



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



Когнитивные исследования



**ТЕЛЕСНЫЙ АСПЕКТ РАЗУМА,
ПОВСЕДНЕВНОЕ СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ И САМАДХИ*
(В поисках подлинной эпистемологии)
Часть 2**

Л.Г. ПУТАЧЕВА

3. Страдания Эго: попытка реконструкции

Восточная философская традиция, идущая из древности, раньше и несколько по-другому, чем европейская мысль, берущая начало в греческой философии и культуре, говорила об искаженной природе человеческого «Я». И хотя в XX – XXI вв. осознание эгоизма как социальной и экзистенциальной проблемы имеет общекультурный характер, различия все-таки остаются.

Например, для адвайта-веданты (одного из направлений индуизма, основывающегося на «Ведах») корень проблемы, связанной с гипертрофированным Эго, заключается в разделенности человеческой природы на индивидов. Сама разделенность еще не означает омраченности сознания, но является основой для ложного отождествления универсального и одновременно многообразно-уникального бытия с конкретным телом путем внедрения Я-концепции.

Напротив, западный индивидуализм остается, невзирая на противоречия, ведущей ценностью современной культуры. Западное сознание придерживается плюрализма субъективных «Я». Практически можно утверждать, что для западного сознания в XXI в. все остальное, кроме «Я» – любая вещь, структура, тем более, идеологическая позиция в экономике, политике, культуре – теряет свою незыблемость и превращается в функционально полезную идею, ненадолго приходящую в мир проявленных материальных вещей и социальных коммуникаций с тем, чтобы через некоторое время исчезнуть.

Автор «Декларации независимости Киберпространства» (1996) Джон Барлоу говорит, что сегодня как никогда состояние мира соответствует гераклитовской идее «энантиодромы – бесконечного процесса превращения вещей в свои противоположности»¹. Общее состояние мира подталкивает разум к более полному восхождению

* Часть 1 см.: ФН. 2013. № 5.

на острие настоящего момента: «Мы можем преуспеть настолько, насколько сможем очистить свои умы от прошлого и понять настоящее»², — в этом сущность его призыва. Он указывает, что никакие технологии прошлого — ни в экономике, ни в организации производства, ни в каких других сферах — сегодня уже не работают. Кстати, его идеи созвучны Дзен-буддизму, в котором «случившееся случилось, ушедшее ушло. Если только понять этот факт — нет причины для страдания»³.

Однако несмотря на релятивизацию всех и вся, действительным островом незабываемости, основой повседневной онтологии, глубоко уходящей своими корнями в тектонические слои доступного человеку предела осознания бытия, остается человеческое «Я». Даже религиозная идентификация становится менее жесткой и допускает диалог лидеров различных религий. Однако «Я» индивида по-прежнему воспринимается им самим в повседневной жизни как вечная точка отсчета — то, что обладает в интуитивном восприятии индивида абсолютным существованием.

Мир меняется. Только индивид как отдельная личность в повседневности остается онтологически твердым. У такой уверенности личностного сознания есть объективные причины. И важнейшая из них — «личностность» самосознания — опирается на восприятие, обусловленное его телесностью. Она начинается в особенностях тела конкретного человека — в возможностях зрения, слуха, тонкости телесных ощущений и т.д. От этого один шаг к выводу о том, что «мое Я» — особенное, отличное от других. Так возникает отождествление «Я» с конкретным, «моим телом».

«Я» — самое драгоценное, что только есть у индивида: «иррациональная Богиня современного человечества», как ее называет известный отечественный философ XX в. М.К. Петров. Но именно наличие «Я», отождествленного с «телом», порождает индивида, способного на жестокость — через отрицание Другого: «Хорошо назначить злом то, что не похоже на меня. А тут похоже до неразличимости. Зло в отношении друг друга совершается ежедневно, рутинно, его тут и за грех никто не считает. Банальное зло — отрицание чужого существования. Главное зло в русском человеке — это его онтология. Говоря философским языком, он никак не может признать за другими онтологический статус, равный собственному. Никак не может взять в толк, как это другой существует в том же самом смысле, как я. Я существую взаправду, другие — как бы понарошку. Они не такие же настоящие. Вот я — это другое дело. Могу ущипнуть себя за руку, за ногу — и мне больно. А что другим тоже, про это ничего не хочу [знать]... Я смотрю на мир из-под своей лобной кости, из скафандра своего тела, и каким я мир вижу — такой он и есть, и другим быть не может. Не должен. Не имеет права. Меня надо уважать, как я себя уважаю. Подрежь меня

на дороге, сразу узнаешь, как я обижусь. А другой разве может? Его же нет на самом деле»⁴.

