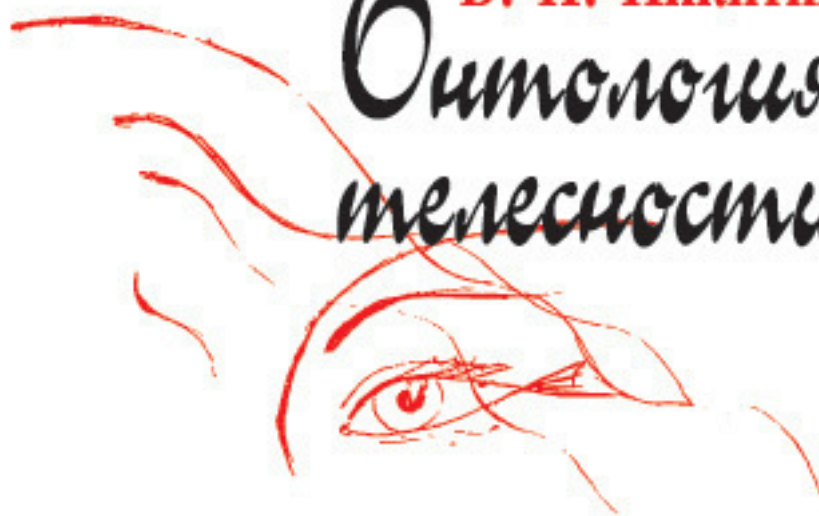


**В. Н. НИКИТИН**  
**Онтология  
телесности**



видеофильм  
фотографии  
рисунки

СМЫСЛЫ  
парадоксы  
абсурд

Владимир Никитин

**Онтология телесности.  
Смыслы, парадоксы, абсурд**

«Когито-Центр»

2006

**Никитин В. Н.**

Онтология телесности. Смыслы, парадоксы, абсурд /  
В. Н. Никитин — «Когито-Центр», 2006

ISBN 5-89353-168-X

В монографии исследуются проблемы философского осмысления телесности человека: познание тела как основы бытия, роль телесности в формировании Я-концепции, сущностные стороны форм телесных репрезентаций. Рассмотрены самые разные подходы к пониманию онтологии телесности в истории философии (в числе которых дзен-буддизм, индуизм, экзистенциализм, феноменология, антропология, постмодернизм и др.). Автор постулирует основные положения пластико-когнитивного подхода телесной арт-терапии. Издание рассчитано на преподавателей и студентов философских и психологических специальностей, представляет интерес для психотерапевтов. (DVD прилагается только к печатному изданию.) В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

ISBN 5-89353-168-X

© Никитин В. Н., 2006

© Когито-Центр, 2006

# Содержание

Предисловие	6
Часть 1	11
Глава 1	11
1.1. Об отношении сознания к телу в восточно- философских учениях	11
Конец ознакомительного фрагмента.	25

# **Владимир Николаевич Никитин**

## **Онтология телесности.**

### **Смыслы, парадоксы, абсурд**

© А. И. Лобанов, рисунки, 2006

© А. Головань, фотографии, 2006

© Н. Н. Никитина, перевод текста фильма, 2006

\* \* \*

#### **Благодарность**

Автор благодарит доктора философских наук Ольгу Семеновну Суворову за помощь в работе.

Особую признательность автор выражает сотрудникам кафедры танца Академии музыки и танца г. Братиславы и лично доценту Дагмар Хубовой и доценту Ирине Черниковой за помощь в проведении исследований.

## Предисловие

Проблема взаимосвязи души и тела рассматривается в работах крупнейших философов дохристианского и христианского летоисчисления и психологов новейшего времени. Попытки разработать вопрос о природе духа и тела сталкиваются с глубокими гносеологическими трудностями. О единстве тела и души писали еще античные философы. Для Аристотеля обе субстанции соединяются, так как они – материя и форма – представляют собой субстанции «неполной природы». Представление Аристотеля о том, что душа есть форма тела, имеет решающее значение и для определения природы поведения человека.

Открытым для анализа, на мой взгляд, остается вопрос об убедительности существующих представлений о природе души и тела в области философии познания. Требуется дополнительное рассмотрение так называемых «действительных теорий познания» (антропологической, феноменологической, герменевтической), обращение к которым позволит приблизиться к пониманию «глубинных предметно-деятельностных механизмов», предстающих как естественные объекты, живущие своей органической жизнью<sup>1</sup>. Как отмечает М. К. Мамардашвили, «унаследованная теория познания не имеет своим объектом реальный естественно-исторический процесс познавательной деятельности человека; ее классификации, понятия, основные разбиения, сам ее способ мышления не годятся для воспроизведения реального развития и истории человеческого познания»<sup>2</sup>.

В XX в. с укоренением в обществе отношения к человеку как к «индивидуализирующей сущности» тело становится объектом и предметом исследования модернистской и постмодернистской философии. В работах А. Бергсона, Э. Гуссерля, Р. Барта, М. Полани, Г. Гваттари, Ж. Делеза и других философов новейшего времени проблема онтологии тела и телесности обретает новое звучание. Тело рассматривается как универсальная стабилизирующая структура единого опыта людей, определяющая своим бытием становление и развитие человека в целом. «Опыт тела приводит нас к признанию полагания смысла», – писал М. Мерло-Понти<sup>3</sup>. На основании изучения природы и места тела в жизни человека делается вывод о том, что познание как таковое становится реальным исключительно благодаря близости самого субъекта к природным реалиям и обладанию им своей телесностью.

Проблема объективного восприятия и понимания человеком самого себя и других особенно актуальна в практической психологии и психотерапии, объектом познания которых является душа человека. Гипотетически разделяя психику на два образования – сознательное и бессознательное, имеющие прямое отношение к телу, мы признаем свою неспособность проникнуть в то, что «находится» за сознанием. Бессознательное, а с ним и тело «ускользают» от объективного познания; ум может только догадываться о внутреннем бытии человека и наблюдать его проявления в формах телесных репрезентаций.

