене Генон, автор книги «География: история псевдорелигии» (1912), которую М. Элиаде [286] охарактеризовал как «ученую и блестяще написанную». Считая себя истинно посвященным и говоря от имени истинной эзотерической традиции, Генон полностью отрицал аутентичность современного западного оккультизма, равно как и возможность для западного человека связаться с какой-либо серьезной эзотерической организацией. По мнению Генона, «только в одной ветви франкмасонства сохранилось кое-что от традиционной системы, но при этом он добавлял, что большинство членов Ложы пребывают в полном неведении относительно этого наследия». Во всех своих книгах и статьях Генон доказывал, что только на Востоке еще живы истинные эзотерические традиции.

7.2.1. Проблема аутентичности психопрактик в дискурсе «изобретения традиций»

Однако, на данную проблему можно взглянуть и с иной позиции. Соотношение современного оккультизма и традиционного эзотеризма является прекрасным полем для применения постмодернистской теории «изобретения традиций» (invented tradition). Данная концепция наиболее отчетливо высвечивает сущность постмодернистского подхода к культуре. Круг вопросов, связанных с социальным конструированием культурных форм, к которому относится и данная тема, в социологии и этнологии активно разрабатывается начиная с 1960-1970 гг. Теоретический фундамент этой проблематики наиболее полно изложен в книге [14].

В классической эпистемологии данная тема получила наиболее яркое освещение в сборнике «Изобретенная традиция» [327], а также в работе Э. Шилза. «Изобретенной» традицией (в от-

246

личие от простого изменения традиции, когда оно принимает открытую форму) была названа традиция, которая кажется или провозглашается старой, тогда как на самом деле имеет совсем недавнее происхождение [327, с. 1-2]. Претензия на «древность» обычно опирается на то, что данная традиция действительно имеет в себе элементы, унаследованные от прошлого.

В рамках постмодернистской антропологии эта тема приобрела принципиально иную трактовку. В работе Дж. Линнекин и Р. Хандлера (первой постмодернистской работе на эту тему) провозглашается отрицание принципиальной разницы между аутентичной и изобретенной традицией; речь по существу идет о низведении любой традиции до уровня изобретенной (в указанном выше смысле) [317, с. 273-290]. «Традиционная культура», по мнению А. Хансона, — «в большей мере изобретение, сконструированное ради современных целей, чем стабильное наследие, воспринятое от прошлого» [310, с. 890].

Примеры конструирования традиций в оккультно-эзотерической сфере встречаются неоднократно. Так, современная йога фактически была «сконструирована» Кришнамачарьей в середине XIX века. К сконструированным можно отнести теософию, надиктованную «Махатмами», «Учение Дона Хуана», современный цигун, разработанный Пекинским институтом физкультуры. В постсоветском пространстве попытки «сконструировать» традиции, на которые могли бы опереться их учения были сделаны А. Сидерским, который, впрочем, позднее признал, что его первая книга, описывающая его беседы с Учителем, есть плод вымысла. А. Медведевым (создателем системы «Шоу-дао») и др. Однако, данный прием неоднократно применялся в эзотерическом культуротворчестве и ранее. Традиции «находить» «древние» тексты существовали в ваджраяне, каббале, европейской алхимической традиции.

Как видно, в указанном контексте разница между оккультизмом и традиционным эзотеризмом не столь уж существенна и дискретна и определяется скорее реальным возрастом системы, сроком ее пребывания в равновесном состоянии.

Впрочем, не все современные оккультные традиции со временем станут традициями. В некоторых из таких систем скорость «обновления» базового набора понятий и практик настолько

247

высока, что никакая «традиционность» просто не успевает сформироваться. Другим препятствием к возникновению традиции является массовость, которая приводит к низкой степени контроля за эффективностью практик и адекватностью личностных изменений. Такие массовые системы имеют тенденцию к превращению скорее в неорелигиозные организации, в которых изначальные идеи фетишизируются, а практики деградируют до уровня обычных религиозных ритуалов.

7.3. Психопрактики и психологические парадигмы современного оккультизма

Как уже было сказано, именно оккультизм является наиболее насыщенным психологическим содержанием и всевозможными психопрактиками среди явлений современной религиозной жизни. Однако исследования такого содержания возможны только при унификации и концептуализации оккультной терминологии в терминах современной психологии, поскольку каждая из оккультных школ пользуется своим собственным набором терминов. Такая работа была проведена автором [173].

В терминах современной психологии, в существующих на сегодняшний день оккультных системах можно выделить пять основных направлений внутренней работы, каждое из которых базировалось на определенной парадигме.

1. Актуализация психических процессов.
2. Развитие сознания и самосознания.
3. Очищение подсознания.
4. Распрограммирование сверхсознания.
5. Достижение внутренней целостности.

Рассмотрим подробнее каждое из направлений и его парадигмальную сущность.

Актуализация психических процессов. Психологическим истоком данной парадигмы и соответствующей ей группы практик явилась гештальт-психология и гештальт-терапия Ф. Перлза, основаниями которой было оккультное учение Г. Гурджиева и дзен. В рамках данных учений было отмечено, что значительный объем информации, воспринимаемой органами чувств, не фиксируется сознанием. Человек «смотрит и не видит, слушает

248

и не слышит, ест, но не чувствует вкуса пищи». Главную причину этого гештальтисты видели в том, что сознание человека большую часть времени не сконцентрировано здесь-и-сейчас, а занято решением разных проблем, воспоминанием прошлых образов, договариванием своевременно недоговоренного. Аналогичным образом воспринималась ситуация с чувствами, эмоциями и желаниями, которые далеко не всегда бывают осознанными, однако влияют на нашу жизнь, обуславливая наши действия и отношения. Все это, согласно гештальт-подходу, уменьшает количество свободной энергии, которой обладает человек, а вследствие этого — адаптивность к жизненным ситуациям. Выходом из данной проблемы является тренировка человека в пребывании

в «здесь-и-сейчас» как на уровне органов восприятия, так и чувственной сферы, что и стало основой терапевтического метода гештальт-терапии [145].

Отметим, что практики, которые можно проинтерпретировать как практики актуализации, существовали уже в классических эзотерических системах. Огромное внимание этому классу техник уделяла тантра. Среди 112 медитаций, описанных в Виджняна Бхайрава тантре, очень многие посвящены именно актуализации.

«Отвори двери чувств. Почувствуй даже ползание муравья. Тогда придет ЭТО».

Виджняна Бхайрава тантра

Подобные практики являлись важной составляющей дзена. Так, известна притча о мастере дзен, который снова стал учеником после того, как не смог вспомнить, с какой стороны от зонтика он поставил сандалии, т. е. осознал, что это действие он совершил механически.

Среди современных оккультных школ наибольшее внимание актуализации уделяли Г. Гурджиев (который заговорил о техниках актуализации даже раньше Перлза) и Ошо [142]. Одна из наиболее ярких гурджиевских техник, пожалуй, «**Стоп кадр**», которая выполняется следующим образом: группе учеников, занимающихся повседневными делами, в самый неожиданный момент подается команда «**Стоп**», услышав которую, они должны

249

замереть, осознавая положение, в котором их застала команда. В «Оранжевой книге» Ошо описан значительный набор актуализирующих техник: «**Курительная медитация**», «**Деавтоматизация**» и др. Наиболее полно актуализация психических процессов рассмотрена в гештальт-психологии Ф. Перлза, которая достаточно быстро из психотерапевтической системы превратилась в полуоккультную школу.

Многие школы используют практики актуализации в качестве подготовительных, видя их главную ценность в том, что они не только расширяют сознание с помощью актуализации, но и наиболее мягко приучают человека к рефлексии, необходимой для работы на последующих этапах.

Развитие сознания и самосознания. Последователи современных оккультных систем придают очень большое значение кристаллизации сознания и развитию самосознания. Это явно коррелируется с возникновением экзистенциальной философии и соответствующими дискурсами. Не исключено также, что такие психопрактики стали актуальными под влиянием соответствующих философских идей. Так, термин «кристаллизация сознания» в оккультную традицию ввел Г. Гурджиев. Он обозначил таким образом формирование в человеке устойчивого внутреннего мира. Известный исследователь творчества Гурджиева проф. А. Ровнер [162] отмечал, что некоторые из его идей возникли под влиянием творчества Ницше. Предельно важную, если не центральную, роль играла осознанность в учении Д. Кришнамурти. Очень много эффективных техник, направленных на кристаллизацию сознания, приведены в учениях К. Кастанеды.

Среди техник, которые предлагает К. Кастанеда, следует прежде всего отметить технику «**Думание о Смерти**». Суть ее состоит в том, чтобы постоянно осознавать, что любой момент нашей жизни, в том числе и текущий, может оказаться последним, поскольку «Смерть всегда стоит за левым плечом». Эффект подобной медитации основан на том, что последний момент жизни, когда будущего уже нет, а прошлое не имеет никакой ценности, человек наверняка попытается прожить как можно более полно, а значит, осознанно. Нельзя сказать, чтобы данная техника была принципиально новой. Данная психотехника практически в таком же виде была описана в самурайском кодексе Бушидо.

250

Философское же обоснование такого рода техник содержится в работах Хайдеггера и Сартра. Чрезвычайно эффективными в качестве методов кристаллизации сознания являются предложенные К. Кастанедой упражнения по *сталкингу* — искусству осознанного действия, например «**Перевоплощение**», «**Перевоплощение женщиной**» и т. д. Эффект этих техник связан с тем, что человек, вынужденный играть непривычную для себя роль, неизбежно должен

подключать сознание при совершении каждого шага. Выбор принципиально непривычной, а еще лучше — абсолютно не соответствующей всему предшествующему опыту роли дает при благоприятном стечении обстоятельств возможность ощутить свое внутреннее бытие.

Говоря о системе Г. Гурджиева, отметим прежде всего технику **«Стоп-кадр»**, описание которой приводилось выше. Эффект кристаллизации сознания достигается в ней благодаря связанности этого процесса с актуализацией.

Среди медитаций Ошо, имеющих ту же цель, можно упомянуть медитации **«Здесь ли ты»**, **«Станьте космонавтом внутреннего пространства»**, **«Не пытайтесь себя обмануть»**, описанные в «Оранжевой книге» и др.

Отметим, что ряд медитаций классических эзотерических систем также способствовали кристаллизации сознания. Так, в йоге использовалась техника **«Созерцание огня или света в точке между бровями»**, при выполнении этой медитации было необходимо чувствовать испускаемый свет как бы изнутри, чтобы сознание являлось его источником, а не наблюдать его со стороны. Уже упомянутая техника **«Вращивание духовного ребенка»** — вариант кристаллизации сознания, практикуемый даосской йогой.

Представления об «очищении подсознания», т. е. отреагирование вымещенных чувств и эмоций, вызывающих невротическое напряжение, также появилось благодаря идеям психоанализа. Способы очищения подсознания, предложенные разными системами, можно разделить на две категории.

Аналитические — основаны на осознании различных подсознательных объектов с использованием и их побочных проявлений (сновидений, эмоциональных напряжений и др.). Для практики подобных техник необходимо иметь уже достаточно расширен-

251

ное сознание (крепкое Эго, по терминологии психоаналитиков) и хорошую способность к рефлексии. Большинство аналитических способов восходят к тем или иным школам психоанализа, хотя, по сути, подобны буддийской випассане, описание которой приведено выше.

Катарсические — основаны на непосредственном отреагировании тревожащих чувств и эмоций и не требуют их осознания. К ним относятся терапия криком, дыхательные техники, подобные ребефингу, холотропному дыханию и пр.

Очищение подсознания считается в современных системах важным этапом работы над собой не только потому, что позволяет снизить характерный для современного человека невротизм, но и потому, что освобождает психическую энергию, необходимую для более глубокой внутренней работы. Наиболее полный набор техник предложил Ошо, причем разнообразие техник позволяло подобрать каждому человеку именно ту медитацию, которая необходима для освобождения его от конкретного типа нереализованных эмоций. Фактически Ошо воспроизвел на новом уровне буддийскую практику индивидуального подбора медитаций. Вот некоторые техники, приведенные в «Оранжевой книге».

«Динамическая медитация» — безусловная находка Ошо. Эффективная медитация катарсического типа.

«Медитация смеха» помогает освободиться от нереализованных эмоциональных энергий и представляет собой практику искусственного смеха в течение определенного времени. Необходимо достичь состояния, когда смех польется сам, без принуждения.

«Избиение подушки» способствует выходу нереализованной агрессивности.

«Дышите, как собака» — катарсическая медитация, использующая силу дыхания. Способствует отреагированию агрессии.

«Медитация Натараджа» — катарсическая медитация, помогающая отреагировать энергию, лежащую в основе спешки и суетливости.

«Тряска» — катарсическая медитация, раскрепощает мышцы, высвобождает подсознательные желания.

«Вглядывание в зеркало» — эффективная медитация, способствующая актуализации подсознательных страхов.

252

«Войдите в ваш страх» эффект аналогичен эффекту от предыдущей медитации.

Характерной особенностью медитаций, предложенных Ошо, является то, что практически все они катарсические.

В системе К. Кастанеды существует интересная техника **«Стирание личной истории»**, или **«Возвращение потерянной энергии»**, которую с психологической точки зрения можно интерпретировать как направленную на очистку подсознания. Наиболее подробно данная техника описана в книге Тайши Абеляр **«Магический переход»**. Суть ее заключается в «возвращении своей потерянной энергии из тех ситуаций прошлого, в которых она была потеряна, а также в освобождении энергий, полученных в таких ситуациях от других людей».

Различные техники, которые также можно интерпретировать как способы очищения подсознания, существуют в системах, появившихся «вокруг» трансперсональной психотерапии. Среди них можно упомянуть основанные на катарсической силе дыхания, такие как холотропное дыхание, уан-вейшин и ребефинг, а также телесно-ориентированные: танатотерапия, «повторные» роды и многие другие. Такие психотерапевтические техники, в отличие от чисто оккультных, предполагают наличие терапевта, который корректирует действия пациента. Это существенно повышает их терапевтическую эффективность (конечно, если терапевт высококвалифицированный специалист). Вообще, следует заметить, что психотерапия стала мостом в эзотеризм для европейской культуры.

Распрограммирование сверхсознания, т. е. освобождение от стереотипов, установок и комплексов, заложенных в процессе воспитания, также рассматривается последователями современных эзотерических систем как элемент работы над собой.