Интересно, что эта цитата, указывающая на отождествление «Я» с собственным телом как на источник «зла», взята не из философского и тем более не из буддистского трактата. Это цитата из электронного СМИ – отклик на аварию, которая унесла семь человеческих жизней.

Слишком сильная фиксация на собственном Эго, на успехах и равным образом неудачах не только служит основой для внутреннего неблагополучия, но и лишает человека разумности – и буддизм знает об этом очень давно.

Можно предположить, что Эго становится фальшивой конструкцией в рамках всей современной культуры в тот момент, когда оно онтологизируется в восприятии отдельного индивида. В чем это выражается? В повседневной незыблемой вере в свое существование, существование «меня» как отдельного конкретного «Я», основанное на индивидуальном характере переживания тела. Эта вера – краеугольный камень жизни любого человека. Она заставляет его действовать в своих интересах.

Онтологизация, абсолютизация Эго индивида, которое даже не имеет материального выражения, придает ему во внутреннем измерении индивида статус абсолютной реальности. И это тем более странно в современном мире, где на перекрестке многочисленных культур и субкультур уже почти признанно царит гераклитовская энантиодрома.

Одно из оснований онтологизации Личности, как можно предположить, – состояние индивидуального страдания как последствия собственных действий.

Возьмем литературный пример. Уже у Софокла и в особенности Еврипида, трагедия из описания истории героя мифа, народного в своей основе, становится жанром, имеющим личностное измерение и посвященным человеку-индивиду. Последний управляет страстями и совестью, а его решения и поступки совпадают с волей богов достаточно формально, другими словами, такой индивид-герой осознает себя как источник решений и действий, чья судьба – «сцена проявления» их последствий.

Индивид появляется в трагедии как страдающий человек, а естественным пределом его страданий становится смерть тела. Быть смертным и означает быть индивидом – телесно-воплощенным человеком. Страдание, телесность, смертность исторически собираются в фокусе внутреннего «Я» как некой ментальной конструкции западного сознания, через которую реализуются индивидуальные телесно-ментальные переживания.

Другим очевидным примером связи страдания и развития позиции «Я» является «Исповедь» – лирическое философское произведение

Августина Блаженного (IV – V в. н.э.). Кроме того, сам мотив достижения высших «духовных» состояний через страдание, в первую очередь, телесное, широко известен в христианстве («умерщвление плоти»). Совершенно логичным образом христианские гонения на все телесное⁵ через страдание укрепляют позицию личности: индивид, оказавшийся в оппозиции к собственному телу, ищет в ней опору.

Например, в ответ на эту эпистемологическую установку⁶ в средневековой литературе трубадуров, труверов и миннезингеров возникает культ Прекрасной Дамы, «высокое» служение которой совершается ради самого служения, а не ради телесного наслаждения, которое практически невозможно. Так в литературе проявляется еще один ключевой для западного мышления эпистемологический разрыв: между «чувством» (высоким предметом) и «телом» (низким предметом).

В дальнейшем страдающий индивид, пораженный болезнью под названием «асимметрия eudaimonia», взращивает свою чувствительную личность в произведениях «Бури и Натиска», сентиментализма, романтизма и реализма. Романистика XX в. использует и развивает это богатое литературное наследие.

Однако парадоксальность разрыва между «чувством» и «телом» становится возможной только благодаря отождествляющей связи «тела» и «Я». Ведь просто разорвать связь между «чувством» и изначально греховным, виновным, несовершенным «телом» означало бы сделать «чувство» абстрактным потоком, существующим в объективном мире, наподобие морского течения или порыва ветра, в который попадает «тело» индивида. В этом случае пришлось бы признать, что человек не несет ответственности за то, что чувствует и, соответственно, делает⁷. С этой точки зрения все события, которые происходят в мире с человеком – просто случаются... Бытие переживается как безличный процесс – поток событий. Такое положение вещей автоматически означает невозможность для личности управлять жизнью.

Как раз такое понимание имели древние греки, говорившие о фатуме, роке, судьбе в древнюю эпоху, когда такая эпистемологическая структура как личность, как можно предположить, не была слишком жесткой.

Хотя «Я», «моя» личность – это в большей степени бессмертная «душа», а не «тело», которое брэнно, разбудить самосознание, причиняя боль телу (по идейным мотивам), вполне европейский (христианский) ход мысли. Страдающая телесность становится подножием развивающегося «Я». И европейское мышление склонно видеть в этом, скорее, конструктивный момент. Кроме того, несмотря на оппозицию «высоких чувств» и «тела», повседневная жизнь построена так, что сомнения в тождестве «Я» и «тела» не возникает: телесное и духовное сплавлены в единстве человеческой личности, Это.