Может быть, сопротивление пациентов терапевтическому воздействию так велико потому, что оно прежде всего исходит из бессознательного, из тела, которое защищает целостность человека. В действительности именно тело и нуждается в помощи. Угасание тела влечет за собой угасание души и духа. Однако далеко не всегда психотерапевт предполагает работу с

---

<sup>1</sup> Микешина Л. А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. С. 37.

<sup>2</sup> Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии. М., 1996. С. 13–14.

<sup>3</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. Анализ современных взглядов на природу человека позволяет говорить о признании большей части философов аристотелевского гилеморфизма, согласно которому всякое сущее представляет собой взаимопроникающие друг в друга материальное и формальное измерения. «Духовная душа как форма тела есть именно то, что определяет и обосновывает сущностное единство всего человека» (Э.Корет). См.: Coreth E. Que es el hombre? Barcelona. 1980.

психикой посредством тела. Тело рассматривается как менее значимая, чем душа, часть человека.

Существует негласное соглашение среди практикующих психологов о том, что часть психики, недоступная для прямого наблюдения, является скрытым образованием, природа которого остается непознанной. Но если работа идет с психикой в целом, то доступными для наблюдения и дальнейшего анализа могут быть феномены, которые отражают жизнь бессознательного. По мнению Карла Ясперса, «события, происходящие за пределами сознания, могут быть замечены лишь в тех случаях, когда они являются восприятию как события соматической сферы»<sup>4</sup>. Таким образом, понимание субъектом бытия собственного тела дает ему надежду на понимание своего «внутреннего бытия» и тем самым на возможность оказания терапевтом действенной психологической помощи пациенту. Человек, принимающий жизнь как данность, открыт для диалога с самим собой. Он познает свою самость, обращаясь к исследованию проявлений своего духа и тела. Он рассматривает себя как живую субстанцию, синергирующую в себе духовное и материальное. Познавая дух, субъект познает тело; познавая тело, он «погружается» в глубины своей духовной самости.

Смыслы, парадоксы и абсурд телесного бытия человека – предмет нашего исследования. Монография посвящена анализу содержания и форм проявления телесного действия. Особое внимание уделяется феноменам, свидетельствующим о парадоксальном и даже абсурдном отношении человека к своему телу.

Лексическое значение слова «абсурд» – нелепость, бессмыслица, то, что в принципе невозможно осуществить. Абсурдное утверждение – идея, мысль, сама себе противоречащая. Абсурдное действие – это действие, которое априори не приводит к поставленной цели: оно изначально обречено на невыполнение в силу того, что строится без должного учета субъектом действия существующих обстоятельств и своих возможностей.

Парадокс, напротив, обладает некоей потенциальной возможностью осуществления задуманного. Парадоксальная мысль амбивалентна с точки зрения устоявшейся логики вещей. Парадоксальное действие сознательно осуществляется субъектом познания для достижения целей, движение к которым невозможно обычным путем; такое действие непредсказуемо, но потенциально выполнимо.

Абсурд проявляется там, где намерения и возможности расходятся, где субъект самополагает себя вне контекста условий, в которых он существует и которые определяют не только характер его действия, но и содержание его замысла. Пребывая в среде и намереваясь осуществить действие, человек оперирует знанием средовых условий, в которых он находится в данный момент времени. Его желания определяются условиями и возможностями среды, в которой он действует и изменение которой приводит к трансформации его взглядов и потребностей. И хотя крылатая фраза звучит: «Измени себя сам, и тем самым ты изменишь обстоятельства, в которых находишься», – в ней отсутствует решающее звено: не раскрывается, как «изменить себя» в заданных обстоятельствах.

Возможности субъекта можно рассматривать как условия развития его внутренней и внешней среды, благоприятствующей появлению и осуществлению его намерений либо затормаживающей их. Иными словами, возможности отражают духовный и энергетический потенциал человека, наличие которого определяет вероятность осуществления его намерений.

Таким образом, абсурд есть столкновение, конфликт между духовными устремлениями субъекта и материальными формами воплощения его намерений. Материальный «мир вещей» является пространством, в котором разыгрывается эта драма. Человек ищет себя в себе в надежде избежать абсурдности своего существования. Абсурд в его мыслях и действиях выступает как следствие ограниченности его знаний о природе и предназначении своей самости.

---

<sup>4</sup> Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 35.

Тема абсурда сегодня значима, как никогда ранее. Современный человек, по-видимому, теряет способность к вере, а это ведет к потере смысла его бытия. Об абсурде, бессмысленности жизни писал Жан-Поль Сартр: он считал, что человек рожден и выброшен в мир заданных отношений<sup>5</sup>. Он не свободен, потому что не обладает возможностью полного самополагания. Общество ограничивает свободу выбора человека и тем самым делает его жизнь абсурдной. Страдания тела и смерть человека – окончательный абсурд, не имеющий объяснения.

Обращение к немногочисленным публикациям, посвященным теме абсурда, позволяет увидеть глубинные связи между культурными стереотипами и уровнем сознания человека. Именно они ограничивают возможности его духа и лишают его надежды на обретение истины. Ценностные установки, формируемые в сознании субъекта обществом, определяют стратегии и характер его познания. Прекрасен призыв к признанию общечеловеческих ценностей. Но не есть ли это скрытая форма обмана человеком самого себя? Ведь «общечеловеческое» скорее рождается волевым усилием одного субъекта и в силу исторического случая становится символом, фетишем для других людей, которые зачастую и не догадываются об истинности принимаемого ими знания. Таким образом, общество, признавая одни идеи и возводя их в ранг догм, попутно оставляет вне сферы своего внимания другие. В результате человек пребывает в пространстве ограниченного знания.

Парадоксально, но доверие к избранному, единичному строится на допущении истинности субъективных представлений. И таким образом истина ускользает: сообщество людей, следуя некоему правилу в выборе форм познания, продолжает верить в истинность принятого им знания, настаивать на сохранении устоявшихся догм. «Я верую – значит, я существую», – гласит истина масс.

На языке логики такая двойственность ситуации, ее амбивалентный характер может рассматриваться как парадокс. Если мне не дано понять сущности некоего факта, то могу ли я принять его как данность, мною не осознаваемую? Допускаю ли я присутствие во мне некоего знания, которое мною не осознается, но которое позволяет мне быть с ним, постигать его и находить посредством него истины?