Тот факт, что именно содержимое сверхсознания является источником большинства психологических проблем, отметил еще Фрейд. Создатель трансактоного анализа Э. Берн впервые досконально описал роль родительского программирования в жизни человека, однако эффективных техник освобождения от подобных программ он не предложил. Тем не менее, такие техники, как рефрейминг (данная техника описана ниже), появились позднее, благодаря способам эриксоновского гипноза, нейролин-

253

гвистического программирования (НЛП), но суть большинства из них заключается не в распрограммировании сверхсознания, а в его перепрограммировании, т. е. замене одних программ на другие, более эффективные для конкретного человека. Нужно также отметить, что сама возможность распрограммирования и перепрограммирования сверхсознания приводит к появлению некоторых философских и этических вопросов, связанных с преимуществами одной системы ценностей (а следовательно, и связанных с ней программ) над другой. Наибольшее внимание идее распрограммирования уделяют последователи «бунтарского» дзена и подобных ему систем. Интересно, что как сам трансактоный анализ, так и большинство других систем, практикующих внутреннее рас программирование, появились во второй половине XX столетия, когда общество с огромным энтузиазмом ревизовало старые ценности, фактически занимаясь распрограммированием «коллективного сверхсознания». С другой стороны, в этот период широкая общественность впервые столкнулась с идеями и практическими результатами кибернетики, что спровоцировало желание описать психику человека в соответствующих терминах. «Сознание и тело — части одной (кибернетической) системы» [27]. Кибернетическая модель привлекает своей кажущейся простотой. Однако, принимая или не принимая данную модель, нельзя не заметить, что ее принятие способствует намного более быстрому разотождествлению со своими поведенческими формами, чем философские рассуждения психологических школ гуманитарной направленности.

Приведем техники внутреннего распрограммирования, используемые различными эзотерическими системами.

«Внутренняя охота» — техника предложена К. Кастанедой. Суть ее состоит в сознательном «выслеживании» стереотипных поступков, мешающих развитию, и постепенном их устранении. Аналогичные цели преследуют упражнения **«Изменения внешнего вида»**, **«Ломка распорядка»**, **«Деструктуризация эго»**, описанные в трудах этого автора.

«Рефрейминг» — техника, используемая в нейролингвистическом программировании, однако имеющая явно магические корни. Основана на поиске ситуаций, когда сверхсознательная программа не верна и следование ей абсурдно. В момент осозна-

254

ния такой ситуации у человека может наступить катарсическая разрядка программы.

Наивысшей фазой внутренней работы большинство оккультных систем считают работу по **достижению внутренней целостности**, которая сводится к синтезу различных частей человеческой психики (субличностей). Вообще, обнаружение нецелостности человеческой личности является одним из интереснейших наблюдений, сделанных практически одновременно мистиками и психологами. Сама категория субличности, нашедшая активное применение в гештальт-психологии, психосинтезе, а позднее появившаяся в социологии в виде ролевой теории Мида, впервые была введена в обиход Г. Гурджиевым. Субличности представляют собой устойчивые структуры, частично наделенные сознанием, эмоциями, желаниями и другими характеристиками, которые, по сути, выражают как бы грани личности человека. Г. Гурджиев сравнивал психику человека с полем битвы между различными частями его психики за контроль над поведением человека. В отсутствие «Хозяина», т. е. истинного Я человека, которое может быть выкристаллизовано из остальных составляющих психики путем тяжелой внутренней работы, эта борьба продолжается постоянно. Борьбу эту легко наблюдать, когда человек сомневается, пытается сделать выбор между несколькими вариантами. Такое сомнение, по сути, и есть борьба двух или нескольких субличностей, придерживающихся противоположных мнений. От того, какая из них победит, будет зависеть выбор человека. Другим ярчайшим примером взаимодействия субличностей является внутренний диалог — «беседа» субличностей. Гурджиев еще не был знаком с идеями кибернетики, поэтому описал процесс скорее в терминах механики, однако в его описании явно прослеживается мотив программируемости человеческой психики. Основная задача его системы может быть сформулирована таким образом: «Человек должен перестать быть машиной и попытаться стать человеком». Из этой задачи вытекали конкретные техники работы с субличностями.

В работе с субличностями можно выделить две цели. Минимальная цель — это достижение **когерентного состояния психики**, т. е. состояния, при котором отсутствует борьба между субличностями: все они сотрудничают для достижения одной цели. Для этого используются различные техники внутреннего договора, можно воспользоваться шестишаговой моделью внутреннего

255

договора, предложенной НЛП. Более сложная задача — полная интеграция всех субличностей, т. е. достижение цельного состояния сознания. Характерной чертой данного состояния является способность человека, который достиг его, оставаться самим собой в любой ситуации, т. е. у него нет ни внешней, ни внутренней потребности играть какие-либо роли. Техники, которые помогают достичь подобных состояний, приведены в трудах Роберто Ассаджоли [6] и его последователей, например Д. Рейнуотер. Некоторые техники описаны у Ошо, например медитация «Смешные рожи», «Взгляд в зеркало», могут быть использованы для актуализации имеющихся в Вас субличностей.

Техники работы с субличностями предлагаются нейролингвистическим программированием. В большинстве своем это техники, связанные с достижением когерентного состояния психики.

В классических эзотерических системах также существуют методы, которые можно интерпретировать как работу, направленную на синтез субличностей и достижение внутренней целостности. Прежде всего, это тибетский метод слияния с идами. Действительно, с психологической точки зрения, идамов можно интерпретировать как персонификации различных частей человеческой психики, тем более, что в традиции тибетской йоги идамы откровенно признаются «порождениями ума». В этом случае слияние с идами можно рассматривать как технику последовательной символической актуализации субличностей, относящихся к различным пластам бессознательного с последующим их синтезом. Тибетские источники отмечают, что при подобной практике следует соблюдать осторожность, так как если энергоемкость субличности выше энергоемкости сознания, то может произойти растворение последнего в субличности;

именно поэтому тибетские учителя дают ученикам строго определенные последовательности идамов для медитации.

Выводы к главе

1. Оккультизм есть специфическое явление в духовной жизни общества, несущее черты как религии, так науки, однако принципиально отличающееся от них.
2. Целью оккультизма и является примирение результатов естественных наук современных соответствующим авторам учений с религиозным взглядом на мир.

256

3. Оккультные представления эволюционируют подобно остальным элементам культуры параллельно с ней. Источником данной эволюции является эволюция естественнонаучных представлений.
4. Основными особенностями новейшего оккультизма является его предельная психологизация, индивидуалистическая направленность и ориентация на социальное преуспевание.
5. Психопрактики современного оккультизма базируются преимущественно на психоаналитической методологии и заимствованы из различных психотерапевтических систем.

257

ГЛАВА VIII

ПСИХОТЕРАПИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

8.1. Философские и религиозные истоки психотерапии

Психическое врачевание человека, без сомнения, существует столько же сколько само человечество. Однако, начало истории психотерапии связывают с деятельностью французского гипнолога эпохи Людовика XVI Франца Антона Месмера, который полагал, что открыл новую силу, действующую внутри человека — животный магнетизм. Надо отметить, что идеи Месмера не новы и восходят в европейской оккультной традиции к концепции Парацельса, дополненной научными интересами эпохи энциклопедизма. В это время многие исследователи при помощи магнитов пытались лечить различные заболевания. Месмер же, обобщив эти учения, верил в существование внутренних магнетических сил, которыми можно управлять. Лечение начиналось с ритуалов, вводящих больных в специфическое состояние сознания. И в этом состоянии врач транслировал больному свой «флюид», часто — опосредованно, прикосновением к нему «заряженным» предметом. У больного возникало чувство движения флюида, фантазии, психический криз, что обычно вело к излечению, поскольку сам терапевт был убежден: доведенная до пика болезнь непременно уходит.

Для проверки достоверности опытов Месмера была создана специальная комиссия из признанных исследователей — Франклина, Лавуазье и Гильотена, — вынесшая убийственный по тем временам вердикт: лечит не «флюид». Больных исцеляет их воображение. Месмера обвинили в аморальности за «использование своей мужской привлекательности» и выслали из страны.

Пожалуй, в этом вердикте впервые было отмечено основное свойство терапевтической деятельности. Основой воздействия является не некоторый объективный фактор, а взаимоотношения клиента и терапевта. Позднее, когда значимость такого рода отношений была осознана, К. Г. Юнг определял психотерапию как «исцеление души и исцеление душой». Известно и другое его

258

определение: «психотерапия — совместное странствие, когда клиент ищет себя, а терапевт выступает, как поводырь».

В указанной субъективности кроется еще одно важнейшее свойство психотерапии: **невозможность объективного доказательства ее эффективности.** Между прочим, и ныне по поводу ни одной из психотерапевтических школ нельзя с уверенностью сказать, отчего выздоравливает клиент — от метафоры целителя или от собственного «воображения».

Действительно, покажем, что современная психотерапия не удовлетворяет никаким принятым в философии науки критериям научности.

Верификационный критерий (Венский кружок, неопозитивизм): наука стремится подтверждать свои гипотезы, законы, теории с помощью эмпирических данных. Ситуация в психотерапии противоположна. Известный российский психотерапевт, автор монографии «Фундаментальная структура психотерапевтического метода или как создать свою школу в психотерапии» А. Сосланд [222] обратил внимание на следующий факт. Ни одна из вновь возникающих терапевтических школ не только не смогла, но и даже не пыталась обосновать необходимости своего появления, доказать эффективность (относительную или абсолютную) своих методов. Более того, надежное объективно-научное обоснование валидности психотерапевтических теорий и эффективности техник — дело крайне затруднительное. Едва ли не единственным критерием эффективности психотерапии являются субъективные переживания пациента, которые субъективны по определению и тем более не поддаются верификации или воспроизведению. По этим же причинам психотерапия не удовлетворяет сформулированному К. Поппером **фальсификационному критерию** [152].

Парадигмальный критерий, введенный Т. Куном [96], состоит в том, что в каждой науке существует одна (иногда несколько) фундаментальная теория — парадигма, которой в определенный период придерживается большинство ученых. При всех оговорках, связанных с неопределенностью понятия парадигмы, нельзя отрицать тот факт, что в науке имеются достижения, признаваемые всем научным сообществом, во всяком случае, большей его частью. До

тех пор, пока такой фонд общепризнанных достижений в некоторой области не сложился, в ней еще нет науки.

259

Как же обстоят дела в психотерапии? Множество разнообразных школ не только пользуются различными парадигмами, но и оперируют совершенно различными наборами терминов и понятий. Как отмечает В. Н. Цапкин [272, с. 33]: «Таким образом, мы встречаем принципиальные трудности в осмыслении психотерапии как цельности. В самом деле, о каком единстве и цельности, казалось бы, может идти речь, если в терапевтическом мире царит атмосфера непримиримой борьбы, взаимоуничтожающей критики, острых идеологических разногласий различных психотерапевтических школ, почти каждая из которых претендует на полноту видения и универсальность в решении всего спектра человеческих проблем. Кажется, что каждая из школ пытается воздвигнуть свою собственную вавилонскую башню, попирающую небеса, за что в итоге наказание несет вся психотерапия в целом в виде вавилонского смешения в ней языков». Это всем известное обстоятельство делает невозможной не только ситуацию конкурентной полемики между различными методами и школами психотерапии, но и дискуссию между психотерапией и другими формами знания о человеке, что, впрочем, не исключает насыщенную взаимную критику. Так, бихевиористы критикуют психоаналитиков за мифологичность их теории, длительность, дороговизну аналитического лечения и сомнительность психотерапевтических результатов. Психоаналитики считают поведенческую терапию симптоматически-ориентированной, поверхностной и неспособной привести к стойким результатам, поскольку, по их мнению, без глубинной проработки на место одних симптомов придут со временем другие. Представители гуманистической ориентации обвиняют и тех, и других в механицизме и редукционизме и т. д. Само же существование различных терапевтических направлений закрепляется своеобразным «междушкольным общественным договором» (термин ввел А. Сосланд).

Таким образом, современную психотерапию (в широком смысле) нельзя отнести к области научного знания.

С другой стороны, психотерапия генетически связана с гуманитарными знаниями. Источником многих идей, лежащих в основе терапевтических методов, лежат актуальные, а то и просто модные на период возникновения соответствующей школы философские дискурсы. Так, Фрейд, относил себя к по-

260

зитивистам, которые, в свою очередь, ощущали свое родство с логиками античности. Найти корни психоанализа можно у Шопенгауэра, Ницше, Андре Бергсона с его «жизненным порывом». Возникновение экзистенциально-гуманистического направления психотерапии оказалось возможным только после выхода в свет в 1927 г. книги М. Хайдеггера «Бытие и время», бихевиорально-когнитивная школа вышла из физиологического материализма и рационалистического подхода, трансперсональная психотерапия выросла из философии Юнга, Пьера Тейяра де Шардена, парапсихологии и эзотерики... В. Цапкин назвал соответствующее явление основывания новых терапевтических школ на базе внетерапевтического выбора «позитивным вызовом», который «...заключается в том, что во внепсихотерапевтическом пространстве появляется (или пребывает там долгое время) некое явление, которое может оказаться сподручным или просто привлекательным в смысле использования его в психотерапевтической теории или технике. Это может быть некая идеология, привлекательная наличием в ней скрытой медицинской модели. Как сказал по этому поводу Л. Витгенштейн: «Философ лечит вопрос как болезнь» (Л. Витгенштейн, 1994). Ясно, что философия жизни и экзистенциализм, о которых шла речь выше, оказались привлекательны для психотерапевтов именно в силу того, что в них имплицитно содержится такая модель» [272].

Возможно именно в различии философско-антропологических оснований различных психотерапевтических систем и лежит их взаимная несостыковываемость, равно как и невозможность создания единой «научной» психотерапии. Действительно, многие **психотерапевтические практики принципиально несоизмеримы в силу их онтологической разноплановости**, обращенности к различным аспектам человеческого бытия. Например, как

можно сопоставить эффективность бихевиориальной терапии, направленной на научение новым навыкам, и экзистенциальной, занятой изысканием новых смыслов?

Фактически, психотерапия в современном мире все в большей степени берет на себя функции практической философии, ретранслируя идеи различных философских школ в массы и формируя воплощающий их стиль мышления и поведения. При этом удивительным является то, что большинство психотерапевтов не

261

осознают философской насыщенности и конкретных оснований своих систем, более того, отрицают их, позиционируют себя как «чистых практиков». По-видимому, такая позиция необходима для выведения себя из дискурса философских споров, что ослабляет харизматичность, речь о которой пойдет ниже⁷.