Например, в трагедии Шекспира Гамлет говорит о себе в сцене встречи с Призраком:

Мой рок взывает,
И это тело в каждой малой жилке
Полно отваги, как Немейский лев.
(My fate cries out,
And makes each petty artery in this body
As hardy as the Nemean lion's nerve).

«Рок», «отвага» — силы из объективной сферы — судьбы, а также движений «души» и «разума» — выражены в состоянии тела Гамлета.

Идея «телесности» душевных страданий присутствует, например, в литературе периода «Бури и натиска» (XVIII в.). Гёте в «Страданиях юного Вертера» напрямую связывает душевные страдания с телесными — и те, и другие приводят к смерти тела:

«Она... задыхаясь в ужасной сердечной муке, очертя голову бросается вниз, чтобы потопить свои страдания в обступившей ее со всех сторон смерти. Видишь ли, Альберт, это история многих людей. И скажи, разве нет в ней сходства с болезнью? Природа не может найти выход из запутанного лабиринта противоречивых сил, и человек умирает. Горе тому, кто будет смотреть на все это и скажет: “Глупая! Стоило ей выждать, чтобы время оказало свое действие, и отчаяние бы улеглось, нашелся бы другой, который бы ее утешил”. Это все равно, что сказать: “Глупец! Умирает от горячки. Стоило ему подождать, чтобы силы его восстановились, соки в организме очистились, волнение в крови улеглось: все бы тогда наладилось, он жил бы и по сей день”».

«Высокие» и «низкие» страдания отождествленного с телом «Я». Благодаря этим эпистемологическим разрывам — между «словом» и «телом», а также между «телом» и «чувствами» (высокими чувствами) — возникает оппозиция «низких», телесных и «высоких», душевных страданий, хотя некая амбивалентность присутствует все время: тело христианина страдает ради возвышения души.

«Высокие» страдания тоже являются телесными по своему проявлению — сердечная боль, муки расставания, упреки совести, переживание вины. Но, в отличие от «низких», непосредственных страданий тела, таких как голод, холод, болезни, они зарождаются опосредованно, в «разуме» человека в виде мыслей — идей. И только потом они начинают терзать тело, как видно из текста Гёте («задыхаясь от... сердечной муки»). Но, в силу традиции, «высокие мучения» вытесняются в абстрактную, оторванную от тела, область «души». Так возникают «душевные страдания».

Телесное происхождение «высоких» чувств просматривается и в таком «не-телесном» чувстве, как стыд. Оно имеет вполне определенную телесную природу: кровь, приливающую к поверхности кожи, однако все равно принадлежит к сфере «высоких» душевных чувств, хотя сознание (в узком смысле, как вербально-интеллектуальная и волевая способности) здесь ни при чем: невозможно покраснеть по команде, одним усилием воли.

Идея «высоких» страданий, вызванных не напрямую телом, а мыслью, умом — не является, конечно, в своей основе христианской. Можно заметить, что уже в древнеегипетском «Разговоре разочарованного со своей душой (Ба)», в «Песне арфиста» (II тыс. до н. э.), а также в месопотамском «Диалоге господина и раба» (II — I тыс. до н. э.) описываемые страдания вызваны размышлениями, т.е. ментальными построениями самого человека, а не реальными событиями «здесь-и-сейчас». Источник этих страданий — мысль об отсутствии устойчивого блага в жизни человека, о тщетности повседневных усилий, о неизбежной смерти и, по большому счету, о неизвестности за ее порогом.

Вероятно «Я», как историческая эпистемологическая позиция, откуда ведется восприятие и интерпретация мира, укрепляется тогда, когда разум начинает беспокоиться — порождать идеи о том, что с ним будет после смерти тела. Спасению индивидуального «Я» в загробном мире посвящена египетская «Книга мертвых», что свидетельствует о связи древней религии с идеей отождествления «Я» и конкретного тела. «Я», как видно из текстов, трансцендентно материальному смертному миру, вероятно, поэтому оно наряду с телом составляло для египтян такую ценность. Трансцендентное «Я» становится парадоксально и источником превращения смерти в проблему, и одновременно способом ее решения.

В недавнем интервью Станислав Гроф говорит о том, что потеря высших, трансцендентальных переживаний — действительно серьезная проблема современной культуры: «Эндрю Вейль в книге «Естественный ум» пишет, что потребность в трансцендентных переживаниях — это самая мощная движущая сила человеческой психики, она сильнее, чем секс, которому Фрейд придавал такое большое значение. Если же доступа к трансцендентным переживаниям нет, то стремление это принимает разнообразные девиантные формы — возникают зависимости, алкоголизм и т.п.»⁸

Другими словами, эпистемологический разрыв — невозможность для индивида при жизни соединиться с трансцендентным, с Богом (наилучшим из возможных положений-состояний «Я»), по мысли многих религий — основа глубокого экзистенциального кризиса как повседневного ощущения, как «нормы» современной жизни. Жизненные неурядицы только добавляют темных красок в это изначальное переживание.