Естественно, не каждое знание созвучно душе. Мы выбираем и усваиваем то, что соотносится с особенностями нашей психики, складывающейся в процессе онтогенеза и имеющей свою ярко выраженную «внешность». Отсюда и увлечение психологов типологиями характеров людей. Есть что-то конкретное, притягивающее внимание в том или ином субъекте созерцания, то, что делает его несхожим с другими людьми. В рамках этой уникальности и структурируется знание, вырисовываются контуры постоянно формирующейся в условиях среды социализированной личности.

Какова же сущность абсурда? Критически, а порою и скептически наблюдая за происходящим и не имея надежды на разрешение своих сомнений и противоречий, человек продолжает оставаться в неведении относительно смысла своего бытия. Он продолжает поиск знания, которое могло бы ему помочь определиться с главным вопросом: «Зачем я живу?» Посредством опыта субъект надеется осознать стратегии выбранного им пути познания. Но чем глубже он познает себя и окружающий его мир, тем ближе подступает к границе, за которой испытывает уже постоянное, не покидающее его даже в минуты радости и ощущения полноты жизни чувство неопределенности. Перейдя эту психологическую «границу», он начинает скорее скептически относиться к получаемому им знанию. Как и древнегреческие скептики, он может сказать, что «человек знает только то, что ничего не знает».

Абсурд – философское понятие, через призму которого рассматривается бытие человека. Абсурд притягивает сознание волнующей яркостью и неопределенностью. Ум бежит от абсурда и одновременно стремится в объятия его бездонности. Ум тщится его понять, осо-

---

<sup>5</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000.

знать, каждый раз останавливаясь на очередном витке своей рефлексии, и, подойдя к своему логическому тупику, взрывается смерчем аффектов и в своей опустошенности возвращается к делам обыденным, неприхотливым. Бытие как процесс проходит в нескончаемом столкновении деятельности рассудка и чувств субъекта, который надеется постичь сущность своих противоречивых суждений, порождаемых умом. Желая понять себя, субъект стремится раскрыть причины своих абсурдных действий. Как и тысячи лет тому назад, он остается со своими сомнениями, со своим извечным вопросом «зачем?».

Итак, понять сущность абсурда, абсурдность намерений и действий субъекта можно лишь при рассмотрении сущности человека как продукта общественных отношений. Как всякое явление действительности, философия и психотерапия отражают состояние общества, определяют стратегии его развития, вскрывают проблемы и предлагают способы их решения. Для настоящего времени характерно усиление противостояния между материальным и духовным миром. По меткому замечанию Джозефа Нидэма, западноевропейская мысль всегда испытывала колебания между миром-автоматом и теологией<sup>6</sup>. Эту раздвоенность он определяет как «характерную европейскую шизофрению».

Что же свидетельствует об амбивалентном, и даже абсурдном характере жизнедеятельности современного человека? По-видимому, абсурдность его устремлений проявляется в попытке соединения духовных и материальных ценностей, причем последние играют первостепенную роль. Духовное не определено, мифологизировано, не осознаваемо. Материальное конкретно, наблюдаемо, фиксировано. Человек стремится к социальной устойчивости, так как живет в обществе. Материальное притягивает его внимание, становится объектом его потребностей, останавливает его движение к себе как к духовной субстанции, наделенной особым предназначением. Ключевым понятием в социальной модели развития личности становится категория устойчивости. Отклонение намерений и действий субъекта от устоявшихся норм общежития дестабилизирует его социальное положение. Попытка выхода за пределы устоявшихся границ – риск, который останавливает мысль и действие, порождает страх и фрустрацию – форму бытия человека общественного. Страх сковывает его волю, ему становится все труднее преодолевать собственные стереотипы мышления. Человек останавливается в своем познании, прекращая движение к истине.

С точки зрения синергетики, «в состоянии равновесия материя “слепа”, тогда как в сильно неравновесных условиях она обретает способность воспринимать различия во внешнем мире и “учитывать” их в своем функционировании»<sup>7</sup>. Через движение тела, чувств и мысли, через смену устоявшихся представлений постигается истина.

Движение как таковое имеет свое бытие, свои формы проявления. Проникая в «темные коридоры» бытия, блуждая в них, субъект исследует обнаруженные им феномены с точки зрения когнитивных моделей познания. Модель довлеет, подминает под себя наблюдаемое. Она детерминирована разумом, ее выдумавшим. Отработав одну модель познания, рассудок продуцирует иную, которая в свою очередь будет отвергнута на другом витке познания. И так продолжается бесконечно. Ограниченное сознание рождает бесконечное число ограниченных моделей познания, посредством которых рассудок намеревается раскрыть сущности, выявить законы мироздания. В этом выборе ограниченных истин и проявляется парадоксальность мышления. Рассмотрению природы ограничений, парадоксальных приемов их снятия, трансгрессивного скачка в сознании и посвящена монография.

В книге приведены лишь некоторые, наиболее важные рисунки, иллюстрирующие представленный материал. Полный комплект фотографий и рисунков содержится в приложении на

---

<sup>6</sup> Needam J., Ronan C. A. A Shoter Science and Civilisation in China // Cambridge, 1978. Vol. I. P.170.

<sup>7</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. // Новый диалог человека с природой. М., 2003. С. 23.

диске. В тексте даются отсылки к приложению в виде номера и уменьшенной копии изображения. Рисунки и фотографии имеют отдельную нумерацию.

# **Часть 1**

## **Телесность как объект онтологического исследования**

### **Глава 1**

#### **Непознанное тело: тело как «зеркало» сознания**

##### **1.1. Об отношении сознания к телу в восточно-философских учениях**

###### **К вопросу о методе онтологического исследования**

Вопрос об отношении человека к своему телу приобретает особое значение в технократическом обществе. Отчуждение от тела, данного человеку природой, стремление к созданию искусственных органов обуславливают необходимость философской рефлексии научных и нравственных представлений о статусе телесности в системе ценностных ориентаций современной личности.