Нельзя не заметить также и религиозных истоков, а иногда и прямого заимствования многих психотерапевтических методов и идей. Действительно, значительное количество терапевтических школ используют в своей практике техники, которые заимствованы из различных религиозных систем. Так, например, базовый метод современной психотерапии — **катарсический метод** — появился благодаря трудам Брейера и Фрейда, которые заметили, что некоторые из психологических проблем исчезают при воспоминании и повторении переживания проблем, их вызывавших. Данная методика получила названия метода Брейера — Фрейда, однако, в действительности, этот метод относится к мистериальной культуре Древней Греции, в которой очищение сознания играло значительную роль. Сам термин *катарсис* был сформулирован еще Аристотелем, который считал, что, сопереживая драматические события на сцене театра, зритель проходит духовное очищение — катарсис [7] (кстати, подобной техникой пользуется одно из современных психоаналитических направлений — психодрама). В настоящее время этот метод используется в различных модификациях практически во всех терапевтических школах, причем техники, подобные психодраме, применяют даже мистериальный эффект. Учитывая широкую образованность основателей большинства психологических школ, трудно предполагать, что подобные заимствования были случайными или неосознанными.

Некоторое усовершенствование катарсического метода было проведено В. Райхом — основателем телесно-ориентированной психотерапии [158; 159]. Основываясь на факте существования проекции психики на физическое тело, Райх создал собственный метод, который заключался в вызывании катарсиса путем физического воздействия на участки тела, на которые спроецированы устраняемые проблемы. В настоящее время различными моди-

⁷ Исключение, пожалуй, составляет лишь психотерапия экзистенциально-гуманистической ориентации.

262

фикациями этого метода пользуются практически все школы телесно-ориентированной психотерапии. Однако даже поверхностный анализ оргонной теории Райха приводит к мысли о заимствовании основных концепций из индийских оккультных систем, широко распространенных в начале века в Германии и других европейских странах. В частности, топография «мышечных поясов» в точности соответствует представлениям о структуре системы чакр, принятой в йоге и тантре. В данном случае также трудно говорить о независимом воссоздании данного знания, поскольку в Германии первой половины XX в. были весьма широко распространены соответствующие оккультные учения.

Ряд более поздних психосоматических методов, позволяющих усилить катарсический эффект, более интенсивно отреагировать «замороженные» на подсознании эмоции, используя дыхание (холотропное дыхание, ребефинг) или произвольные движения (крикотерапия, вибротерапия, свободные танцы) и т. д., ведут свое происхождение от религиозных практик. Причем в условиях повышенного интереса к первобытной культуре, характерного для 60-х годов, когда собственно и создавались эти практики, данный факт не только не скрывался, но и в какой-то степени даже афишировался.

В последнее время в психотерапии интенсивно развиваются методы, основанные на управлении бессознательными напряжениями посредством символических актов или образов. По своей природе эти методы напоминают религиозные и магические ритуалы и в них же черпают

свое происхождение. Такие методы наиболее активно применяются в психодраме, символдраме, НЛП. Известно, что многие идеи и практики гештальт-терапии заимствованы Ф. Перлзом из дзен-буддизма и т. д.

8.2. Мировоззренческая и религиозная функции психотерапии

Традиционная догма психотерапии, постулированная еще Фрейдом — **идеологическая нейтральность психотерапии**, которая заключается в том, что с одной стороны, сама психотерапия не несет никакой идеологии и является лишь методом оказания специфической помощи человеку, а, с другой стороны, практику-

263

ющий психотерапевт, даже обладая тем или иным мировоззрением, не должен навязывать его клиенту, пользуясь выгодным для себя положением терапевтического альянса. Однако, такого рода декларация не соответствует и не может соответствовать реальности, хотя с другой стороны не может быть и не провозглашена. Уже К. Г. Юнг говорит: «Психотерапевтическое искусство требует умения выявить и занять четкую позицию, достойную веры, умения обнаружить окончательные убеждения, доказывающие свою прочность тем, что помогают снять невротическую расщепленность у самого терапевта или не дать ей возникнуть».

Мировоззренческая активность психотерапии обусловлена самим характером ее происхождения и специфическими функциями. Как отмечал А. Сосланд, «история психотерапии — это прежде всего история терапевтических школ». Каждая из школ в свою очередь теснейшим образом связана со своим основателем, его личным мировоззрением и личным терапевтическим опытом. Действительно, как отмечал М. Е. Бурно, почти «...каждый создатель психологически сложного психотерапевтического приема-системы прежде всего лечил данным приемом себя самого и только потом, осознав-обдумав его, начинал применять к пациентам» [20, с. 90]. Подобный терапевтический опыт играет ту же роль, что и мистический опыт основателя новой религиозной системы, создавая необходимое «состояние уверенности», харизму, достаточную, чтобы увлечь за собой какое-то количество последователей.

Разумеется, не выдерживает серьезной проверки и тезис о «ненавязывании» терапевтом своей жизненной позиции и идеологии. Один из основных терапевтических методов **интерпретация** — предполагает, как следует из названия, интерпретацию того или иного бессознательного материала в духе некоторой системы, что и является индуцированием соответствующего мировоззрения в «микромасштабе». Как пишет психотерапевт Н. Владислава «...клиентам психоаналитиков почему-то снятся только психоаналитические сны, и все они, рано или поздно (в зависимости от того, сломлено ли «сопротивление»), признают в себе комплекс кастрации и асоциальные влечения. Юнгианские пациенты грезят мандалами, архетипическими образами и готовы вместе с доктором стремиться к Самости. А вслед за

264

Адлером они осознают в себе чувство неполноценности и волю к власти... Терапевт не может взглянуть на человека «чистым и незамутненным взором»: сталкиваясь с пациентом, он склонен видеть в симптомах нечто большее, чем сами симптомы» [272].

Однако, особенностью психотерапевтической интерпретации является ее выход за пределы терапевтической ситуации. По существу, каждая школа занимается распространением своего учения в «макромасштабе», которую уже упомянутый А. Сосланд назвал «патографией» — расширение выводов, сделанных на основе клинического материала к явлениям, находящимся за пределами соответствующего материала. К патографии можно отнести культурологические и религиозные изыскания психоаналитиков, педагогические рекомендации НЛП и т. п. Основой патографии является некоторое «мета-психологическое» описание действительности, вошедшее в моду еще благодаря Ломброзо и Фрейдю. Действительно, все психологические и психотерапевтические школы, едва утвердившись в своей области, немедленно начинали двигаться в области, которые на первый взгляд, лежат далеко от сферы их непосредственных профессиональных интересов. Наряду с психологическим анализом известных исторических личностей (вспомним наиболее известные работы Фрейда о Моисее и Леонардо или

«Психологические типы» Юнга), постепенно создаются описания этнографии, религиозного опыта, культуры, политики и т. д., которые и являются основой жизнеописания представителей соответствующих систем. Критикуя концепцию происхождения религии, изложенную З. Фрейдом в «Тотем и табу», М. Элиаде одновременно отмечает и причины популярности данной концепции, связанные не с научной достоверностью, а с модой: «Торжество этой гипотезы объясняется, в первую очередь, победой психоанализа над другими психологическими теориями, а также тем, что он стал (по многим другим причинам) модным культурным течением. После 1920 года истинность фрейдистской идеологии считалась не требующей доказательства» [286, с. 16].

В принципе, как отмечал М. Мамардашвили «...классическим философским учениям в той или иной степени свойственна просветительская, миссионерская установка. Их автор чувствовал себя монопольным обладателем истинных очевидностей, которые он должен донести до неразвитой ограниченной массы...» [123].

265

И этот принцип с очевидностью распространялся на основателей терапевтических школ и их последователей. Однако, в отличие от «классических философов», терапевт обосновывает истинность своего мировоззрения не при помощи каких бы то ни было логических или умозрительных доводов, что немедленно сделало его лишь одним из философствующих субъектов. Терапевт подтверждает свое учение эффективностью своей терапевтической практики, а в идеале — своей жизнью, что ставит его в один ряд уже не с философами, а с религиозными деятелями. Причем, чем значительнее фигура психотерапевта, чем значимее созданный им метод, тем большее внимание уделяется именно его жизни, в которой собственно практика становится лишь одним из эпизодов. Предельной реализации этот принцип достиг в жизнеописаниях З. Фрейда, причем начало соответствующему процессу было положено им самим благодаря его аналитической автобиографии. Именно здесь следует отметить основную черту подобного рода жизнеописаний — их мифологический и героический характер. Последний заключается в специфическом описании становления школы или метода как истории борьбы с окружающим ее косным мировоззрением, а также борьбы за «чистоту» метода, возникающей внутри школы.

Указанные особенности в высшей степени подобны соответствующим особенностям, присущим молодым религиозным системам, что еще раз говорит о генетическом родстве данных явлений. В этом смысле нет поводов, подобно А. Сосланду, осуждать патографию терапевтических школ. Она является совершенно естественным способом индуцирования некоторого мировоззрения в широкие массы. В традиционных обществах с этой задачей справлялась религия, в современной культуре эта функция перешла психотерапии. Отметим, что функция индуцирования мировоззрения не является чисто интеллектуальной. Для того, чтобы человек принял новое для себя мировоззрение, недостаточно соответствующую систему ему просто изложить. Мировоззрение опирается на личный жизненный опыт, специфическую «внутреннюю» мифологию, должно быть насыщено соответствующей эмоциональностью. Необходимо «вплести» новое мировоззрение во все составляющие психической жизни человека, а не только его интеллектуальную сферу. Религия, как было описано в предыдущих главах, осуществляла этот процесс посредством

266

ритуального сопровождения жизненного цикла человека. Психотерапия пошла по схожему пути — специфической интерпретации событий этого жизненного пути, а также совместном проживании терапевтом и клиентом, находящимися в особой терапевтической завязке, некоторого участка этого пути.

Близким к указанному является процесс мифологизации психотерапевтических категорий, изначально возникавших как научные, описанный в [272, с. 40]: «Одна из классических причин методологической путаницы в теориях состоит в тенденции к овеществлению, онтологизации теоретических конструктов, что является результатом попадания в ловушки языка, в частности, ловушки скрытой метафоричности понятий, субстанцирующего «гипноза» имен существительных. Так, психоаналитики относятся к инстанциям «Я», «сверх-Я», «Оно» скорее как к сущностям, нежели как к теоретическим конструктам. Использование существительного для обозначения «бессознательного» имплицитно образ некой вещи-вместилища, обладающей своей

специфической пространственной локализацией, топикой, затрудняя при этом осмысление «бессознательного» как процесса. В результате того, что ученые пугают, по выражению А. Коржибского, карту реальности с самой реальностью или, как выражался Г. Бейтсон, съедают меню вместо обеда, во многих теориях мы имеем дело с понятиями-оборотнями, превратившимися из научных категорий в сказочно-мифические существа. Эта тенденция составляет один из факторов в мифологизации научных теорий»⁸.

Параллельно с формированием терапевтических мифов идет формирование соответствующих ритуалов, поскольку, как известно, миф и ритуал неотделимы. Некоторые психоаналитики [272, с. 42] вводят даже понятие «терапевтического ритуала», «разумея под ним, конечно, не механическое воспроизведение психотерапевтом одной и той же последовательности действий, а деятельность по конструированию особой интересубъектной реальности, опосредованной психотерапевтическим мифом и вводящей пациента в **измененное состояние сознания**» (выделение)

⁸ Более основательный анализ такого рода методологических проблем психоаналитической теории приводится в работе американского психоаналитика Р. Шефера «Новый язык для психоанализа» (Schafer, 1976).

мое — А. С.). Заметим, что такая постановка вопроса в значительной степени роднит психотерапию с уже рассмотренными выше эзотерическими психопрактиками.

Наконец можно заметить, что функции психотерапии, как, впрочем, и науки вообще явно мифологизируются в современной культуре, в первую очередь массовой. Если вспомнить высказывание «...наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить философия науки» [251], то близость психотерапии к мифу даже никто не оспаривает. Терапевт выступает в качестве некоторого культурного героя, отважно борющегося с окружающим его хаосом. Не в малой степени мифологизация науки происходит благодаря усилиям самой науки, создающей в глазах общественности иллюзию своего обладания достоверными ответами на все вопросы. Как писал Фейерабенд «...ученые и теоретики науки выступают единым фронтом, как до них это делали представители единственно дарующей блаженство церкви: истинно только учение церкви, все остальное — языческая бессмыслица» [251].

Не сохраняет «идеологическую нейтральность» и государство. В наиболее развитых европейских странах приняты законы о психотерапии, которые легитимизируют вполне определенные психотерапевтические школы, несмотря на недоказуемость достоверности их методов. Интересно, что остальные формы воздействия на психику, в том числе религиозные, остаются за бортом без формального «одобрения» государственной машины. Налицо ситуация, аналогичная принятию новой государственной религии и идеологии, соответствующих психологическим потребностям новой культуры.

Таким образом, именно психотерапия и связанная с ней светская психопрактика берут на себя в современном обществе задачу «окультуривания» психики человека, традиционно принадлежавшую религии все в большей степени.

8.3. «Психологические» культы в контексте современной религиозной культуры

Одной из наиболее неожиданных точек соприкосновения психологии с религией являются возникшие в середине нашего столетия особые религиозные системы, превратившие терапев-

тическую практику в религиозную и фетишизировавшие многие понятия, используемые в психотерапии. Так, например, несложный анализ таких базовых категорий Дианетики как инграмма, репит, равно как и метода одитинга, с очевидностью показывают эквивалентность этих понятий и процедур принятым в современной психотерапии понятиям психотравма, катарсис, анализ. Подобные религиозные системы можно назвать термином «психологические культы». Первой из подобных систем и пока единственной, признающей себя религией, является, кстати, именно Дианетика (Сайентологическая церковь). В настоящее время существует значительное количество подобных систем, среди которых можно выделить Лайф-спринг, движение

фиолетовых др. Некоторые из исследователей указывают на наличие религиозных признаков даже у таких известных терапевтических систем как НЛП [135].

В пространстве бывшего СССР подобные культы приобрели значительное количество последователей, что обусловлено, в частности, отсутствием легитимных профессиональных терапевтических школ. Среди «отечественных» культов психологической направленности можно указать Академию Золотова, некоторые другие системы.

Психологические культы используют в своей практике те же элементы, что и психотерапевтические системы, однако, цели подобных практик являются мистическими. Так, цель Дианетики — полное освобождение духа (достижение состояния ОТ (оперирующего тетана)). В Академии Золотова раскрытие паранормальных способностей и т. д. В других вариантах психологических культов цели являются утилитарными, тогда как методы включают в себя мистические элементы. Так, целью «движения фиолетовых» является повышение уровня социальной адаптации, а в практики включены такие элементы как совместная посылка энергии для улучшения жизни одного из участников тренинга.

Некоторые из психологических культов имеют ярко выраженный харизматический характер и обладают всеми признаками харизматической общины. Прежде всего, это наличие у последователей системы особых психологических или мистических состояний, которые индуцируются в процессе совместной ритуальной групповой деятельности. Действительно, большинство

269

психологических культов использует именно групповые тренинги, в результате которых резко меняется состояние участников, причем достигаемые в процессе тренинга состояния практически недостижимы для них в реальной жизни. Направленность подобных состояний зависит от направленности тренинга. Это может быть повышенная «сердечность», как в Синтоне, или «предельная собранность» и «готовность к жизни», достигаемая на Эрдхардовских семинарах тренинга.