Обобщим размышления. В результате описанных здесь трех эпистемологических разрывов (тела – чувств, чувств – слов, тела – блага/Бога) естественная, идущая от природы, целостность индивида нарушается. Одновременно образуется необходимость в новом центре самоотождествления индивида.

Таким центром становится Личность, которая:

- говорит не то, что чувствует (разрыв «слов», «чувств» и «тела»),
- в достаточной степени не чувствует того, чего страстно желает – «блага», «любви», «красоты» и других трансцендентальных чувств; «Бога» как источника творения,
- а также парадоксальным образом испытывает чувства, вроде бы «недоступные» телу – «душевные муки» – вину, болезненную совесть, горе, раскаяние.

А эти последние, в свою очередь, и есть основа человеческого «Я» – этого самого страдающего индивида.

Неудивительно, что индивидуализм, построенный на таком эпистемологическом фундаменте, порождает человека, непрерывно охваченного экзистенциальным кризисом!

4. Жизнь и «Стихи мелкие, как река Сунагава»

Теперь обратимся к восточной философии, которая выстраивает иное отношение человека к телу и уму, а также к окружающему миру.

Традиционно буддизм видит корень всех проблем в невежестве, незнании подлинной природы своего «Я», захваченного идеей обладания, в основе которого лежит привязанность к собственному «телу». В этом смысле абсолютно все равно – страдает комплекс «тело+Я» в повседневности или наслаждается. Пока человек отождествляет «Я» и собственное тело, он находится в помраченном состоянии сознания, а значит, в состоянии страдания, даже если субъективно переживает взлет вдохновения, мгновения счастья или ведет полную наслажденный жизнь.

Конечно, и в европейской, берущей начало в греческой, а также в христианской традиции, присутствует идея заблуждающегося человеческого разума, захваченного «земными радостями». Но отсутствует центральный пункт буддистской (и, к примеру, адвайтистской) критики: ложности отождествления «Я» и «тела».

«Я», личность, отождествляемая с воплощенным телом индивида, для западной структуры знания имеет абсолютное значение, являясь краеугольным камнем не только повседневного мышления, здравого смысла, авторского права, религии, но и юридически-правовой системы, экономики и науки.

Более того, отождествление «моего Я» с конкретным «моим телом» является маркером душевного здоровья. Однако справедливо-

сти ради, надо заметить, что в восточных философиях и религиях «растождествление»⁹ ничего общего не имеет с личностной и социальной дезинтеграцией. Более того, человек, достигший «растождествления», «реализации», «просветления», дваждырожденный» (термины одного смыслового ряда) — выходит, в соответствии с традиционной верой, из колеса перерождения, обуславливающего страдания. Как следствие, в повседневной жизни он проявляет редкий душевный покой, ясный разум, гибкость мышления и поведения, что делает такую личность притягательной для окружающих людей. Необходимо заметить, что «растождествление» «Я» и «тела» в буддизме и близких направлениях восточной философии не затрагивает бытовую сферу здравого смысла, а касается только глубинной экзистенциально-смысловой установки индивида.

Чогъям Ринпоче Трунгпа, один из лидеров школы Кагью тибетского буддизма XX в., хорошо понимавший проблемы европейского человека (он изучал в Оксфорде сравнительное религиоведение, много работал на Западе), пишет, комментируя встречи со слушателями: «Обычно, когда заходит речь об эго, в аудитории наблюдается немедленная реакция: эго считают чем-то низким, каким-то врагом. Вы чувствуете, что должны его уничтожить, уничтожить “я”, “меня”; но такой подход является мазохистским, самоубийственным»¹⁰.

Подобные авторитетные точки зрения показывают: «растождествление» не означает дезинтеграции «Я». Это, скорее, говоря метафорически, переход к интеграции с реальностью более высокого уровня, который неминуемо разрушает старые фиксации эго на прежних представлениях о пользе и вреде. Похожий процесс — обязательная составляющая этапа взросления каждого человека и поэтому может быть понят по аналогии: все мы однажды отказываемся от представлений своего детства о себе или о том, что «мне» полезно или вредно. Если же этого не происходит, то это, очевидно, сигнал о задержке в развитии.

Идея интеграции с реальностью на более высоком уровне организации системы «человек — мир» западному сознанию хорошо известна. Автор экологического подхода в эпистемологии Г. Бейтсон в последней трети XX в. писал (см.: Шаги к экологии разума, 1972; Разум и природа: неизбежное единство, 1979), что единицей эволюции является не «индивид», а «индивид плюс среда обитания».