Именно поэтому со всей очевидностью встает вопрос о методах исследования онтологии телесности человека. Несмотря на череду блестящих работ, посвященных анализу данной проблематики, дилемма выбора между описательными или «действительными» моделями исследования не разрешена. В этой связи актуальным остается вопрос о возможности достижения истинного знания не путем анализа представлений по данной тематике, а посредством исследования бытия тела, в условиях реально существующего пространства и смоделированных в нем субъект-объектных отношений, в которых способно раскрыться содержание телесного опыта.

Безусловно, разработка онтологического подхода возможна лишь при опоре на эмпирические и теоретические знания из различных областей науки, включая антропологию, биологию, медицину, психологию, физиологию и другие. В этой связи особую значимость приобретает философское осмысление процесса познания субъектом бытия собственного тела. Если тело предстает для человека как неповторимое, уникальное физическое образование, внутренняя жизнь которого сокрыта для внешнего окружения и дана только ему в ощущениях, то, очевидно, что истинное познание телесных сущностей доступно только ему. При допущении данной точки зрения онтологическое исследование самим субъектом своей телесности приобретает решающее значение для поиска истинного знания. В данном случае социокультурная парадигма телесности получает свое раскрытие в сторону изучения природы самоидентификации человека. Каким ему предстает его тело? Какое место оно занимает в его сознании, в его модели отношения с миром? Ответить на эти вопросы становится возможным, если обратиться к анализу опыта индивидуального чувствования тела. Раскрытие содержания представлений и знаний о природе самопознания человека своей телесности позволяет иначе взглянуть на проблему антропологического кризиса, на место человеческого тела в понимании природы самого человека.

Историко-философский анализ существующих взглядов на осмысление телесного бытия человека показывает устойчивую тенденцию к изменению представлений о сущности телесности от дихотомического разделения человеческой самости на душу и тело до интеграции

представлений о единой природе человека. К данной проблематике обращались и обращаются философы, опирающиеся на различную теоретическую основу.

Исследование динамики смены представлений на природу телесности человека отражено в работах современных отечественных и зарубежных философов антропологического и феноменологического направлений. Однако открытым, на мой взгляд, остается вопрос о причинах изменения отношения к данной проблематике. По-видимому, эволюция взглядов связана с трансформацией представлений самих философов о собственном теле, с изменением его онтологического и аксиологического значения для самого субъекта рефлексии. Изменение отношения к телу, безусловно, связано с изменением социально-общественных моделей развития общества. Однако только этим фактом не исчерпывается ответ. Отношение к телу меняется и в связи с достижением в обществе предельного знания о сущности человека, знания, приобретаемого путем спекулятивного анализа. Поиск метасмыслов оборачивается утерей значимости единичного, данного конкретной индивидуальности тела.

Очевидно, что в условиях ускоренного расширения информационного пространства проблема методологического обеспечения исследования сущностей вещей и феноменов требует иных подходов в определении способов анализа. В нашем случае феноменом выступает телесность человека. Определение формы может быть увязано с пониманием значения категории «методология».

В науке, с точки зрения Т. В. Корнилова<sup>8</sup>, «Методология есть совокупность конкретных приемов исследования, включающая метод как стратегию исследования и методику как способ фиксации эмпирических данных». В то же время конкретные методические приемы могут быть использованы практически в одинаковой форме в рамках различных методологических подходов. При этом общий набор методик, генеральная стратегия их применения несут методологическую нагрузку<sup>9</sup>.

В сфере научного познания различают аналитические и синтетические методы исследования. Обратимся к работе Г. В. Ф. Гегеля «Наука логики», в которой он проводит анализ учения о понятии. Проводя черту между двумя формами познания, Гегель отмечает, что для аналитического метода объект, с которым имеет дело познание, представляется ему в образе единичного (*die Gestalt der Vereinzelnung*). Деятельность *аналитического* познания направлена на то, чтобы свести единичное ко всеобщему. В данном пространстве отношений субъекта с объектом мышление обладает лишь значением формального тождества или «абстракцией всеобщности». Напротив, *синтетический* метод предстает как деятельность познания от всеобщего к единичному посредством обособления (разделения). Однако для Гегеля как синтетический, так и аналитический методы познания мало пригодны для философского исследования, «ибо философия должна прежде всего оправдать свои предметы, показать их необходимость»<sup>10</sup>. Оба научных метода исходят из «внешней предпосылки», то есть, согласно природе понятия, анализ предшествует синтезу; «сначала нужно возвести эмпирически-конкретный материал в форму всеобщих абстракций, и уже только после этого можно предположить их в синтетическом методе в качестве дефиниций»<sup>11</sup>. Иными словами, для философского познания методы научного познания не пригодны, так как они исходят из предпосылок и «познание в них носит характер рассудочного познания, руководящегося в своем поступательном движении формальным тождеством»<sup>12</sup>. Однако двигаясь по своему пути, процесс познания в конце концов наталкивается на «несоизмеримые и иррациональные величины». Таким

---

<sup>8</sup> Корнилова Т. В. Экспериментальная психология. // Теория и методология. М., 2002. С. 39.

<sup>9</sup> Андреева Г. М. Социальная психология. М., 2004. С. 53.

<sup>10</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 413.

<sup>11</sup> Там же. С. 414.

<sup>12</sup> Там же. С. 415.

образом субъект вынужден преодолевать рациональность и стремиться к иррациональности, в которой Гегель усматривает признаки – «след» разумности.

Иначе представляется Гегелю метод философского познания. Для него истина «положена как единство теоретической и практической идеи, единство, означающее, что... объективный мир есть в себе идея и вместе с тем вечно полагает себя как цель и получает свою действительность благодаря деятельности»<sup>13</sup>. Таким образом, Гегель подходит к принятию спекулятивной или, говоря другими словами, абсолютной идеи. Раскрытие содержания этой идеи, которое разворачивается в пространстве действительности, и является философским методом. При этом спекулятивный метод опирается на начало, которое «есть бытие, или непосредственное. Начало в смысле непосредственного бытия заимствуется из *созерцания и восприятия*»<sup>14</sup> (курсив автора): логическое проявляет себя во всеобщем, а непосредственное (сущее) – в понятии. Иначе говоря, философское мышление и аналитично, и синтетично одновременно, поскольку оно обнаруживает себя как деятельность самого понятия.