Вера последователей системы в появление у них сверхъестественных способностей (в христианской харизматической традиции «святых даров»), в особенности, если указанные способности связаны с упомянутыми мистическими состояниями и проявляются только во время культовых практик или в группе единомышленников, является, как известно, другим важным признаком харизматической системы. Такие примеры легко обнаруживаются при анализе соответствующего материала. Так, у учеников Академии Золотова на семинарах-тренингах проявляются, по их собственным описаниям, различные «сверхспособности» (к стихосложению, целительству, предвидению), которые исчезают через одну-две недели после окончания семинара, что, кстати, вызывает эффект зависимости и желание посетить следующий семинар.

Наличие **харизматического мифа** — мифа об окружающем мире, в котором живут последователи данной системы, является следующим важным элементом харизматической системы. В харизматической религии миф не является описанием событий, произошедших «в тридевятом царстве тридесятом государстве». Напротив, член харизматической общины — участник напряженно разворачивающегося мифа. Мифологизм харизматического мышления можно отследить по целому ряду признаков: интерпретация определенных событий, в соответствии с мифологемой, соотнесение себя и окружающих людей с мифологическими персонажами. В психологических культах роль харизматической мифологии выполняет уже упоминавшееся «мета-психологическое» описание действительности.

Еще более ярким примером пребывания в харизматическом мифе является техника вовлечения человека в мифологическую реальность, практикуемая в рамках некоторых групповых тренин-

270

гов, например тех же семинаров Золотова. Участникам практики предлагается в течение нескольких суток разыгрывать некоторую сказку или миф в ролях. Вовлечение бывает настолько полным, что иногда люди перестают различать мифологическую и естественную реальность. Более мягким вариантом вовлечения в мифологическую реальность является психодрама.

Все сказанное выше позволяет утверждать, что «психологические» культы являются не отдельными случайными образованиями, а неотъемлемым элементом современной религиозной культуры.

Можно поставить вопрос: насколько оправдано отнесение подобных систем к религиозным? Действительно, идентификация современных околорелигиозных систем является существенной проблемой, причем не только научной, но и практической, важной для применения к таким системам тех или иных юридических норм. Большинство классических определений религии слабо применимо к таким системам. Однако, опираясь на методологию, предложенное выше определение религии можно заключить, что в указанных системах присутствуют все значимые элементы: **религиозные образы, мифология, ритуалы, символы и поведенческие запреты**. В таких системах могут быть также обнаружены каноны, иерархическая структура и внутренняя образовательная структура, зависящие от степени развитости системы. В пользу религиозного характера таких систем говорит также тот факт, что вопрос выбора той или иной психологической или терапевтической системы является исключительно вопросом личной веры или эмоциональной вовлеченности в чужую веру. Действительно, ни одна из ныне существующих психотерапевтических школ не может доказать свою эффективность, приведя те или иные научные (соответствующие позитивистским критериям, принятым в других науках) доказательства. Критерии эффективности носят чисто субъективный характер — «стало лучше» — «не стало лучше», и это является одной из основ данного вида деятельности. С другой стороны, общеизвестно, что вера самого терапевта в эффективность используемых им методов является одним из необходимых условий эффективности терапевтического воздействия. Идеологическая оппозиционность многих школ по отношению друг к другу также напоминает соответствующую ситуацию в религиозной жизни.

271

Проанализируем корни возникновения «психологических» культов как культурного явления. Среди причин объективного характера можно отметить следующие. В современном мире психотерапия и сопутствующие ей психопрактики и психотехнологии начинают играть роль, которая в традиционалистских обществах всегда принадлежала религии, а именно: формирование социотипа человека, поддержание на требуемом уровне набора невротических напряжений, необходимых для адаптативного существования личности в текущих социальных условиях. Занимая место религии, различные системы психопрактик не могли на переходном этапе не перенять часть элементов, присущих традиционным религиозным системам.

С другой стороны, необходимо отметить, что практически все современные психотерапевтические системы, как признанные (психоанализ или гештальт), так и маргинальные типа ЭСТ (Эрдхардовских семинаров тренинга), или движения фиолетовых, зародились по схеме, которая хорошо известна в религиоведении. Так, изначально каждая из таких «школ» представляла собой группу учеников или последователей, сплоченных вокруг харизматического лидера, имеющего свое специфическое видение мира, подтвержденное преимущественно личным опытом (в том числе и мистическим). По меткому наблюдению К. Ясперса, «психотерапевтическая система формируется как секта, группируясь вокруг глубоко почитаемого учителя». Причем внутришкольные исторические описания носят явно мифологический характер, составляясь из двух составляющих: «психологически-мистической» биографии создателя метода и мифологемы борьбы учения школы с окружающей реальностью. В качестве примеров вспомним, что инфантильные переживания Фрейда имеют непосредственное отношение к формированию концепции Эдипова комплекса. Опыт пребывания В. Франкла в концентрационном лагере неразрывно связан с ядром логотерапевтической доктрины. Отметим, что повествование о начальном периоде развития каждого метода почти всегда носит бойцовско-героический характер. Этот период заполнен энергичной борьбой за место в психотерапевтическом сообществе. «Я не ученый, я конквистадор», — писал Фрейд в одном из своих писем. В дальнейшем опыт лидера систематизируется и канонизируется, а сама система обрывает

272

формальными связями, социальной структурой, формируется система обучения и т. д. Нетрудно заметить, что приведенная выше схема вполне соответствует предложенной Вебером

классификации религий: **харизматический культ, секта, деноминация, церковь**, которая описывает также и последовательные этапы становления религиозной системы.

Следующей предпосылкой существования рассматриваемого явления является принципиальная близость мистических и трансперсональных состояний. Подобная близость отмечалась еще Юнгом, однако, в ранних психотерапевтических системах (первая половина XX века) искусственное вызывание трансперсональных состояний не практиковалось. С исследованиями Грофа трансперсональная идеология, как и практика вызывания трансперсональных состояний, стали играть значительную роль во многих психотерапевтических системах, особенно телесно-ориентированных. Следует отметить, что такая близость дала повод трансперсональной психологии претендовать на роль «метафилософии», объясняющей любое религиозное проявление. Однако это не спасло ее от обрастания некоторыми религиозными чертами, преимущественно в рамках процесса ее «вплетения» в движение «Нью-Эйдж». Таким образом, психотерапия занимает явно «краевое» положение между гуманитарными, терапевтическими дисциплинами и всевозможными религиозными воззрениями и культовыми практиками.

Как известно, не существует «чисто» научной парадигмы для описания человека. Отмеченные еще Мамардашвили проблемы психологии, существующей в рамках научно-технократической парадигмы, в описании человека, оригинальным образом проявились на практике. Почти любой практикующий психолог вынужден добавлять в свою деятельность элементы «шаманства», которые не вытекают из какой-либо «научно» обоснованной теории. Иногда этих элементов становится очень много, и получившаяся система превращается в «шаманскую».

Наряду с заимствованием религиозных практик, характерным для психотерапии, наблюдается и обратный процесс: многие религиозные системы впитывают в себя достижения современной психологии и психотерапии. Выше уже рассматривалось использование манипулятивных методов лидерами неорелигиозных

273

систем. Для повышения привлекательности некоторые секты используют также реальные психотерапевтические приемы для помощи прихожанам, накладывая на них религиозные интерпретации в духе своей доктрины.

Проникновение психологии в религиозную сферу не ограничивается неорелигиями. Даже ортодоксальные религии, такие как католицизм и православие, начинают внедрять методы психологии и психотерапии. Так, на Западе был выпущен целый ряд учебников «Психиатрия для пастырей», «Христианская психотерапия» и т. д. Православие пошло несколько по иному пути. Целый ряд православных психологов и психиатров разрабатывали проблему разделения «психического» и «духовного» в человеке, решение которой должно было разделить психологическую помощь и духовное наставничество, а также отделить психические заболевания от «прелестей бесовских». Последнее, очевидно, является попыткой разделить психотерапию и религию и тем самым отстоять место религии в социальной жизни.

Наконец, можно отметить еще одну тенденцию, характерную для современного массового сознания: мифологизацию самой психологии и ее методов. Врач, психотерапевт предстает как своего рода «сверхчеловек», знающий ответы на все вопросы, или «колдун», способный непонятными простому смертному методами исцелить недуг. Такая тенденция противоречит многим, продекларированным в рамках самих терапевтических школ либеральным принципам (например недирективности и ответственности пациента за результаты лечения), однако она имеет совершенно объективные истоки. Действительно, в психотерапии, как ни в одном другом виде деятельности (исключая разве что политику), важна личная харизма терапевта. Терапевты, не обладающие таким качеством, просто отсеиваются в рыночной конкуренции за клиентуру⁹. Поэтому, даже не находясь на мистических позициях и не веря в свою «особую миссию», терапевт не может позволить себе разрушить складывающийся вокруг

⁹ Согласно исследованиям Дж. Фрэнка (Фрэнк, 1961) важнейшими факторами, влияющими на эффективность психотерапии, независимо от теоретической ориентации психотерапевта, являются, **вера психотерапевта** в действенность своего метода (выделение мое — А. С.).

него харизматический миф, не рискуя потерять клиентов. Впрочем, искренняя вера в свою «особую миссию» как ничто другое подпитывает личную харизму, поэтому ее очень часто можно встретить как в биографиях великих психотерапевтов, так и в жизнеописаниях известных религиозных деятелей.

Интересным является рассмотрение психологических культов в контексте «деструктивных культов», упомянутом выше. Вспомним приведенные выше определения таких культов и сравним их с отмеченной [272] особенностью терапевтических школ: «Школьная теория неизбежно фиксирует некую глобальную психогению, тотальную вредность, исходящую от общества в целом, и отрицательные последствия действия этой вредности обнаруживаются у попадающих в поле их зрения пациентов. Приводившийся выше пример с «антиэротической» культурой викторианской эпохи и ответным фрейдовским «пансексуализмом» демонстрирует это отчетливо. Вообще же можно сказать, что поиск и обнаружение «патогенных» факторов в культуре и обществе — надежный источник для сочинителей психотерапий». Таким образом, в каждой терапевтической школе можно увидеть «деструктивный по отношению к общепринятым культурным ценностям компонент», что в действительности подчеркивает креативную «по отношению» к современной культуре роль подобных систем.

Все сказанное выше дает некоторое объяснение рассматриваемого феномена «психологических» культов. Действительно, **общность объекта воздействий, схожесть методов и социальных задач религии и психотерапии не могли не привести к их постепенной диффузии, и эта тенденция, вероятно, будет усиливаться.**

8.4. Социокультурные функции психотерапии в современном обществе

Хотя психические методы врачевания существовали, на протяжении всей истории человечества психотерапия как специфический социальный институт является атрибутом именно современного социума. Можно сказать, что психотерапия соединила в себе функцию религиозных, эзотерических и оккультных систем. Именно психотерапия и связанная с ней светская психопрактика все в большей степени берут на себя в современном обществе

задачу «окультуривания» психики человека, т. е. формирования и поддержания социотипа, традиционно принадлежавшую религии. Причин неспособности выполнять эту задачу традиционной религией несколько. Прежде всего, это отличие ценностей современного общества от ценностей любой из существующих религиозных систем. Даже протестантизм, который как показал М. Вебер, был источником капиталистических ценностей, отстал от реальной ситуации, поскольку сами эти ценности претерпели существенное изменение в рамках массовой культуры, которая является скорее культурой «потребления», а не «труда». Более того, принципы существования либерального общества, такие как взаимная терпимость представителей разных конфессий, существование неотъемлемого права человека на свободу совести, антропоцентризм, по сути, противоречат классической религиозности и, будучи поставленными во главу общественных отношений, делают религию не более чем одним из продуктов потребления на рынке духовных услуг. Это отличает современную культуру от любой традиционной, в которой религиозные ценности по определению выше светских, а долг человека перед Богом значимее, чем перед государством.

Другой причиной такой неспособности является ослабление силы влияния религиозных ритуалов на психику человека, особенно в традиционных религиях. Данное явление является обратной стороной рутинизации, т. е. замены харизматических связей организационными, описанной Вебером. Устоявшаяся религиозная система может существовать только в достаточно рутинизированной форме, поскольку непрерывные «откровения» делают систему нестабильной. Однако ритуалы такой религии слишком механистичны, выполняются по канону, формально и, следовательно, не затрагивают глубинных слоев психики человека. Роль личности в традиционных религиях старательно сводится на нет, тогда, как именно контакт с

харизматической личностью является одним из наиболее эффективных способов перестройки психики.

Всех этих недостатков в значительной степени лишена психотерапия. Обладая всеми описанными выше функциями и достоинствами молодой религии, а также соответствующим инструментарием, психотерапия возникла плоть от

276

плоти либеральных ценностей, поэтому формируемый и обслуживаемый ею социотип значительно в большей степени соответствует современным потребностям. Сама основная идея психотерапии — идея личностного роста, расширения сознания, «культивирование телесной и эмоциональной восприимчивости, навыков диалогового межличностного, а также межкультурного и межрелигиозного общения, развитие творческих способностей и накопление опыта личностной самореализации во всех значимых секторах приватной и публичной жизни» [39], как нельзя лучше соответствует потребностям и идеям современного западного общества. В действительности, разумеется, этот идеал достигается не всегда. Психопрактики личностного роста зачастую подменяются инструментальными тренингами, направленными на наработку некоторого набора коммуникативных навыков иногда очень узкой направленности, что, разумеется, диаметрально противоположно их исходной идеологии или поддерживающим набором методик, позволяющим удержать невротическое напряжение на некотором приемлемом уровне. Такие тенденции лишней раз демонстрируют принцип адаптации к условиям многообразия современного мира, за счет адаптации к одной из составляющих его субкультур.

Не сохраняет «идеологическую нейтральность» и государство. В наиболее развитых европейских странах приняты законы о психотерапии, которые легитимизируют вполне определенные психотерапевтические школы, несмотря на недоказуемость достоверности их методов. Интересно, что остальные формы воздействия на психику, в том числе религиозные, остаются за бортом без формального «одобрения» государственной машины. Налицо ситуация, похожая на принятие новой государственной религии и идеологии, соответствующих психологическим потребностям новой культуры.