Вопрос состоит в том, как именно должна измениться структура знания человека о себе, чтобы такая единица эволюции, наконец, получила приоритет и свободу развития не только в природе, где так и происходит, но и в человеческом обществе.

Идея растождествления «Я» и «тела» для западного мышления. Очевидно, в условиях западной культуры, принятие подобного опыта чрезвычайно сложно, поскольку сама идея растождествления «Я» и

«тела» современному человеку не кажется нормальной. Существование человека и общества кровно связано с обладанием собственным, личным бытием, в какой бы идее оно ни выражалось — идее «здорового смысла», «юридической ответственности», «причастности бытию» (М.М. Бахтин), «стояния в просвете бытия», «со-бытия с Другим» (М. Хайдеггер), «бытия-с-Анной» (Ж.П. Сартр), «мужества быть» (П. Тиллих) или даже в форме вопроса «иметь или быть?» (Э. Фромм). В XX в. тема переживания бытия была тесно связана с осознанием личной уникальной ответственности за свои поступки — «не-алиби человека в бытии»¹¹. Можно сказать, что XX век — век осознания индивидом собственного уникального бытия, выводящего его через уникальное же бытие Другого к бытию универсальному, или бытию универсума.

Даже если отнестись к «растождествлению» как к исследовательскому эксперименту в области эпистемологии, все равно западному сознанию нужно, как минимум, иметь (не в теории, а на практике) что-то более фундаментальное и значимое, чем бытие собственного «Я».

В буддизме такая масштабная идея существует: это вера в безусловную чистую и совершенную природу каждого человека — природу Будды, свободную от страданий. Эта идея глубоко укоренена в практике осознанного воссоединения с первоосновой сущего, которая однажды оборачивается пониманием того, что никакой утраты этой первоосновы никогда не происходило, да и не могло бы произойти.

В европейской же культуре, напротив, отсутствует само представление о контакте с трансцендентным, навсегда избавляющим от страданий, как о некой практической возможности, принципиально доступной каждому человеку...

Более того, у современного человека, охваченного идеей «Я» и личностных достижений, даже нет специально наработанных культурой когнитивных механизмов приведения себя в состояние внутреннего благополучия, кроме, возможно, узкоспециальных, действующих временно, таких как молитва или медитация.

Отчасти пробел восполняет психология. Многие из существующих современных школ «личностного роста», «развития коммуникативной компетенции» и «коммуникативных навыков» исходят из того, что существует некое неудовлетворительное наличное состояние «Я» (или их набор), качество переживания жизни в жизненном мире. Далее, когнитивные механизмы человека общества потребления (в силу привычки «обладать») сигнализируют о «нехватке» — защищенности, любви, признания, власти, материальных благ — чего угодно. Для самых утонченных натур речь может идти о нехватке специальных знаний и навыков или даже «осознанности» или «трансцендентных знаний». И тут на помощь западному человеку приходит психологическая «система».

Интерес к «Я», к внутреннему состоянию человека в XX и XXI вв. породил потребность «обладания» специальными коммуникативными навыками и техниками обретения внутреннего «равновесия». Последнее связано, в частности, с проникновением на Запад эзотерических учений, йоги, практик буддизма, даосизма и возникновения на их основе различных западных психологических школ.

Незримое влияние западной эпистемологии на восточные идеи. Но, попадая в сферу западного мышления, все восточные философские идеи и практики претерпевают невидимое эпистемологическое изменение, в корне меняющее их смысл: они становятся поиском того, чем можно обладать в позитивном смысле. Поэтому, давая временный результат, подчас очень сильный, эти практики через какое-то время исчерпывают себя и «искатель» вынужден пробовать что-то еще.

Проблема заключается в эпистемологии: сознание западного человека нацелено на достижение конкретного результата, конкретного состояния, даже если в качестве цели выступает нечто достаточно процессуальное и абстрактное — «спонтанность», «гибкость», «открытость», «компетентность» или что-то еще¹². Это проявление общей философии достижения, целеполагания, обладания, желания быть «кем-то» или «чем-то», даже если за основу взята квази-буддистская интерпретация этого желания — стремление «освободиться от желаний», «синхронизироваться с потоком жизни», быть «ничем, пустой» или «духом».

Любая абстрактная идея, выступающая как побудительная сила деятельности искателя, является препятствием к тому, чтобы выйти из эпистемологической позиции «Я», отождествленного с телом. «Я» с этой точки зрения можно описать как жесткие границы, проводимые между телом и всем остальным окружающим миром в первую очередь и затем — между «моими» интересами как интересами этого обособленного тела и желаниями других.