Но вопрос о методе онтологического исследования должен быть соотнесен с вопросом о месте и значимости для процесса познания самого субъекта познания. Иными словами, возможно ли допущение идеи, согласно которой субъект, познавая самого себя, способен приблизиться к истинному знанию? Какой объект для него познаваем – тот, который он способен воспринимать или тот, который предстает ему лишь в воображении?

Человеческое тело и воспринимается на уровне ощущений – чувств, и представляется в образе. Тело дано человеку как сущее. Оно принадлежит ему в сфере представления и воображения, но остается ему чуждым, сокрытым как материальное образование. О своем теле он знает, что оно есть. Оно осознается посредством восприятия ощущений, которые проявляют его для самости как *единичную* обособленную ей данность и как объект отражения в пространстве других объектов среды. Тело всегда «живет» в человеке, и его познание становится для субъекта возможным в силу его проявленности вовне по отношению к другим объектам. Иными словами, акт рефлексии строится на довербальном уровне в процессе непосредственного опыта проживания субъектом чувств, возникающих на основе восприятия ощущений от собственного тела и прямого визуального его наблюдения. Следовательно, познание бытия тела самим субъектом осуществляется посредством интуитивного «схватывания» форм и качеств его существования как внутри его самого, так и вовне.

Тело не подлежит познанию путем «чистой» рефлексии, так как оно не есть некая идея или знак. Тело обладает конкретными качествами, осознаваемыми субъектом, и именно они определяют интенциональность его онтологического исследования. Оно «связывает» мышление, так как последнее, являясь актом психики, вбирает в себя все проявленные и непроявленные феномены синергетического единства духовного и материального. «Сквозь абсолютно качественные свойства тела его субстанциальная сердцевина просвечивает на его поверхность, которая, принадлежа самому телу, связана (непостижимым образом) и с *res cogitans* в оппозиции к ней. Эта фронтальная обращенность тела к самости, открывающаяся благодаря контакту обеих субстанций, становится основанием явления, не говоря уже о возможности его восприятия»<sup>15</sup>.

Таким образом, онтологический метод исследования бытия тела человека не может быть разработан без обращения к самому субъекту, к его опыту индивидуального познания собственной телесности.

---

<sup>13</sup> Там же. С. 419.

<sup>14</sup> Там же. С. 421.

<sup>15</sup> Плеснер Х. Ступени органического человека: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 58.

В нашей работе исследуются феномен человеческой телесности в свете философии познания и формы терапевтического использования парадоксальных идей и действий. Применяемые методы анализа позволяют приблизиться к пониманию сущности человека.

Как и всегда, когда поставленные задачи рассматриваются на стыке наук, встает вопрос о подходах к исследованию. В этой связи особую актуальность приобретает рассмотрение телесности человека с позиций школ философии, ориентированных на исследование наблюдаемых феноменов. С точки зрения Х. Плеснера, материалистически-эмпирический и идеалистически-априористический подходы в философии раскрытия человеческой сущности исчерпаны; необходимо привлечение иного способа познания сущностей – интуиции, благодаря которой «жизнь постигает жизнь... начинает понимать, что она есть и чем стала»<sup>16</sup>.

Что же представляет собой бытие человека? Допустима ли дихотомическая модель бытия, включающая бытие «вещей» как «низшего» начала, т. е. бытие материи, не обладающей сознанием, и бытие духа как проявления божественного, «высшего» начала? Рассматривает ли человек жизнь своего тела как проявление «высших» сил или же относится к нему, отталкиваясь от представлений о «низшей» природе всего телесного? Безусловно, категории низменного и возвышенного продолжают существовать в сознании человека; они определяют его жизненные стратегии, а с ними и формы его мышления и социальной экзистенции.

Но какова природа мышления человека? Согласно С. Спенсеру, категории мышления человеку априори даны. А. Бергсон же считает, что Спенсер стоит на позициях трансцендентального идеализма, и для него (Бергсона) «категориальные формы проявляются в адаптивном процессе, процессе приспособления к природе», а сами категории каузальности как формы бытия обнаруживают себя в природе<sup>17</sup>.

Благодаря процессу мышления человек познает самого себя как целостное образование и формы проявления своего духа и тела. Но и интуиция является необходимым инструментом познания, обращаясь к которому человек проникает в исследование сущностей своей телесной самости. Это рождает вопрос: на какой метод – ментальный или интуитивный – следует опираться при исследовании феномена телесности? Мы постараемся ответить на него как с философской, так и с психологической точки зрения.

Отношение субъекта к своему телу связано с его отношением к собственному Я. Я есть психологическое образование, осознаваемое человеком по отношению как к своему внутреннему, так и внешнему бытию. Познавая сущности Я, человек исследует себя как осознающего субъекта. С точки зрения Карла Ясперса, сознание Я проявляет себя посредством четырех формальных признаков<sup>18</sup>:

1. Чувство деятельности – осознание себя в качестве активного существа.
2. Осознание собственного единства: в каждый данный момент я сознаю, что я един.
3. Осознание собственной идентичности: я остаюсь тем, кем был всегда.
4. Осознание того, что Я отлично от остального мира, от всего, что не является Я.

Принимая данную верификацию осознания субъектом своего Я, представитель экзистенциальной феноменологии Карлос Вальверде не считает возможным объяснение феномена сознания как «совокупности» переживаний, обусловленной деятельностью нервной системы. Он видит необходимость дальнейшего исследования Я не в модели «психологического Я», а в структуре «онтологического Я»<sup>19</sup>. В качестве метода исследования он предлагает феноменологический подход, который обеспечивает переход к формам метафизического познания.

---

<sup>16</sup> Плеснер Х. Ступени органического человека: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 26.

<sup>17</sup> Там же. С. 28–30.

<sup>18</sup> Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 159. Самосознание выступает как один из типов сознания, способ, посредством которого субъект, т. е. его «Я», осознает себя (самое себя).

<sup>19</sup> Вальверде К. Философская антропология. М., 2000. С. 24.

Иными словами, по мнению Вальверде, феноменологический взгляд на Я позволяет объяснить бытие «онтологического Я».