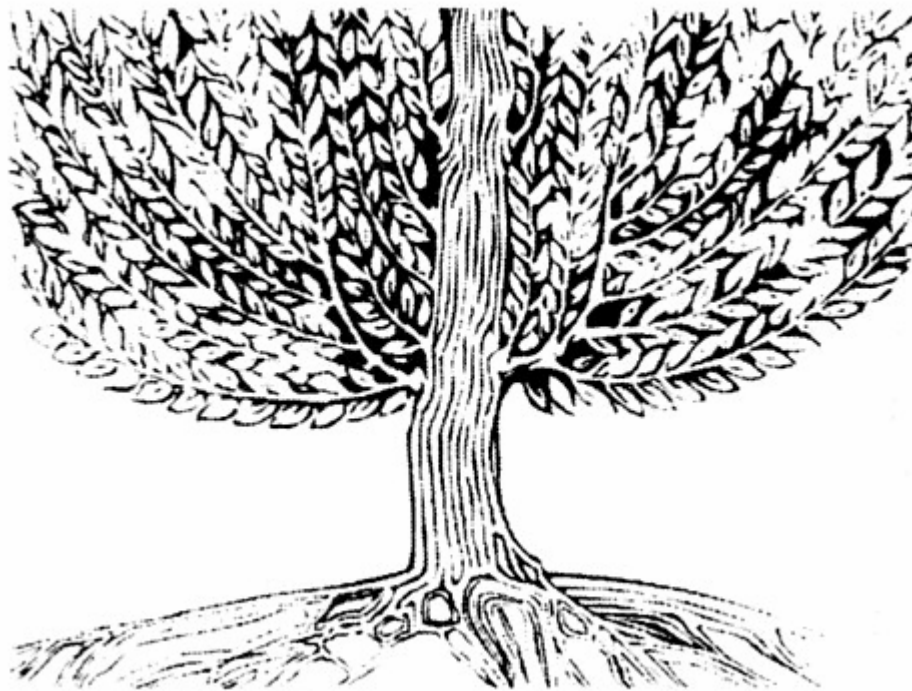
Наконец, можно заметить, что функции психотерапии, как, впрочем, и науки вообще, явно мифологизируются в современной культуре, в первую очередь массовой. Если еще раз вспомнить высказывание П. Фейерабенда «...наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить философия науки» [251], то близость психотерапии к мифу даже никто не оспаривает. Терапевт выступает в качестве некоторого культурного героя, отважно борющегося

277

с окружающим его хаосом. Не в малой степени мифологизация науки происходит благодаря усилиям самой науки, создающей в глазах общественности иллюзию своего обладания достоверными ответами на все вопросы. И хотя психотерапия, как мы отмечали выше, не может считаться наукой, миф о ней как о науке существует.

Выводы к главе

1. Психотерапия является специфическим явлением современной культуры, не соотносимым ни с одной из известных составляющих, в том числе наукой.
2. Психотерапия в современном мире взяла на себя часть функций по структурированию индивидуального и коллективного бессознательного, традиционно присущих религии, в частности, идееобразующую и культуурообразующую функции, а также институализирована как часть государственной машины.
3. Близость психотерапии и религии привела к размыванию границ между этими формами человеческой деятельности. Наиболее ярко это проявилось в появлении в современном религиозном пространстве нового явления, названного автором «психологическими культами». Суть таких культов состоит в придании религиозного содержания психологическим категориям.
4. Источником большей части психотерапевтических методов являются религиозные психопрактики.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение приведем основные выводы, вытекающие из материалов нашего исследования. Психопрактика является специфическим видом деятельности, сопровождающим человечество на протяжении всей его истории и являющимся совершенно необходимым для поддержания самовоспроизводства человеческой культуры.

- Основной функцией психопрактик являлась реструктуризация бессознательной части психики индивида в соответствии с требованиями соответствующей культуры.
- Первобытные религиозные формы являются древнейшими психопрактиками, направленными на самокультивирование психики человека.
- Присутствие в коллективном бессознательном пластов, связанных с первобытными религиозными формами, делает эти практики по-прежнему эффективными с точки зрения воздействия на психику современного человека. Именно архаические психопрактики являются основой для всех более поздних систем религиозной и светской психопрактики.
- Опыт достижения измененных состояний сознания формирует также многие аспекты культуры, такие как космогонические представления, философию, символизм. Переживание измененных состояний сознания хотя бы частью последователей религиозной системы является необходимым условием ее существования, поскольку опыт

279

таких состояний является источником религиозного чувства и веры.

- Основная часть психопрактик находилась в рамках религиозных систем и имела вид религиозных ритуалов. Появление светских психопрактик, обеспечивающих потребности культуры, явилось одной из причин изменения роли религии и структуры религиозности в современном обществе.
- Психотерапия в современном мире взяла на себя часть функций по структурированию индивидуального и коллективного бессознательного, традиционно присущих религии.
- Особый класс психопрактик составляют эзотерические психопрактики, которые обеспечивают воспроизводство психологической культуры и являются источником формирования новых эзотерических и религиозных систем.
- Антропологическая перспектива эзотерических психопрактик является следствием и одновременно предельным выражением экзистенциального мифа, лежащего в основании той или иной культуры.

- Социальная функция эзотерических психопрактик состоит в том, что они являлись основным поставщиком харизматических личностей, необходимых для поддержания эзотерических религиозных систем, одновременно «окультуривая» психику людей, слабо подверженных воздействию со стороны ритуалов традиционных религий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н. В. Абаев; Отв. ред. Л. П. Делюсин. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. — 271 с.
 2. Августин А. Исповедь/ Аврелий Августин; Пер. с лат. М. Е. Сергиенко. — СПб.: Азбука, 1999. — 391 с.
 3. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии / А. Адлер; Пер. с нем. и вступ. ст. А. М. Боковой. — М.: Фонд «За экон. грамотность», 1995. 291 с.
 4. Александер Ф. Человек и его душа: познание и врачевание от древности до наших дней / Франц. Александер, Шелтон Селесник; Пер. с англ. И. С. Козыревой, И. Е. Киселевой. — М.: Прогресс: Культура: Изд-во агентства «Яхтсмен», 1995. — 604 с.
 5. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках/ Сост. Л. Ш. Рожанский. — М.: Наука, 1988. — 331 с. — (Исслед. по фольклору и мифологии Востока).
 6. Ассаджоли Р. Психосинтез: теория и практика / Роберто Ассаджоли; Пер. с англ. А. П. Хомик. — М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1997. — 317 с. — (Актуальная психология).
 7. Ахутин А. В. Открытие сознания: Древнегреческая трагедия / А. В. Ахутин // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. — М., 1990. — С. 5 — 42.
 8. Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избр. ст. /А. Н.Афанасьев. — М.: Современник, 1983. — 464 с. (Б-ка «Любителям рос. словесности»).
 9. Барт Р. Мифологии: Пер. с фр. / Ролан Барт. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. — 313 с.
 10. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса / М. М. Бахтин. — М.: Художеств. лит., 1990. — 541 с.
 11. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр. / Эмиль Бенвенист. — М.: Прогресс-Универс, 1995. — 452 с: ил.
 12. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы: Пер. с англ. / Эрик Берн; Отв. ред. С. Тарасевич и др. — Минск: Прамеб, 1992. — 384 с.
 13. Бехтерев В. М. Коллективная рефлексология / В. М. Бехтерев. — Петроград, 1921. — С. 12.
 14. Бергер П. Социальное конструирование реальности / Питер Бергер, Томас Лукман. — М.: Моск. Филос фонд, 1995. — 322 с.
 15. Боги, брахманы, люди. — М., 1969.
- 281**
16. Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Бонавентура; Пер с латин. В. Л. Задворного. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. — 188 с.
 17. Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия. История и культура / Г. М. Бонгард-Левин. — СПб.: Алетейа, 2001. — 288 с. — (Востоковедение: Учеб. пособия и материалы).
 18. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. — 216 с.
 19. Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т.: Т. 2. Избр. ст. /С. Н. Булгаков. — М., 1993.
 20. Бурно М. Е. Терапия творческим самовыражением шизотических пациентов с деперсонализационными расстройствами: Пособие для врачей / М. Е. Бурно. — М., 2001. — 23 с.
 21. Бхагавадгита: Мифы Древней Индии / Общ. ред. Р. В. Грищенко. — СПб.: Кристалл, 2000. — 511 с. — (Б-ка мировой лит. Мифы, легенды, сказки).
 22. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. — М., 1982.
 23. Василюк Ф. Е. Психология переживания: Анализ преодоления критических ситуаций / Ф. Е. Василюк. — М.: Изд-во МГУ, 1984.
 24. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Введение / Макс Вебер // Избранное. Образ общества. — М., 1994. — С. 43-77. — (Лики культуры).
 25. Вениаминов В. Краткие сведения о житии и мысли Григория Паламы / В. Вениаминов // Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Григорий Палама. — М., 1995. — С. 344-381.
 26. Виджняна Бхайрава тантра // Путь Шивы. — М., 1995.

27. Винер Н. Кибернетика и общество / Норберт Винер; Пер. Е. Г. Панфилова. — М.: Изд-во иностр. лит., 1958. — 200 с.

28. Вовк А. И. Методология преобразующего взаимодействия / А. И. Вовк // Многомерный мир НЛП: методология и моделирование: Материалы конф., июнь 1999 г., Санкт-Петербург. — СПб., 1999.

29. Волков Е. Н. Консультирование жертв интенсивного манипулирования психикой: основные принципы, особенности практики / Е. Н. Волков // Журн. практ. психолога. — 1997. — № 1. — С. 102-109.

30. Волков Е. Н. Методы вербовки и контроля сознания в деструктивных культах / Е. Н. Волков // Журн. практ. психолога. — 1996. — № 3. — С. 76-82.

31. Волков Е. Н. Основные модели контроля сознания (реформирования мышления) / Е. Н. Волков // Журн. практ. психолога. — № 5. — С. 86-95.

282

32. Волков Е. Н. Преступный вызов практической психологии: феномен деструктивных культов и контроля сознания (введение в проблему) / Е. Н. Волков // Журн. практ. психолога. — 1996. — № 2. — С. 87-93.

33. Воронин С. В. Основы фоносемантики / С. В. Воронин. — Л., 1982.

34. Гайденок В. П. Раннесредневековая концепция человека / В. П. Гайденок, Г. А. Смирнова // Культурные истоки западноевропейского Средневековья: Материалы науч. конф. (Москва, 1980 г.). — М., 1981.-С. 35-53.

35. Гараджа В. И. Религиоведение / В. И. Гараджа. — М.: Наука, 1995.

36. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии: от Аристотеля до Декарта / М. А. Гарнцев. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. — 214 с.

37. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Косм-психо-логос / Георгий Гачев. — М., Прогресс: Культура, 1994. — 479 с.

38. Генисаретский О. И. Психопрактика культуры / О. И. Генисаретский // Вопр. философии. — 1993. — № 5. — С. 3-43.

39. Генисаретский О. И. Процепция и виртуальность в возможных жизненных мирах / О. И. Генисаретский // Аналитический альманах «Россия и мир: политические реалии и перспективы» [Электронный ресурс]. — Электрон. дан. — Режим доступа: <http://www.futurerussia.ru/indexe.htm>. — Загл. с экрана.

40. Генисаретский О. И. Упражнения в сути дела: [Сб. филос.-эстет. эссе] / О. И. Генисаретский. — М.: Рус. мир. — 1993. — 277 с.

41. Гишинский Я. Социология девиантного (отклоняющегося) поведения / Я. Гишинский, А. Афанасьев. — СПб., 1993.

42. Гиляровский В. А. Учение о галлюцинациях/ В. А. Гиляровского. — 2-е изд. — М.: БИНОМ. Лаб. знаний, 2003. — 239 с.

43. Голан А. Миф и символ / Арэль Голан. — 2-е изд. — М.: Русслит, 1993. 371 с: ил.

44. Голосовкер Я. Э. Логика мифа /Я. Э. Голосовкер. — М., 1987. — 217 с.

45. Гринфельд М. Методология НЛП и новая гуманитарная парадигма / М. Гринфельд // Многомерный мир НЛП: методология и моделирование: Материалы конф., июнь, 1999 г., Санкт-Петербург. — СПб., 1999.

46. Гроф С. За пределами мозга / Станислав Гроф. — М.: Центр «Соцветие», 1992. — 335 с: ил.

47. Гроф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД / Станислав Гроф. — М.: ИНИОН РАН, 1993. — 273 с: ил.

283

48. Гроф С. Путешествие в поисках себя. Измерения сознания; Пер. с англ. /Станислав Гроф. — М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1994. — 238 с: ил.

49. Грубе В. Духовная культура Китая / В. Грубе. — М., 1912. — 213 с.

50. Гудрик-Кларк Н. Окультизм корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию / Николас Гудрик-Кларк. — СПб.: АО «Евразия», 1995. — 242 с.

51. Гусева Н. Р. Джайнизм /Н. Р. Гусева. — М., 1968.

52. Давыдов Ю. Н. Социология контркультуры: Критический анализ: Инфантилизм как тип поведения и социальная болезнь / Ю. Н. Давыдов, И. Б. Роднянская. — М., 1980. — 264 с.
53. Данилова Н. Н. Психофизиологическая диагностика функциональных состояний: Учебное пособие для биол., психол. и мед. спец. вузов / Н. Н. Данилова; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. — 191 с.: ил.
54. Декарт Р. Сочинения: В 2-х т. / Рене Декарт; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1-2.
55. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние., 1970.
56. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. — Репринт. изд. — М.: Наука, 1993. — 431 с.
57. Джамбалво К. Консультирование о выходе. Семейное воздействие. Как помочь близким, попавшим в деструктивный культ: Пер. с англ. / К. Джамбалво. — Н. Новгород: ННГУ, 1995. — 118 с.
58. Доценко Е. Л. Механизмы межличностной манипуляции / Е. Л. Доценко // Вестн. МГУ. Сер. 14. Психология. — М., 1993. — №4. — С. 3-13.
59. Доценко Е. Л. Психологическое определение манипуляции / Е. Л. Доценко // Психол. журн. — 1993. — № 4.
60. Доценко Е. Л. Психология манипуляции. Феномены, механизм и защита / Е. Л. Доценко. — М.: ТОО «Черо», 1997. — 342 с.
61. Древнекитайская философия: В 2-х т. — М., 1972. — Т. 1-2.
62. Дубровский Д. И. Обман. Философско-психологический анализ / Д. И. Дубровский. — М.: РЭИ, 1994.
63. Дудар Н. Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади) / Н. Дудар, Л. Филипович. — К.: Наук. думка, 2000.
64. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев: Пер. с фр. / Ж. Дюмезиль. — М., 1986. — 234 с.
65. Дылыкова В. С. Тибетская литература / В. С. Дылыкова; АН СССР. Ин-т востоковедения. — 2-е изд., доп. — М.: Наука, 1990. — 290 с.
66. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии: Пер. с фр. / Эмиль Дюркгейм. — М.: Наука, 1991. — 572 с.