По контрасту позиция восточной философии не предлагает никакого универсального средства. Можно привести цитату Д.Т. Судзуки, описывающего сущность Дзен-буддизма: «Дзен, попросту говоря, не признает единого духа, “коим пропитана вся Природа”, а также не пытается достичь единения посредством очищения разума от эгоистических элементов»¹³.

Дзен не следует матрице европейского мышления — не ставит цель и не абстрагирует и, тем самым, не создает абсолютную сущность как маркер цели «просветления», или «избавления от страданий». Чтобы приблизиться к пониманию этой внутренней атмосферы Дзен и попытаться осознать его иную эпистемологическую позицию, можно обратить внимание на то, что Судзуки называет «дзен-буддистской эпистемологией». Основная его мысль: мышление, обходящееся без концепций. «То, что Дзен прежде всего пытается сделать — это отвер-

гнуть всякого рода концептуальное посредничество... Последователей теории тождественности и спокойствия следует предупредить: вы стали рабами понятий; обратите внимание на факты и живите, углубляясь в них... Эпистемология Дзен состоит в том, чтобы не прибегать к помощи понятий. Если вы хотите понять Дзен, понимайте сразу, непосредственно, не тратя время на размышление, не прикидывая, не взвешивая, ибо пока вы это делаете, объект, который вы ищете, ускользает от вас»¹⁴.

В качестве примера неконцептуального переживания реальности можно привести японскую и китайскую традиционную поэзию.

Мацуо Басё, поклонник Дзен, говорил ученикам, что стремится к стихам «мелким, как река Сунагава (Песчаная река)», провозглашая принцип «каруми» (легкость)¹⁵. По замечанию В. Марковой, исследователя и переводчика Басё, это не означает «мелкости» стихов. Их глубина — естественная, непретенциозная, такая же, как глубина природы, для которой наличие или отсутствие в ней «концептуального» смысла глубоко безразлично¹⁶.

А я — человек простой!
Только вьюнок расцветает,
Ем свой утренний рис¹⁷.

М. Басё

Впрочем, анализ внеконцептуального взгляда на мир японской и китайской поэзии заслуживает отдельного исследования.

Выводы

1. Концепция «растождествления» в соответствии с дзен-буддистской эпистемологией должна быть рассмотрена, скорее, не как «технология» достижения «правильного состояния», а как метафора, которая указывает на такое состояние — работает подобно любой другой метафоре. Она рассматривается здесь из-за непривычного для европейского мышления эпистемологического ракурса, в котором сознание, в своей глубине особым образом непривязанное к телу, воспринимает мир, и также для того, чтобы показать не «само собой разумеющийся», а относительный характер идеи «Я», личности, основанной на обладании телом.

Европейская культура со временем, возможно, предложит что-то иное, чем концепция «растождествления», более ей соответствующее и в равной степени эффективно работающее с человеческим «Я» — мышлению каждого заинтересованного человека.

Неконцептуальность подлинного мышления, на наш взгляд, подобная дзен-буддистской, свойственна некоторым мыслителям современности. В качестве примера сдвига внимания ума с содержания

(статического аспекта ума) на форму (динамический аспект) можно привести «два догмата полемики» Григория Померанца, сформулированные им в 70-е гг. прошлого века: «Дьявол начинается с пены на губах ангела... Всё рассыпается в прах, и люди, и системы, но вечен дух ненависти в борьбе за правое дело, и потому зло на земле не имеет конца»; «Стиль полемики важнее предмета полемики. Предметы меняются, а стиль создает цивилизацию»¹⁸.

2. В европейской традиции, берущей начало в Древней Греции, Бог и человек представляют собой два полюса, между которыми проведена непреодолимая граница (смерть тела), по одну сторону которой — неустойчивая, неопределенная земная жизнь, по другую — вечное сияние непостижимой силы творения. Секулярное современное мышление отменило религиозное содержание, но грозная безымянная реальность за рамками повседневности продолжает составлять оппозицию хрупкому человеческому «Я».

Очевидно, что большую роль в конституировании этого разрыва в структурах организации знания о мире и о себе играет разрыв в подходе к переживанию потока собственных восприятий индивида.

В европейской культуре (и ранее — в древнегреческой) существует разделение чувств на «высокие», «ментальные», «духовные» и «низкие», «телесные». Инструментом первых является «интеллект» и/или «душа», вторых — «тело».

В результате, «тело» автоматически отодвигается на второй план. Оно больше не служит практическим инструментом достижения «высоких» чувств, а «высокие» чувства — лишаются своих телесных корней-ощущений и поэтому превращаются в абстрактные понятия — не для всех, но для многих. Например: вера, сострадательная любовь, ценность, ответственность, чувство долга, благодарность — именно как чувства, а не как социально востребованные и отчасти «ритуальные» идеи.