По-видимому, «феноменологическо-метафизический» метод можно рассматривать как подход, который позволяет не только описывать феномен телесности, но и находить формы разрешения проявленных противоречий духа и тела. Согласно К. Вальверде, «не все в человеческой личности подлежит феноменологическому описанию; однако, исходя из феноменологического, мы придем к трансфеноменологическому, или метафизическому»<sup>20</sup>.

Феноменологическое исследование представляет собой способ рассмотрения собственно человеческих форм поведения. Объектом анализа здесь выступают те качественные характеристики субъекта, которые присущи исключительно ему. В нашем случае центральным объектом исследования выступает процесс рефлексии. «Рефлексия есть способность сознания обращаться на самое себя, брать самое себя в качестве объекта, наделенного постоянством и особой ценностью; способность не только к познанию, но и к самопознанию, не только знать, но и знать, что ты знаешь», – писал французский философ Тейяр де Шарден<sup>21</sup>.

Метафизическое исследование направлено на познание сверхчувственных (трансцендентальных) основ и принципов бытия. Анализ сверхчувственных проявлений в бытии человека является одной из форм изучения его психики. В свою очередь психическое, с точки зрения С. М. Гайгера, «есть нечто само по себе реальное, независимо от того, переживается оно или нет, – точно так же, как физические объекты, независимо от того, воспринимает их кто-то или нет»<sup>22</sup>. Таким образом, исследование онтологии телесности может быть осуществлено, опираясь на идеи тех философов, суждения которых о духе и теле имеют глубоко экзистенциальное, психологическое основание.

Выбор нами феноменологическо-метафизического метода исследования как способа изучения онтологии телесности человека связан со стремлением найти в психотерапевтической практике возможные формы работы с абсурдными репрезентациями субъекта. Наше внимание (при исследовании феномена телесности) привлекают те философские теории, содержание которых позволяет рассматривать парадокс как одну из необходимых форм жизнедеятельности человека. Само изучение идей «парадоксальной» философии ставит нас перед сложным выбором: принять то, что не подлежит эмпирическому исследованию и логическому объяснению, либо отказаться от допущения целесообразности абсурда в жизни человека.

Обратимся к анализу теорий тех философов, которые, рассматривая проблемы человека, раскрывают причины его абсурдного мышления и действия. Это индийские мыслители и практики грамматист Патанджали и философ Шри Ауробиндо, представители дзен-буддизма Дайсецу Тайтаро Судзуки и Секида Кацуки, экзистенциалисты Николай Александрович Бердяев и Альбер Камю. Шестерых блестящих мыслителей объединяют не время и не пространство, а интенция мысли, объектом которой выступает целостный человек.

Согласно представлениям этих философов, познание истины становится доступным, если научиться быть самим собою, быть внутри себя и одновременно вовне, в окружающей реальности, уметь слышать свой внутренний голос в полифонии внешнего мира. В этой связи особое значение приобретает феномен телесного «сознания» человека, обнаруживающий свое «присутствие» в аффективных и трансных формах бытия субъекта. Ниже рассматриваются методологические подходы, направленные на преодоление субъектом зависимости от собственных аффектов, которые проявляются в нем как формы «разрешения» конфликтов между его духовными намерениями и телесными действиями. Здесь же при исследовании абсурда как явления, отражающего внутренние противоречия в восприятии человеком самого себя, рас-

---

<sup>20</sup> Там же. С. 27.

<sup>21</sup> Teilhard de Chardin. *Le phenomene humaine*. Paris, 1955. S. 181.

<sup>22</sup> Geiger S. M. *Das Unbewusste und die Psychische Realitat*. I Bild., IV, 1921. S. 17.

смачивается вопрос о границах сознания, о проблемах объективации субъектом опыта переживания своих аффективных состояний.

Однако и сам процесс познания можно рассматривать как парадоксальное явление. Его парадоксальность заключается в ограниченности и необъективности критериев, на основании которых оцениваются результаты деятельности мышления. В этой связи особое значение имеет сам метод познания. С одной стороны, по мере развития общества трансформируется структура методологии познания. С другой стороны, метод как продукт ума сам является объектом исследования как одна из форм проявленного сознания. Посредством метода один человек имеет намерение осознать структуру и сущность бытия других людей. Познавая формы проявления сознания других, он познает себя и получает надежду на постижение своей самости. При этом процесс познания человеком себя протекает на субъективном уровне, что затрудняет возможность объективного рассмотрения содержания методов познания.

Сама по себе ситуация парадоксальна. Человек, как существо телесное, намеревается определить и осознать то, что не может быть принято им до конца без апелляции к непосредственному опыту телесного проживания. По-видимому, тело дано человеку как объект отражения его мыслей и действий. Субъект, намеревающийся обрести истинное знание, ориентируется на ощущения и чувства, которые он испытывает в процессе познания, так как его телесный опыт априори вписан в пространство материальных вещей. Но всякое тело субъекта представляет собой «индивидуализирующее» материальное воплощение природы. Каждый человек имманентно телесно и психически неповторим. Следовательно, телесный опыт одного субъекта познания не может быть доступен для понимания другими, так как другие обладают иными телами. Таким образом, телесность одного субъекта, с присущими только ей – индивидуальными – свойствами и качествами, не позволяет рассматривать опыт в качестве основания для нахождения истин для других людей. С тем чтобы получить объективную картину мира, субъекту нужно обратиться к бытию собственного тела.

Но само человеческое тело как форма материи – не пассивная субстанция, ему свойственна спонтанная активность в условиях изменяющейся среды<sup>23</sup>. Мир изменяется, а с ним трансформируется и тело субъекта. Посредством осознания форм телесного бытия человек познает окружающий его мир, соотносит себя со средой и тем самым пытается понять самого себя в границах существующей действительности. Но возможно ли запечатлеть, осознать внутреннюю изменчивость собственного тела? На этот вопрос мы постараемся найти ответы в работах названных нами философов.