284

67. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной / В. В. Евсюков. — Новосибирск, 1988. — 96 с.
68. Єленський В. Українське суспільство і секти / Віктор Єленський // Людина і світ. — 1998. — № 9. — С 9-12.
69. Єленський В. Новітні релігії: виклик для України / В. Єленський // Демос. — 1995. — № 14.
70. Законы Ману: Мнавадхармашастра / Пер. С. Д. Эльмановича. — М.: ЭКСМО-пресс, 2002. — 493 с: ил.
71. Зелинский Ф. Ф. Гомеровская психология / Ф. Ф. Зелинский. — Пб., 1922.
72. Евзлин М. Космогония и ритуал / Михаил Евзлин. — М.: Радикс, 1993. — 332 с.
73. Евсюков В. В. Мифы о мироздании: Вселенная в религиозно-мифологических представлениях / В. В. Евсюков. — М.: Политиздат, 1986. — 110 с: ил.
74. Егорова Н. В. Мистика Майстера Экхарта в свете православного богословия / Н. В. Егорова [Электронный ресурс]. — Электрон. дан. — Режим доступа: <http://bogoslav.ru/bogoslav/>. — Загл. с экрана.
75. Еремина В. И. Ритуал и фольклор / В. И. Еремина: Отв. ред. А. А. Горелов; АН СССР Ин-т рус. лит. — Л.: Наука: Ленинград. отд-ние, 1991. — 206 с.
76. Зиммель Г. Религия: социально-психологический этюд / Г. Зиммель. — М., 1909.
77. Зинченко В. П. Проблема объективного метода в психологии / В. П. Зинченко, М. К. Мамардашвили // Вопр. философии. — 1977. — №7. — С. 109-125.
78. Иванов В. В. Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния / В. В. Иванов // Структура текста. М., 1980.

79. Игнатъев А. А. Ценности науки и традиционное общество: Социокультурные предпосылки радикального политического дискурса / А. А. Игнатъев // Вопр. философии. — 1991. — № 4. — С. 3-30.

80. Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека: (Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / В. Йегер; Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. — М.: Греко-латин. каб. Ю. А. Шичалина, 1997. — 334 с.

81. Карагодина Е. Г. Феномены измененного восприятия у целителей-экстрасенсов: психопатологический и социокультурный анализ / Е. Г. Карагодина // Соц. и клин. психиатрия. — 1996. — № 6 (2). — С. 56-65.

82. Карагодина О. Особа в секті: що далі? / О. Карагодина // Людина і світ. — 1996. — №5-6.

83. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием / С. Г. Кара-Мурза. — К.: Оріяни, 2003. — 497 с.

285

84. Карл Гюстав Юнг о современных мифах: [Сб. тр.] / Пер. с нем., предисл. и примеч. Л. О. Акопяна; под ред. М. О. Оганесяна, Д. Г. Лахути. — М.: Практика, 1994. — 252 с: ил.

85. Кастанеда К. Собр. соч.: В 3-х т. — К.: София, 2003. — Т. 1-3.

86. Кириллина С. А. Эволюция египетских суфийских братств Ислам: Проблемы идеологии, права, политики и экономики / С. А. Кириллина. — М., 1985.

87. Клибанов А. И. Религиозное сектанство и современность / А. И. Клибанов. — М., 1969.

88. Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философской культуре / С.М. Климова [Электронный ресурс]. — Электрон. дан. — Режим доступа: <http://www.yoga.sourex.com>

89. Красников А. Н. Тенденции современного религиоведения / А. Н. Красников // Славянский правовой центр [Электронный ресурс]. — Электрон. дан. — Режим доступа: <http://www.rlinfo.ru>. — Загл. с экрана.

90. Козловский Ю. Б. Проблема личностного-индивидуального в духовно-культурной традиции народов Дальнего Востока / Ю. Б. Козловский [Электронный ресурс]. — Электрон. дан. — Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/vost/index.html>. — Загл. с экрана.

91. Колев А. Политическая мифология: Реализация социального опыта / А. Колев. — М.: Логос, 2003. — 382 с: ил.

92. Кон И. С. Введение в сексологию / И. С. Кон. — М.: Медицина, 1989. — 336 с.

93. Кон И. С. Ребенок и общество: (Ист.-этногр. перспектива) / И. С. Кон; АН СССР Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 1988. — 269 с.

94. Конфуцианство в Китае: Проблемы теории и практики: [Сб. ст.] / АН СССР. Ин-т востоковедения; Отв. ред. Л. П. Делюскин. — М.: Наука, 1982. — 264 с.

95. Кочетов А. И. Буддизм / А. И. Кочетов. — 2-е изд., перераб. — М., 1983. — 177 с.

96. Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун; Пер. с англ.: И. З. Налетов и др. — М.: АСТ, 2002. — 605 с.

97. Куэ Э. Сознательное самовнушение как путь господства над собой / Э. Куэ; Авториз. пер. с посл. фр. изд. и предисл. М. Кадиш. — Л., 1932. — 119 с.

98. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. — М.: Тера-Кн. Клуб.: Республика, 1998. — 382 с.

99. Кюльпе О. Введение в философию и современная психология мышления / О. Кюльпе // Новые идеи в философии. — СПб., 1914. №16.

286

100. Лаку-Лабарт Ф. Нацистский миф / Ф. Лаку-Лабарт, Ж.-Л. Нанси; Пер. с фр. С. Л. Фокина. СПб.: Фонд ун-т «Владимир Даль» 2002. — 77 с.

101. Лебедев В. И. Личность в экстремальных условиях / В. И. Лебедев. — М.: Политиздат, 1989. — 304 с.

102. Лебедев В. И. Общение с богом или... / В. И. Лебедев. — М.: Политиздат, 1986.

103. Лебедев В. Хроники российской саньясы / В. Лебедев. СПб., 2001.

104. Ле-Бон Г. Психология социализма / Г. Ле-Бон. — СПб., 1995.

105. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. — М.: Педагогика-пресс, 1994. — 602 с.
106. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс; Пер. с фр. Вяч. Иванова. — М., Эксмо-пресс, 2001. — 510 с.
107. Леви-Строс К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс; Пер. А. Островского. — М.: Республика, 1994. — 382 с.
108. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4-х т.: Пер. с фр. / Г. В. Лейбниц — М.: Мысль, 1982 — 1989. — Т. 1-4.
109. Лейтс Г. Теория и практика. Классическая психодрама Я. Л. Морено / Г. Лейтс. — М.: Прогресс, 1994.
110. Леонард Дж. Ребефинг: техника дыхательных трансов для психотерапии и самоусовершенствования / Дж. Леонард, Ф. Лаут. — СПб.: ТФ «ИКАМ», 1998. — 190 с.
111. Литература Древнего Китая. — М., 1969.
112. Литература и культура древней и средневековой Индии: Сб. ст. / АН СССР ин-т востоковедения; Отв. ред. Г. А. Зограф. — М.: Наука, 1979. — 272 с.
113. Лойола И. Духовные упражнения /Игнатий Лойола [Электронный ресурс]. — Электрон. дан. — Режим доступа: <http://www.philosophy.ru>
114. Локк Дж. Избранные философские произведения: В 2-х т. / Дж. Локк. — М., 1960. Т. 1-2.
115. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Из ранних произведений / А. Ф. Лосев. — М., 1990.
116. Лотман Ю. М. Миф-Имя-Культура / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. — Тарту, 1973.
117. Лоуэн А. Физические основы динамики характера. — М., 1998.
118. Майков В. В. Пневмосинтез: путь к интеграции / В. В. Майков, В. П. Петрова. — М., 1989.
119. Макдауэлл Д. Обманщики: Во что верят приверженцы культов. Как они заманивают последователей / Джон Макдауэлл, Дон Стюарт. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Протестант, 1993. — 223 с.

287

120. Маккенна Т. Пища богов. Поиск первоначального древа познания: Радикальная история растений, психоактивных веществ и человеческой эволюции: Пер. с англ. / Теренс Маккенна. — М.: Изд-во Трансперсон. ин-та, 1995. — 378 с: ил.
121. Маковельский А. О. Понятие о душе в Древней Греции: Посвящается профессору Е. А. Боброву: Сб. статей /А. О. Маковельский. — Варшава: Харитас, 1913.
122. Мамардашвили М. К. Необходимость себя: Введение в философию: Докладі, статьи, философские заметки. / М. К. Мамардашвили. — М.: Лабиринт, 1998. — 430 с.
123. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. — М., 1992.
124. Маслов А. А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз / А. А. Маслов. — М.: Алатайя, 2003. — 474 с: ил., портр.
125. Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики /А. Г. Маслоу. — М.: Издат. группа «Евразия», 1997. — 430 с.
126. Маслоу А. Г. Мотивация и личность / А. Г. Маслоу; Пер. с англ. Т. Гутман, Н. Мухина. 3-е изд. — М.: Питер, 2003. — 351 с. — (Мастера психологии).
127. Махабхарата: [Филос. тексты]: В 8 вып. / АН ТССР; Пер., предисл. Б. Л. Смирнова. — Ашхабад, 1983. — Вып. 1-8.
128. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский; Рос. АН Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. — 2-е изд., репринт. — М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1995. — 406 с.
129. Мелехов Д. Психиатрия и проблемы духовной жизни / Д. Мелехов [Электронный ресурс]. — Электрон. дан. — Режим доступа: <http://www.krotov.org/index.htm>. — Загл. с экрана.
130. Мифология древнего мира: Пер. с англ. — М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1977. — 456 с.

131. Мифы народов мира: В 2-х т. — М.: Сов. энцикл., 1982-1984. Т. 1-2.
132. Мокшадхарма: (Основы освобождения). — Ашхабад, 1983. — 664 с: ил. — (Махабхарата: [Филос. тексты]: В 8 вып.; Вып. 5, кн. 1).
133. Мэньюэл Ф. Е. О пользе и вреде психологии для истории / Ф. Е. Мэньюэл // Философия и методология истории: Сб. ст.: / Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1977. — С. 262-288.
134. Налимов В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. — М., 1989.
135. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справ. / Миссион. отд. Моск. Патриархата РПЦ. — 3-е изд., доп. — Белгород, 2002. — 445 с.

288

136. Огибенин Б. Л. Структура мифологических текстов «Ригведы» / Б. Л. Огибенин. — М., 1968.
137. Онианс Р. На коленях богов: Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе / Р. Онианс. — М.: Прогресс. — Традиция, 1999. — 615 с. — (В зеркале языка).
138. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет; Общ. ред. А. М. Руткевича. — М.: Изд-во «Весь мир», 1997. — 704 с.
139. Откровенные рассказы странника своему духовному отцу. — М.: София, 1999. — 222 с.
140. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Ин-т философии; Сост. А. В. Лебедев; Под ред. Рожанского И. Д. — М.: Наука, 1989. — 575 с.
141. Откровенные рассказы странника своему духовному отцу. — М.: София, 1999.
142. Ошо Р. Оранжевая книга: медитативные техники / Ошо Раджниш. — М.: Изд.-полигр. агентство «ТриЛ», 1993. — 171 с: ил.
143. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Св. Григорий Палама. — М.: Канон, 1995. — 380 с: ил.
144. Петров М. К. Язык, знак, культура / М. К. Петров. — М.: Наука, 1991. — 328 с.
145. Перлз Ф. Гештальт-подход и Свидетель терапии / Ф. Перлз; Пер. с англ. — М.: Изд-во ин-та психотерапии, 2003. — 217 с. — (Золотой фонд психотерапии).
146. Платон. Собр. соч.: В 4-х т.: Пер. с древнегреч. / Платон; [Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.]. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1-4.
147. Полищук Ю. И. Влияние деструктивных религиозных сект на психическое здоровье и личность человека / Ю. И. Полищук // Журн. практ. психолога. — 1997. — № 1. — С. 93-97.
148. Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве / Л. Е. Померанцева. М., 1979.
149. Попов В. Г. Алтайский шаманизм / В. Г. Попов. — М., 1996.
150. Попов В. Г. Исихазм как чаяние духовности (Опыт исторического анализа) / В. Г. Попов. — М., 1998.
151. Попова М. А. Фрейдизм и религия / М. А. Попова; Отв. ред. Т. А. Кузьмина. — М.: Наука, 1985.
152. Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2-х т.: Чары Платона / К. Поппер. — М., 1992. — Т. 1.
153. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. — 365 с.
154. Психологические аспекты буддизма: Сб. ст. / АН СССР. Сиб. отд-ние. — 2-е изд. — Новосибирск: Наука, 1991. — 183 с.

289

155. Психология и психопрактика: Психология и новые идеалы научности (материалы «круглого стола») // Вопр. философии. — 1993. — № 5. — С. 3-43
156. Психотерапия — нова наука про людину: Пер. з нім. / Ред. А. Пращ. — Л.: Електрон, 1998.
157. Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры / В. Л. Рабинович. — М.: Наука, 1979. — 391 с: ил.
158. Райх В. Функция оргазма / В. Райх. — СПб.; М.: Университет. кн., 1997. — 302 с.

159. Райх В. Психология масс и фашизм / В. Райх. — СПб.-М.: Университет. кн., 1997. — 379 с.
160. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел; Пер. с англ. В. В. Целищева. — СПб., 2001. — 931 с.
161. Ратинов А. Р. Личность преступника и проблемы ценности / А. Р. Ратинов. // Вопр. борьбы с преступностью. — 1988. — Вып. 29.
162. Ровнер А. Гурджиев и Успенский / А. Ровнер. — М.: София: Гелиос, 2002. — 509 с.: ил.
163. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. — М.: Наука, 1981. — 607 с: ил.
164. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси / Б. А. Рыбаков. — М.: Наука, 1988. — 783 с.
165. Рыбальский М. И. Галлюцинаторные феномены и компьютерная диагностика / М. И. Рыбальский. — М.: Медицина, 1992.
166. Рыбальский М. И. Иллюзии, галлюцинации, псевдогаллюцинации / М. И. Рыбальский. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Медицина, 1989. — 366 с.
167. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія / А. Колодний, Б. Лобовик, Д. Ляхович та ін. — К., 1996.
168. Ригведа: Мандалы I — IV: [Перевод] / АН СССР. — М.: Наука, 1989. — 767 с. — (Лит. памятники).
169. Роджерс К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека: Пер. с англ. / Карл Р. Роджерс; Пер с англ. М. М. Исениной. — М.: Изд. группа «Прогресс» — «Универс», 1994. — 479 с.
170. Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3-х т.: Пер. с фр. — М.: Гослитиздат, 1961.-Т. 1-3.
171. Самойлов Л. Путешествие в перевернутый мир/Л. Самойлов // Нева. — 1989. — № 4. — С. 150-164.
172. Сафронов А. Г. Психологические модели духовного роста: Концепция целостности / А. Г. Сафронов // Вісн. Харк. держ. ун-ту; Сер. «Психологія». — Х., 1996. — № 386, ч. 2. — С. 44-48.
173. Сафронов А. Г. Психологический подход к оккультным явлениям / А. Г. Сафронов // 2-й Международный конгресс психологов; Тез. докл. — Х.: ХГУ, 1995.-С. 57.