Отсутствие непосредственной связи с телом затрудняет их распознавание, контроль, обучение их переживанию следующих поколений, да и просто появление в повседневной жизни. Так происходит с «высокими» чувствами в отличие от простых, «низких», по-прежнему тесно связанных с конкретными ощущениями тела: чувствами голода, сытости, холода, тепла, усталости, отдыха, безопасности, с желанием всех типов контакта с себе подобными, с чувством удовольствия и т.д.

В масштабах культуры «низкие» чувства становятся основным полем воспитания внутреннего контроля, связанного с осознанием реакций тела, а «высокие» — существуют как более или менее абстрактная надстройка сознания, которая в жизни конкретного человека может и не пригодиться. Общество строго смотрит за соблюдением первых и снисходительно — на вторые.

Осознание состояния глубокого фонового внутреннего равновесия разума, в котором нет страдания, отсутствует среди обязательных ментальных навыков, требуемых обществом от индивида. Но именно на его основе, как на сцене проявляются и уходят ощущения, эмоции, мысли, случаются события и совершаются поступки. Так Судзуки и Кацуки описывают самадхи. Чогьям Трунгпа пишет, что «самадхи означает “быть самим собой”... если вы едины с живой ситуацией»¹⁹.

Вероятней всего западная культура за все время своего существования не могла не выразить аналогов такого ценного для человека состояния разума. Возможно, древнегреческие гедонизм и атараксия гораздо ближе к самадхи, чем принято думать. Конечно, этот вопрос ждет своего исследователя.

Однако наиболее продуктивным в смысле порождения культурных форм выражением западной эпистемологии становится онтологический разрыв между «блаженством» и «земной жизнью» — сначала в христианской онтологии, а потом и в светской жизни как ее идейной наследнице. Блаженство в данном случае нужно понимать не как некое чувство экстаза, а как стабильное, чистое, разумное состояние — то самое фоновое равновесие, осознание которого не является социальной ценностью и находится вне фокуса внимания современного человека.

Буддистский мастер Чогьям Ринпоче Трунгпа, много писавший для западного читателя, так характеризует обсуждаемый предмет: «В тантрической литературе есть много упоминаний о махасукха, или великой радости; причина, по которой это состояние называется великой радостью, заключается в том, что оно превосходит надежду и страх, удовольствие и страдание. Слово “радость” употребляется здесь не в обычном смысле наслаждения, но как высочайшее и фундаментальное чувство свободы, чувство юмора, способность видеть иронический аспект хитростей эго, уловок дихотомии. Если мы способны видеть эго, так сказать, с заоблачной высоты, тогда мы способны увидеть и его смешные свойства»²⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Барлоу Дж.П. Киберномика: к теории информационной экономики. — URL: <http://www.20khvlyyn.com/next/economy/cybernomics.html> — 4.03.2013

² Предисловие переводчика // Барлоу Дж.П. Киберномика: к теории информационной экономики.

³ Кацуки С. Практика Дзен // Дзен-буддизм. Судзуки Д. Основы Дзен-буддизма. Кацуки С. Практика Дзен. — Бишкек: Одиссей, 1993. С. 547.

⁴ Александр Баунов. Погаси мигалку в себе. Об аварии на Минской. — URL: http://slon.ru/russia/pogasi_migalku_v_sebe_-831912.xhtml — 4.03.2013 — Дата цитирования 14 марта.

⁵ См.: Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. — М., 2001; Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 430 — 434.

⁶ «Страдание» является базовым контекстуальным состоянием сознания, смысловым полем, лежащим в основе любых процессов мышления – на уровне социума, т.е. объективно входит в структуру познания как процесса и знания как системы. Судзуки приводит очень яркий пример (про цветок у дороги) последнего (специфического качества системы знания) в книге «Шесть лекций о Дзен буддизме». Эта идея соответствует той части радикального конструктивизма, которая работает со структурой знания индивида, НЛП, Дзен и т.д.

⁷ Ответственность за «чувства» имеет место, например, в буддизме. Да и в христианстве – гордыня, зависть, гнев... В современной светской культуре это как-то стирается... Каждый чувствует то, что чувствует. С другой стороны, чувства – просто случаются с человеком, как события. И он в этом – не виноват. Это сложный и интересный вопрос. Но здесь – акцент на том, что в рамках культуры, которая в своей основе христианская – ответственность за чувства присутствует изначально.

⁸ «Люди – это движущая сила планетарной эволюции»: *интервью с основателем трансперсональной психологии Станиславом Грофом* – Алексей Остроухов, 19 декабря 2012. – URL: <http://theoryandpractice.ru/posts/6192-lyudi—eto-dvizhushchaya-sila-planetarnoy-evolyutsii-intervyu-s-osnovatelem-transpersonalnoy-psikhologii-i-stanislavom-grofom> – 4.03.2013

⁹ Растождествление (disidentification). Термин адвайты-веданты (см., например: *Балсекар Р. Переживание учения на опыте. Глава 14*).