## Трансцендентализм дзен-буддизма

Представитель японской школы дзен-буддизма Д. Т. Судзуки, профессор буддистской философии в Университете Отани в Киото, в своей монографии «Основы дзен-буддизма», написанной в 1927 г., рассматривает феномен постижения истины – «просветление» («сатори») – как следствие редуцирования рассудочной деятельности и достижения состояния «безусловного размышления»<sup>24</sup>. Исследуя содержание парадоксальных приемов и медитативных техник в дзен, его ученик С. Кацуки особое внимание уделяет восприятию тела и контролю его функций субъектом<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 2003. С. 18.

<sup>24</sup> Судзуки Д. Т. Основы дзен-буддизма. Бишкек, 1993. Дзен-буддизм, как «философия в западном смысле слова» (Рудольф Отто), рассматривает «Я» как иное психическое образование, чем «Эго». В предисловии к изданию труда Судзуки К. Г. Юнг отмечает, что дзен отличается от всех других философских и религиозных медитативных практик принципом отсутствия установки. Ничто не должно присутствовать за исключением того, что действительно есть, т. е. человек с его тотальной бессознательной установкой, от которой, просто потому, что она бессознательна, он никогда не может освободиться.

<sup>25</sup> Кацуки С. Практика Дзен. Методы философии. Бишкек, 1993.

Опыт экзистенциальных открытий заставляет нас задуматься над тем, как воспринимать, оценивать и переживать данную человеку в ощущениях реальность. С позиции дзен-буддизма поиск высших истин посредством интеллекта априори безрезультатен: сиюминутное отлично от вечного. Познание насущного происходит посредством рассудочной деятельности субъекта. Познание истинного требует сосредоточения и «погружения» в себя, с дальнейшим преодолением зависимости от своего Эго.

В состоянии неразумения, «минуя волны эмоций периодического сознания»<sup>26</sup>, субъект познает не постигнутые умом истины. Состояние транса, в котором адепт приходит к знанию сущностей, называется в дзен-буддизме «самадхи». В самадхи, в котором «умственного элемента меньше, чем самой сосредоточенности»<sup>27</sup>, субъект, преодолевая ограничения своего ума, постигает сущности вещей.

Процедура исследования субъектом себя подготавливается всей совокупностью его действий по нейтрализации активности собственного рассудка и предстает как процесс целенаправленного накопления и реализации на личном опыте знаний о содержании культовых обрядов. Состояние самадхи недостижимо для субъекта при отсутствии в нем способности к трансу, которая может возникнуть лишь как следствие уничтожения им своего личностного начала.

Иными словами, познание истин невозможно до тех пор, пока субъект не перестанет зависеть от собственного эмпирического ума: содержание умственной деятельности всегда опосредовано социальными дискурсами, которые определяют тип отношений между субъектом и обществом. В силу привязанности личности к социальным ценностям транс становится недостижим.

Отсюда как целесообразная необходимость вытекает и форма практики учения дзен. Принцип «неприобретения» становится основанием для подготовки себя субъектом к осуществлению трансгрессивного перехода в иную реальность восприятия и чувствования. По мере освобождения от «хотения» субъект осознает необходимость отрицания любой формы деятельности, ведущей к познанию. Всякое знание в философии дзен-буддизма рассматривается как акт приобретения и проявления в субъекте некоего качества, делающего его зависимым от мира вещей. Парадоксальность данной философии для рационального сознания очевидна: чтобы понять, как именно надлежит освободить сознание от зависимости ума, субъекту необходимо знать, чем является ум, каково его содержание и каковы формы его деятельности. Рациональное знание не может быть полным, поскольку субъект постигает смыслы именно благодаря уму. Ум одновременно является и субъектом, и объектом познания. Парадоксальна сама возможность отказа ума от самого себя. Ум, т. е. интеллектуальная деятельность, является феноменом сознания, отражающим характер существования субъекта. Граница между знанием и незнанием жизни ума, пролегающая в сознании субъекта, со всей очевидностью обусловлена его индивидуальными способностями и к анализу, и к трансу. Именно его индивидуализирующая сущность предрасполагает себя к принятию тех или иных форм постижения состояния самадхи.

Однако остается открытым вопрос о критериях выбора этих форм индивидуальностью. Имеет ли субъект их вообще? Ведь ум субъекта, сформированный логикой взаимосвязанных положений, не может предугадать, последствия направленных на достижение состояния самадхи действий. А следовательно, он должен сопротивляться такой возможности. Не в этом ли причина безуспешной практики трансовых техник европейцами: окультуренный ум выступает в роли фрустратора, останавливающего попытки осознанного вхождения субъекта в транс. Ум не может принять версию исчезновения самого себя.

---

<sup>26</sup> Судзуки Д. Т. Основы дзен-буддизма. Бишкек, 1993. С. 288.

<sup>27</sup> Там же. С. 191.

Тем не менее доктрина дзен-учения выглядит следующим образом: достижение просветления возможно путем отказа от накопления субъектом теоретического знания, путем стремления к бедности и «неприобретению». Лао-цзы, как один из основоположников дзен-философии, писал: «Тот, кто ищет учености, каждый день обогащается. Тот, кто ищет дао, с каждым днем становится беднее. Он становится беднее и беднее, пока не приходит к “бездействию”. Бездействуя, он может достичь всего». В бедности «он становится пустым, свободным, истинным и обретает свой природный авторитет. И это порождает радость... у которой ничего нельзя отнять и к которой ничего нельзя прибавить...»<sup>28</sup>. Целью и смыслом жизни дзен-субъекта становится достижение состояния просветления через преодоление в самом себе потребности в обращении к рациональному уму.

Исходя из данных предпосылок постулируется положение, согласно которому в бедности снимается кармическая предопределенность субъекта и он становится истинным творцом своей судьбы: сознание просветленного адепта освобождается от привязанности к бытию вещей и тем самым от зависимости материального мира. Недостижение состояния самадхи оставляет человека в пространстве кармы, лишая его, таким образом, возможности обретения истинного знания о себе.

О мире, в котором человек может испытывать радость и чувствовать себя свободным, один из последователей дзен-буддизма Симон Вейль писал: «За этим миром скрывается реальность, вне пространства и времени... вне какой бы то ни было доступной человеческому познанию сферы. Голос этой реальности звучит в самом сердце человека в форме страстного стремления к абсолютному добру...» И далее (это представляется особенно интересным): «Эта реальность проявляется также в абсурдных парадоксах и в неразрешимых противоречиях, которые всегда являются пределом человеческой мысли, когда она движется исключительно в этом мире»<sup>29</sup>. Иными словами, каждый человек способен испытать состояние просветления в ситуации парадоксального действия.