290

174. Сафронов А. Г. Эволюционные и инволюционные процессы в массовом сознании / А. Г. Сафронов // Формування гуманітарної культури: теорія та практика; Тези доп. конф. (25-26 квіт. 1996 р., м. Донецьк). — Донецьк: ДИВД, 1996. — С 57.
175. Сафронов А. Г. Динамика психологической адаптации человека к новым социальным условиям / А. Г. Сафронов, О. А. Назаров // Вісн. Харк. держ. ун-ту. — Х., 1997. — № 388; Актуальні проблеми філософії науки і сучасних технологій. — С. 147-149.
176. Сафронов А. Г. Психологічний зміст релігійного ритуалу / А. Г. Сафронов // Наук. зап. Харк. військ. ун-ту. [Сер.] «Соц. філософія, педагогіка, психологія». — Х., 1999. — Вип. 2. — С 82-84.
177. Сафронов А. Г. Метод исследования переносов эмоциональных отношений / А. Г. Сафронов, А. П. Сафронова // Вісн. Харк. держ. ун-ту. — Х., 1997. — № 388; Актуальні проблеми філософії науки і сучасних технологій. — С. 155-157.
178. Сафронов А. Г. Психологические истоки иррациональных форм поведения / А. Г. Сафронов // Проблема раціональності наприкінці ХХ ст.: Матеріали 5-й міжнар. Сковородинівських читань. Х., 1998. — С. 313-316.
179. Сафронов А. Г. Харизматичні системи як культурне явище / А. Г. Сафронов // Наук. зап. Харк. військ. ун-ту. [Сер.] «Соц. філософія, педагогіка, психологія». — Х., 1999. — Вип. 6. — С 147-149.
180. Сафронов А. Г. Явище латентної релігійності і можливості його дослідження / А. Г. Сафронов // Наук. зап. Харк. військ. ун-ту. [Сер.] «Соц. філософія, педагогіка, психологія». — Х., 2002. — Вип. 15. — С. 30-35.
181. Сафронов А. Г. Міфи та міфологеми нових релігій / А. Г. Сафронов // Наук. вісн. каф. ЮНЕСКО Київ. держ. лінгв. ун-ту. Сер. «Філологія. Педагогіка. Психологія». — К, 2001. — Вип. 4: Мова, освіта, культура: наукові парадигми і сучасний світ. — С 475-478.

182. Сафронов А. Г. Эволюционные и инволюционные процессы в массовом сознании / А. Г. Сафронов // Політична психологія та її роль у становленні громадянина України: Матеріали конф. Ін-т соціології та політ. психології. — К., 1997. — С. 34-35.

183. Сафронов А. Г. Механизмы социально-психологической адаптации / А. Г. Сафронов // Політична психологія та її роль у становленні громадянина України: Матеріали конф. Ін-т соціології та політ. психології. — К., 1997. — С. 36-38.

184. Сафронов А. Г. Психопрактика как элемент культурной традиции / А. Г. Сафронов // Вісн. Харк. нац. ун-ту. Сер. «Теорія культури і філософія науки». — Х., 2003. — Вип. 588. — С 34-39.

185. Сафронов А. Г. Психология религии / А. Г. Сафронов. — К.: Ника-Центр, 2002. — 224 с. — (Новейшая психология. Вып. 9).

291

186. Сафронов А. Г. Змінені стани свідомості в структурі релігійного попиту / А. Г. Сафронов // Наук. зап. Харк. військ. ун-ту. [Сер.] «Соц. філософія, педагогіка, психологія». — Х., 1999. — Вип. 4. — С. 147-149.

187. Сафронов А. Г. Культурологические аспекты проблемы измененных состояний сознания / А. Г. Сафронов // Вісн. Харк. держ. ун-ту. Сер. «Психологія». — Х., 1999. — № 429. — С. 50-55.

188. Сафронов А. Г. Харизматические системы в современном обществе / А. Г. Сафронов // Вісн. Харк. держ. ун-ту. Сер. «Психологія». — Х., 1999. — № 429. — С. 50-55.

189. Сафронов А. Г. Невротизм как фактор социальной стабильности / А. Г. Сафронов // Політична психологія та її роль у становленні громадянина України: Матеріали конф. Ін-т соціології та політ. психології. — К., 1997. — С 38-40.

190. Сафронов А. Г. Невротическая личность и общество / А. Г. Сафронов // Культура у філософії ХХ ст.: Матеріали 4-х міжнар. Сковородинівських читань. — Х., 1997. — С. 302-304.

191. Сафронов А. Г. Релігійно-терапевтичні ритуали та їхня роль у формуванні соціотипу / А. Г. Сафронов // Наук. зап. Харк. військ. ун-ту. [Сер.] «Соц. філософія, педагогіка, психологія». — Х., 2000. Вип. 8. — С 93-96.

192. Сафронов А. Г. Социально индуцируемые неврозы / А. Г. Сафронов // Вісн. Харк. держ. ун-ту. — Х., 1997. — № 338: Актуальні питання філософії науки та сучасних технологій. — С. 79-83.

193. Сафронов А. Г. Фрустрация потребности в защищенности как фактор регрессии сознания / А. Г. Сафронов // Информатизация систем безопасности: Тез. докл. конф. — М., 1996. — С. 27.

194. Сафронов А. Г. Маргинальные психопрактики: Социокультурная идентификация в мире культурного многообразия / А. Г. Сафронов // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Сер. «Філософія». — Х., 2003. — № 591: Філософ. перипетії. — С. 124-128.

195. Сафронов А. Г. Эволюция представлений о духовности в эзотерических системах мира / А. Г. Сафронов // Post office. — Х., 1999.

196. Сафронов А. Г. Эзотеричні психопрактики у релігійних традиціях світу / А. Г. Сафронов // Наук. вісн. Сер. «Філософія» / Харк. держ. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. — Х., 2000. — № 12. — Вип. 6. — С. 112-116.

197. Сафронов А. Г. Деструктивные культы и деструктивные методы воздействия на психику // Вісн. Харк. держ. ун-ту. Сер. «Психологія». — Х., 1999. — № 460. — С. 113-115.

198. Сафронов А. Г. Нові форми релігійних організацій / А. Г. Сафронов // Наук. зап. Харк. військ. ун-ту. Сер. «Соц. філософія, педагогіка, психологія». — Х., 2000. — Вип. 7. — С 97-101.

292

199. Сафронов А. Г. Тенденції розвитку релігійності у сучасному світі / А. Г. Сафронов // Наук. вісн. Сер. «Філософія» / Харк. держ. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. — Х., 1999. — № 3. — С 73-77.

200. Сафронов А. Г. Психологический метод исследования стрессогенности ситуаций / А. Г. Сафронов, В. М. Ищук // Вісн. Харк. держ. ун-ту. — Х., 1997. — № 338: Актуальні питання філософії науки та сучасних технологій. — С. 145-146.

201. Сафронов А. Г. Проблемы правового регулирования деятельности религиозных организаций на Украине / А. Г. Сафронов, Ю. А. Папирин, О. Ю. Чернявская // Десяті Харківські політологічні читання «Формування суспільної політики: теоретичний, практичний та правовий аспекти»: (Зб. наук. ст.). Харк. асоц. політологів та ін. — Х., 2000. — С. 112-113.

202. Сафронов А. Г. Мифы и мифология новых религий / А. Г. Сафронов // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. [Сер.] «Філософія». — Х., 2002. — № 561: Філософ. перипетії. — С. 229-231.

203. Сафронов А. Г. Психологічні особливості сучасного релігійного життя / А. Г. Сафронов // Теоретичні питання культури, освіти та виховання: Зб. наук. пр. Київ. нац. лінгв. ун-т.; Нац. муз. акад. України ім. П. І. Чайковського. — К., 2002. — Вип. 20. — С. 142-145.

204. Сафронов А. Г. Модели вовлечения человека в деятельность культовой группы / А. Г. Сафронов // Вісн. Харк. ун-ту. Сер. «Психологія». — Х., 2002. — № 550. — Ч. 1. — С. 26-30.

205. Сафронов А. Г. Феномен религиозной мобильности / А. Г. Сафронов // Вісн. Харк. нац. ун-ту. Сер. Теорія культури і філософія науки. — Х., 2003. [Вип.] 579-1: Наука, культура, постмодерн. — С. 156-160.

206. Сафронов А. Г. Эволюция представлений о духовности в эзотерических системах мира / А. Г. Сафронов // Post office. — Х., 1999.-С. 56-62.

207. Сафронов А. Г. Культурологічні аспекти проблеми змінених станів свідомості / А. Г. Сафронов // Наук. вісн. каф. ЮНЕСКО Київ. нац. лінгв. ун-ту. Сер. «Філологія. Педагогіка. Психологія». — К., 2002. — Вип. 6: Мова, освіта, культура: наукові парадигми і сучасний світ. — С. 513-515.

208. Сафронов А. Г. Окультизм вчення 20 століття як специфічний культурно-історичний феномен / А. Г. Сафронов // Наук. вісн. Сер. «Філософія». Харк. держ. пед. ун-т ім. Г. Сковороди. — Х., 2003. — Вип. 14. — С. 61-66.

209. Сафронов А. Г. «Психологические» культы в контексте современной религиозной культуры / А. Г. Сафронов // Вест. Нац. техн. ун-та «ХПИ». — Х., 2003. — Вып. 2: Философия. — С. 119-125.

293

210. Сафронов А. Г. Архаические психопрактики в первобытной и современной культуре / А. Г. Сафронов // Вест. Нац. техн. ун-та «ХПИ». — Х., 2003. — Вып. 2: Философия. — С. 58-66.

211. Сафронов А. Г. Современная психотерапия: философские и религиозные аспекты / А. Г. Сафронов // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Сер. «Теорія культури і філософія науки». — Х.-Дрогобич, 2003. — № 587: Філософські проблеми науки та культури. — С. 21-24.

212. Сафронов А. Г. Психологічні особливості сучасного життя / А. Г. Сафронов // Матеріали междунар. научно-практ. конф. «Традиційна народна культура: Збереження самобутності в умовах глобалізації». — Х., 2004. — С. 119-126.

213. Сафронов А. Г. Социокультурные функции эзотерических психопрактик / А. Г. Сафронов // Наук. зап. Харк. військ. ун-ту. Сер. «Соц. філософія, педагогіка, психологія». — Х., 2003. — Вип. 17. — С. 80-87.

214. Сатир В. Терапевтическая метафора / В. Сатир. — М., 1999.

215. Сенека Л. Нравственные письма к Луцилию: Пер. с лат. / Луций Сенека; Подгот. С. А. Ошеров. — М.: Алетейя-Новый акрополь, 2000. — 686 с.

216. Семенов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты / В. С. Семенов // Восток — Запад: Исследования. Переводы. Публикации. — М.: Наука, 1988. С. 5-36.

217. Степанянц М. Т. Восточные концепции «совершенного человека» в контексте мировой культуры // Историко-философский ежегодник. — 1990. — С. 96-107.

218. Светлов Р. Древняя языческая религиозность / Р. Светлов. СПб., 1993.

219. Смирнов Б.Л. Санкхья и йога / Б.Л. Смирнов. Махабхарата: [Филос. тексты]: В 8 вып. АН ТССР; Пер., предисл. Б. Л. Смирнова. — Ашхабад, 1983. — Вып. 6.

220. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народ Нижнего Амура) / А. В. Смоляк; отв. ред. Ю. Б. Тимченко, З. П. Соколова. АН СССР Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — М.: Наука, 1991. — 276 с.

221. Смейлзер Н. Социология / Н. Смейлзер. — М.: Феникс, 1994.
222. Сосланд А. Фундаментальная структура психотерапевтического метода или как создать свою школу в психотерапии. — М.: Логос, 1999.
223. Спиноза Б. Избранные произведения / Б. Спиноза. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — 608 с. — (Выдающиеся мыслители).
224. Суфизм в контексте мусульманской культуры: [Сб. ст.] / АН СССР. Ин-т востоковедения М.: Наука, 1989. — 397 с.
225. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. /Э. Б. Тайлор. — М.: Политиздат, 1989. — 573 с.

294

226. Тарт Ч. Измененные состояния сознания/ Ч. Тарт. — М.: Изд-во Трансперсон. ин-та, 1997.
227. Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чунью». — М.: Наука, 1990. — 284 с.
228. Токарев В. А. Ранние формы религии / В. А. Токарев. — М.: Политиздат, 1990. — 621 с: ил.
229. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний / В. Н. Топоров. — Тарту, 1973.
230. Топоров В. Н. О ритуале: Введение в проблематику / Е. А. Торчинов // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. — М.: Наука: 1988.
231. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. — СПб.: Петерб. востоковедение, 2000. — 382 с: ил.
232. Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания / Е. А. Торчинов. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. — 307 с.
233. Торчинов Е. А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) / Е. А. Торчинов. — [Электр. ресурс].
234. Торчинов Е. А. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: М. Хайдеггер и даосизм / Е. А. Торчинов // Религия и традиционная культура. Сб. науч. тр. — СПб.: Мир, 2000. — С. 74-90.
235. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. — М., 1983.
236. Угринович Д. М. Введение в религиоведение / Д. М. Угринович. — 2-е изд., доп. — М.: Мысль, 1985. — 270 с.
237. Унт Я. «Размышления» Марка Аврелия как литературный и философский памятник / Я. Унт // Аврелий М. Надане с собой: Размышления / Марк Аврелий. — Ростов-на-Дону: Кн. изд-во, 1991. — С. 3-25.
238. Урсано Р. Психодинамическая терапия / Р. Урсано, С. Зонненберг, С. Лазар; Пер. с англ. А. И. Белкина. — М., 1992. — 158 с.
239. Упанишады: В 3-х кн. / АН СССР. Ин-т востоковедения; Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Д. Сыркина. — М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»: Наука, 1991. — Кн. 1-3.
240. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В. В. Бибикина. — М.: Ad Marginem, 1997. — 451 с.
241. Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма / Ф. Хайек; пер. с англ. под ред. У. У. Бартли. — М., Новости, 1992. — 302 с.
242. Харнер М. Путь шамана или шаманская практика / М. Харнер. — Х., 1994. — 102 с.
243. Хассен С. Освобождение от психологического насилия: Контроль сознания, методы помощи / С. Хассен. — М.: Олма-Пресс, 2001. — 396 с. — (Секреты психологии).