¹⁰ *Чогьям Ринпоче Трунпа*. Миф Свободы и путь медитации. – Киев: София; М.: Гелиос, 2001. С. 78 – 79.

¹¹ Эта идея М.М. Бахтина и «растождествление», исключающее «личную» ответственность – из рода глубоких, дополняющих друг друга противоречий. Эта тема требует отдельного исследования.

¹² Современная западная психология и психотерапия далеко продвинулись в сфере личностного роста. Указание на проблему – не критика, а попытка посмотреть на когнитивные механизмы с точки зрения их эпистемологического основания и контекста применения. Смысл этой попытки – заглянуть как можно дальше в перспективы развития человека.

¹³ Судзуки Д. Основы Дзен-буддизма... С. 466.

¹⁴ Там же. С. 467 – 469. Внутри восточной философской традиции, работающей с человеческим «Эго» существуют школы, которые прямо говорят об «обнулении Я», об избавлении от «Эго» (не в бытовом смысле, а в эпистемологическом). У Судзуки иной, внеконцептуальный подход. Но противоречие тут – только видимость. Важны не слова и не внешнее поведение, с помощью которых мастера привлекают внимание учеников к внутренней работе, а содержание такой работы. Хотя и словами тоже кое-что можно объяснить. Нисаргадатта Махарадж, великий просветленный XX в. адвайты-веданты, по свидетельству его ученика и преемника Рамеша Балсекара, не был образцом спокойствия и невозмутимости, до конца жизни оставаясь нетерпеливым человеком. Например, ожидая прихода Рамеша, он часто высккивал на лестницу, даже будучи уже восьмидесятилетним. Судзуки также замечает в конце цитируемой здесь книги, что Дзен далек от внешнего спокойствия, которое ему ошибочно приписывают на Западе – он такой же бурный и изменчивый, как природа...

¹⁵ *Маркова В. Предисловие // Японские трехстишия. Хокку.* – М.: Художественная литература, 1980. С. 31 – 32.

¹⁶ Иная позиция – позиция концептуализации – описана, например, П. Рикёром: «Интерпретация... это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении» (Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995. С. 18).

¹⁷ Японские трехстишия... С. 51.

¹⁸ Померанц Г.С. Догматы полемики. – URL: <http://www.igrunov.ru/cat/vchk-cat-names/pomerants/publ/vchk-cat-names-pomer-publ-dogmats.html> – Дата цитирования: 4.03.2013

¹⁹ Чоэням Ринпоче Трунгла. Миф Свободы и путь медитации... С. 108.

²⁰ Там же. С. 57.

Аннотация

Повседневное состояние сознания современного человека асимметрично: в большей степени оно наполнено заботой, суетой, тревогой, чем радостью, спокойствием, благодарностью и т.д. Эпистемологический анализ вскрывает в качестве причин такой асимметрии разрывы в структурах организации знания о мире и человеке: между «словами» и «ощущениями», «чувствами» и «телесностью», трансцендентальным переживанием «блага/Бога» и повседневным состоянием сознания. Эпистемологические разрывы образуются из-за преувеличенной фиксации человека на собственном «эго». Буддизм предлагает человеку индивидуальную философскую работу над осознанием собственных телесно-ментальных состояний, которая решает проблему в рамках эпистемологии. «Самадхи» – результат этой работы и истинное состояние человека-индивида в повседневной жизни.

Ключевые слова: эпистемология, телесный аспект разума, индивид, осознание, вербально-логический интеллект, тело, эго, «Я», обыденное состояние сознания, текст, ощущения, самадхи, дзен-буддизм.

Summary

A contemporary person's everyday state of consciousness is asymmetrical: it is more filled with anxiety, concern, chaos than joy, calmness (peace), gratitude etc. Epistemological analysis reveals that the reasons for such «asymmetry of eudaemonia» are the differences in the organization of structures of knowledge about world and people, «words», «senses», «emotions» and «physicality», transcendental feeling about goodness/God and everyday state of mind. Epistemological differences emerge because of the person's excessive concentration on «Self». Buddhism suggests that people should carry out individual philosophic work on recognition of own bodily and mental states, that kind of work solves the problem within the framework of epistemology. «Samadhi» is the result of such work and the proper state of an individual in everyday life.

Keywords: epistemology, bodily aspect of mind, individual, recognition, consciousness, verbal and logical intellect, body, «Self», everyday state of consciousness, text, senses, Samadhi, Zen Buddhism.