295

244. Хорни К. Невротическая личность нашего времени: Самоанализ / К. Хорни; Пер. с англ. В. В. Старовойтова; Общ. ред. Г. В. Бурлинской. — М.: Прогресс: Универс, 1993. — 478 с.
245. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / С. Хоружий. — М.: Изд-во гуманитар. лит., 1998. — 352 с.
246. Хоружий С. С. Психология врат как врата метапсихологии / С. С. Хоружий // Моск. психотерапевт. журн. — 1999. — № 2.

247. Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия / С. С. Хоружий. — [Электр. ресурс].
248. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / С. С. Хоружий // *Вопр. философии.* — 1997. — № 6. — С. 53-68.
249. Хоружий С. С. Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях / С. С. Хоружий. — [Электр. ресурс].
250. Федоренко И. Т. Древние памятники китайской литературы/И. Т. Федоренко. — М., 1978.
251. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе / П. Фейерабенд // *Избр. тр. по методолог. науки / П. Фейерабенд.* — М.: Прогресс, 1992.
252. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сб.: Пер. с англ. и нем / Виктор Э. Франкл; *Общ. ред. Л. Я. Гофмана, Д. А. Леонтьева.* — М.: Прогресс, 1990. — 368 с. — (Б-ка зарубеж. психологии).
253. Франселла Ф. Новый метод исследования личности / Ф. Франселла, Д. Банистер. — М.: Прогресс, 1987.
254. Франкл В. Психотерапия и религия / Виктор Э. Франкл // *Человек в поисках смысла / В. Э. Франкл.* — М., 1990. — С. 40-156. — (Б-ка зарубеж. психологии).
255. Фрейд А. Психология «Я» и защитные механизмы: Пер. с англ. / Анна Фрейд. — М.: Педагогика-Пресс, 1993. — 140 с: ил.
256. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Зигмунд Фрейд // *Сумерки богов.* — М., 1989. — С. 40-50.
257. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции: [Пер. с нем.] / Зигмунд Фрейд. — М.: Наука, 1989. — 455 с. — (Классики науки).
258. Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд. — М.: Олимп: АСТ-ЛТД, 1997. — 446 с. — (Классики зарубежной психологии).
259. Фрезер Д. Золотая ветвь / Д. Фрезер. — М.: Политиздат, 1985. — 878 с.
260. Фрезер Д. Фольклор в Ветхом Завете / Д. Фрезер. — М., 1989.
261. Филипович Л. Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади) / Л. Филипович, Н. Дудар. — К.: Наук. думка, 2000.
262. Флоренский П. А. Из богословского наследия: Вып. 17: Богословские труды. — М., 1977.

296

263. Фрейд З. Толкование сновидений / Зигмунд Фрейд. — Киев: Здоровье, 1991. — 383 с.
264. Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд. — М., 1995.
265. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Зигмунд Фрейд // *Психология бессознательного: Сб. произведений: Пер. с нем / Зигмунд Фрейд.* — М.: Просвещение, 1990. — С. 33-50.
266. Фрейд З. «Я» и «Оно»: Кн. 1: Тр. разных лет: Пер. с нем. / Зигмунд Фрейд. — Тбилиси: Мерани, 1991. — 398 с.
267. Фромм Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм // *Сумерки богов.* — М., 1990.
268. Фуко М. История сексуальности: Забота о себе: Пер. с фр. / Мишель Фуко. — К.: Дух и литера; М.: Рефл-бук, 1998.
269. Фуко М. Герменевтика субъекта /М. Фуко // *Социологос.* — М., 1991. — Вып. 1. — С. 311.
270. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет: Пер. с фр. / М. Фуко. — М.: Магистериум: Изд. дом. «Касталь», 1996. — 446 с.
271. Фрагменты ранних греческих философов: Пер. с древнегреч. — М.: Наука, 1989. — 575 с. — (Памятники философ. мысли).
272. Цапкин В. Н. Единство и многообразие терапевтического опыта / В. Н. Цапкин // *Психологическое консультирование и психотерапия: Сб.* — М., 1998.
273. Цвейг С. Врачевание и психика: Месмер: Бекер-Эдди: Фрейд / С. Цвейг. — СПб.: ТсОО «Гамма», 1992. — 235 с.

274. Целикова В. В. Групповое мышление как механизм влияния на личность в деструктивном культе / В. В. Целикова // Журн. практ. психолога. — 1997. — № 1. — С. 98-101.
275. Целикова В. В. Психологические механизмы влияния на личность в культе / В. В. Целикова // Журн. практ. психолога. — 1996. — № 5. — С. 71-75.
276. Шаламов В. Очерки преступного мира / В. Шаламов // Левый берег. — М., 1989. — С. 446-543.
277. Шкуратов В. А. Историческая психология / В. А. Шкуратов // Ин-т «Открытое общество». — 2-е изд., перераб. — М.: Смысл, 1997. — 505 с.
278. Шицзин: [Книга песен] / Пер. с кит. А. Штукина. — М.: Изд-во АН СССР, 1957. — 611 с.
279. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: Т. 2 / А. Шопенгауэр. — М., 1999. — Т. 2. — С. 598.
280. Шуцкий Ю. К. Классическая китайская книга перемен И-Цзин / Ю. К. Шуцкий. — М.: Рус. Книгоизд. товарищество, 1993. — 382 с.
281. Щепанская Т. Б. Символика молодежной субкультуры: Опыт этнографического исследования системы: 1986-1989 гг. / Т. Б. Щепан-

297

- ская. — [Электронный ресурс]. — СПб: Наука, 1993. — Режим доступа: <http://www.roehaly.narod.ru/subcult.htm>. — Загл. с экрана.
282. Щепанская Т. Б. Символика молодежной субкультуры: Опыт этнографического исследования системы: 1986-1989 гг. / Т. Б. Щепанская. — СПб: Наука, 1993. — 340 с: ил.
283. Щербатский Ф. И. Философия буддизма / Ф. И. Щербанский. — Пг, 1919. — 240 с.
284. Элиаде М. История веры и религиозных идей: В 2-х т. / Мирча Элиаде; Пер. Н. Н. Кулаковой и др. — СПб.: Критерион, 2001. Т. 1-2.
285. Элиаде М. Космос и история: Избр. работы: Пер. с фр. и англ. / Мирча Элиаде. — М.: Прогресс, 1987. — 311 с.
286. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / Мирча Элиаде; Пер. с англ. Е. В. Сорокиной. — М.-К.: София, 2002. — 221 с.
287. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза: Пер. с фр. / Мирча Элиаде. — К.: София, 2000. — 472 с.
288. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде; Пер. с фр. Н. К. Горбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 143 с.
289. Эриксон Э. Детство и общество / Э. Эриксон; Пер. и науч. ред. А. А. Алексеева. — 2-е изд., перераб. и доп. — СПб.: ЛЕНАТО: Фонд «Университет. кн.»: АСТ, 1996. — 592 с.
290. Эрман В. Г. Мифы древней Индии / В. Г. Эрман. — М., 1975. — 285 с.
291. Эрнст К. Суфизм / Карл В. Эрнст; [Пер. с англ. А. Гарькавого]. — М.: Фаир-Пресс, 2002. — 310 с.
292. Юнг К. Г. Аналитическая психология: ее теория и практика: Тэвисток. лекции / К. Г. Юнг. — М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1998. — 295 с. — (Актуал. психология).
293. Юнг К. Г. Архетип и символ / Карл Густав Юнг. М.: Ренессанс, 1991. — 297 с.
294. Юнг К. Г. Бог и бессознательное / Карл Густав Юнг. — М.; Назрань: АСТ, 1998. — 477 с.
295. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К. Г. Юнг. // Вопр. философии. — 1988. — № 9.
296. Юнг К. Г. Аналитическая психология и психотерапия / Карл Густав Юнг. — СПб.: Питер, 2001. — 504 с. — (Хрестоматии по психологии).
297. Юнг К. Г. Психология и религия / К. Г. Юнг [Электронный ресурс]. — Электрон. дан. — Режим доступа: <http://psycho.dtn.ru/index.html/>. — Загл. с экрана.
298. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий / К. Г. Юнг. — М.: Медиум, 1994.

298

299. Юнг К. Г. О природе психе / К. Г. Юнг; [Пер. С. Л. Удовик, Г. А. Бутозов]. — М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 2002. — 414 с. — (Актуал. психология).

300. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. — М.: Изд. группа «Прогресс» — «Универс», 1994. — 329 с.
301. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии / Э. М. Яншина. — М.: Наука, 1984.
302. Beck A. T. Cognitive therapy and emotional disorders. — New York: Amerikan Book, 1976.
303. Binswanger L. Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. — Berlin: Springer, 1922.
304. Bock P. Rethinking Psychological Anthropology: Continuity and Change in the Study of Human Action. — New York: W. H. Freeman, 1988. P. 28.
305. Bourguignon E., ed. Religion, altered states of consciousness, and social change. — Columbus, Ohio: Ohio State University, 1973. — P. II.
306. Committee for Higher Degrees in History and Philosophy of Religion; Harvard University, 1963.
307. Inkeles A., Levinson D. National Character: the Study of Madal Personality and Sotiocultural System. // Lindzey G., Aronson E. (eds.) The Handbook of Social Psychology. Reading, Mass, Menlo Pork, Calif. — L., 1969. — Vol.4. — P. 433.
308. Handler R. Authenticity // Anthropology Today. — 1986. — V. 2. — P. 79-81.
309. Foneygy P. «Thinking about Thinking: Some Clinical and Theoretical Considerations», Int. J. Psychoan., 1991.
310. Fienup-Riordan A., Hanson A., Jackson J., Linnekin J. Defining Tradition.
311. Goleman D. The meditative mind. — Los Angeles: Tarcher, 1988.
312. Kernberg O. F. «Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis», New York: Jason Aronson, 1976.
313. Kluckhohn Fl., Strodtbeck F. L. Variation in Value Orientations. — Evenston; Elmsford; New York: Row Peterson and comp., 1961. — P. 157.
314. Kwee M., ed. Psychotherapy, meditation and health. — London: East West, 1990.
315. Lifton R. J. Thought Reform and the Psychology of Totalism, 1961.
316. Linnekin J. Cultural Invention and the Dilemma Authenticity // Am. An. — 1991. — V. 93. — P. 446-449.
317. Linnekin J., Handler R. Tradition, Genuine and Spurious // Journ. of American Folklore. — 1984. — V. 97. — P. 273-290.
318. Mylonas G. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. Princeton. — Princeton University Press, 1961.
- 299**
319. Luborsky L., Grits-Christoph P. et al. (1986) «Do therapists vary much on their success?» // American Journal of Orthopsychiatry».
320. Murphy M., Donovan S. The physical and psychological effects of meditation. — San Rafael, Calif.: Esalen Institute, 1988.
321. Pahnke W. Drugs and mysticism: An analysis of the relationship between psychedelic drugs and the mystical consciousness. New York, 1982.
322. Shapiro D. Comparison of meditation with other self-control strategies: Biofeedback, hypnosis, progressive relaxation // American Journal of Psychiatry 139 (1982): P. 267-274.
323. Shapiro D., Walsh R., eds. Meditation: Classic and contemporary perspectives. — New York: Aldine, 1984.
324. The Oxford Dictionary of World Religions / Ed. John Bowker. — Oxford; New York: Oxford University Press, 1997. — <http://www.religare.ru/article1493.htm>.
325. Spain D. H. (ed.) Psychoanalytic Anthropology After Freud. — New York: Psyche Press, 1992.
326. Steven P. Classical Culture and Personality // Handbook of Psychological Anthropology / Philip K. Bock (ed.). — Westport; Connecticut; London: Greenwood Press. — 1994.
327. The Invention of Tradition. — Cambridge, 1983.
328. Vie de Symeon le Nouveau Theologien. — N. 5. — P. 8-40; N. 60.
329. Walsh R. The spirit of shamanism. — Los Angeles: Tarcher, 1990.

330. Well A. The natural mind. — Boston: Houghton Mifflin. — 1972.

331. Wilber K., Engler J., Brown D., eds. Transformations of consciousness: Conventional and contemplative perspectives on development. — Boston: New Science Library / Shambhala, 1986.

Safronov A. Religious psychopractices in the history of culture / A.Safronov; Monograph. — Kharkiv: Kharkiv State Culture Academy, 2004. — 304 p.

The monograph is dedicated to research of psychopractices, primarily religious, as integral cultural phenomenon inherent in the mankind at all stages of its progress, reveal of their culture-building and other functions. The study lays out existence of psychopractices in various cultural traditions, research of their genesis, evolution, integration with other forms of spiritual life. Special attention has been paid to religious and near-religious psychopractices presented in modern culture. Also the study raises the questions like place of modified states of mind in culture and religion, role of religion in formation and maintenance of social type, cultural significance of esoteric psychopractices, philosophic and religious roots of modern psychotherapeutics.

Сафронов А. Г. Релігійні психопрактики в історії культури / А. Г. Сафронов. — Монограф. — Х.: ХДАК, 2004. — 304 с.

Монографія присвячена дослідженню психопрактик, перш за все релігійних, як невід'ємного культурного феномена, притаманного людству на всіх етапах його розвитку, виявленню їх культуруотворюючих та інших функцій. В роботі розглянуті прояви психопрактик в різних культурних традиціях, досліджений їх генезис, еволюція, взаємодія з іншими формами духовного життя. Особливу увагу надане релігійним і навколорелігійним психопрактикам, що представлені в сучасній культурі. Також в роботі розглянуті такі питання як місце змінених станів свідомості в культурі і релігії, роль релігії у формуванні і підтримці соціотипу, культурне значення езотеричних психопрактик, філософське і релігійне коріння сучасної психотерапії.

Наукове видання

А. Г. Сафронов

РЕЛІГІЙНІ ПСИХОПРАКТИКИ В ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ

Монографія
(рос. мовою).

Научное издание

А. Г. Сафронов

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПСИХОПРАКТИКИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Монография

Андрей Григорьевич Сафронов,

кандидат физ.-мат. наук

Редактор Л. Ф. Торбовская

Художественный редактор И. Р. Акмен

Верстка и подготовка к печати А. Г. Сафронов

Подп. к печати 2.11.2004.

Формат 60x84/16. Гаритура «Times New Cyr».

Бумага оф. Печать оф.

Усл.-печ. л. 16,82. Усл.-изд. л. 16,5.

Тираж 600. Зак. №1018

Типография ГП ХМЗ ФЭД.

Украина, 61123, Харьков, ул. Сумская, 132, тел.: (057) 719-67-82