Каким же путем адепты дзен-учения намереваются преодолеть свою зависимость от деятельности собственного ума и тем самым войти во врата самадхи, в котором бытие человека принадлежит ему самому? Достижение состояния просветления – «сатори» (через самадхи) – осуществляется посредством применения системы упражнений, получивших название «коаны».

Коаны с точки зрения обыденного сознания – абсурдные утверждения учителей дзен. Так, на вопрос одного из учеников: «Кто такой Будда?», учитель дзен Тосана ответил: «Три циня хлопка». Коаны представляют собой логическую ловушку для разума, попадая в которую, интеллект не в силах увидеть смысл в парадоксальной логике. Чтобы найти ответ, ученику предлагается посредством медитации «погрузиться» в исследование сущности коана, в результате которого происходит озарение, трансгрессивный скачок в сознании, приоткрывается истинное значение коана. Таким образом, техника коана является триггером, запускающим механизмы парадоксального мышления.

Процесс преодоления пределов рассудочного восприятия реальности, по учению Ринзая, предполагает четыре ступени:

1. Исчез человек, остались обстоятельства.
2. Исчезли обстоятельства, остался человек.
3. Нет ни человека, ни обстоятельств.

---

<sup>28</sup> Там же. С. 180. Сэкида Кацуки родился в 1893 г. Книга написана в 1971 г. В своей работе, в дополнение к Судзуки, особое внимание Кацуки уделил обоснованию практики Дзен. Исследования состояния мозга в «самадхи» позволили обнаружить ряд закономерностей в работе головного мозга: развитие «самадхи» сначала характеризуется появлением альфа-волн, затем нарастанием альфа-амплитуды и, наконец, развитием тэта-ритма. Это свидетельствует о погружении субъекта, практикующего дзен-медитацию, в состояние транса.

<sup>29</sup> Там же. С. 364.

#### 4. Есть человек, есть обстоятельства.

На первой ступени движения к истине ум ученика поглощен восприятием внешних обстоятельств; сознание сконцентрировано и направлено вовне. На второй – сознание направляется на исследование самого субъекта познания: по мере преодоления зависимости от влияния внешней среды как на телесном, так и на психологическом уровне, ученик сосредоточивает внимание на исследовании и постижении своего внутреннего бытия. Описание третьей ступени вызывает большие затруднения и, по существу, не может быть объективировано в силу исключительности индивидуального опыта переживания состояния просветления, которого достигает адепт на данном уровне самопознания. На этом уровне самопостижения ученик приобретает такие качества сознания, благодаря которым он становится способным не отражать в себе как внешние, так и внутренние обстоятельства. Его сознание, по-видимому, приобретает способность не удерживать знание. Находясь в «чистейшем состоянии существования», адепт становится объектом мира, теряя при этом свою субъективность: как единичное, внементальное существо, он более не воспринимает себя как личность, свое окружение как внешнюю среду. Он продолжает существовать в реальности, но исчезает как познающий себя субъект. С прекращением аналитической деятельности исчезает его Я; субъект растворяется в небытии.

На четвертой ступени обогащенный истинным знанием сущностей бытия субъект возвращается в реальный мир вещей, оставаясь при этом в состоянии абсолютного самадхи (внутренней беспристрастности). Мы можем только догадываться о характере восприятия таким человеком себя и мира.

Далее целесообразно поставить вопрос: «Допустимо ли обращение к субъективному опыту самопознания для экстраполяции данного знания на сферу познания других людей?» Субъективная позиция не может рассматриваться как достоверное знание. Опыт внутреннего проживания каждого неповторим, а следовательно, он не может быть соотнесен с опытом других. Но возможен и иной взгляд на эту проблему. Утверждение в дзен-философии принципа неприобретения знания априори отрицает возможность понимания того, каким образом субъект, отрицающий знание, познает себя. По-видимому, представленная модель сознания не более чем аллегория, как, впрочем, и весь вымышленный человечеством категориальный мир. Сложность описания ощущений и чувств, переживаемых субъектом в процессе постижения им своей самости в состоянии дзен, связана с отрицанием возможности истинного познания на уровне рассудка, который тем не менее пытается описать эти чувства, обратившись к условным категориям. Человеку рациональному, воспитанному в границах причинно-следственной логики, сложно допустить и почти невозможно представить в воображении некое психическое состояние, в котором существовало бы и самоопределяло себя внекатегориальное сознание (рисунки 1–4).

Безусловно, дзен-практика ориентирована на преодоление субъектом зависимости своего прагматичного ума от постоянной рационализации им представлений о жизни, от бесконечного возвращения к переживанию одних и тех же мотивов и собственных обстоятельств.

Принятие основных доктрин философии дзен-буддизма, использование практики медитативных техник, следование аскетическому образу жизни обуславливают целенаправленное развитие у адепта волевого начала, благодаря которому он может достичь необходимого уровня концентрации внимания. Практика аналитического исследования коанов направлена на «пробуждение» в сознании субъекта некоего знания, которое помогает ему найти ответы на вопросы о сущности своего бытия. Парадоксальность содержания коанов, являющихся продуктом рационального мышления, ставит нас перед выбором:

1) принять версию, согласно которой коан есть не более чем свободная фантазия учителей дзен-буддизма, направленная на иррационализацию мышления;

2) допустить существование особого состояния сознания, в котором создаются тексты, приближающие к истинному знанию.

Но и этот выбор сделать чрезвычайно сложно. При допущении первой версии мы теряем надежду на потенциальную возможность постижения истины, ибо в этом случае утверждение лишается своего сакрального значения.

При принятии второй версии мы вынуждены признать абсурдность жизни «общественного человека». Первым его шагом к познанию истины должен стать отказ от удовлетворения своих насущных социальных потребностей и намерений, так как именно они свидетельствуют о его несовершенстве и невозможности достижения истинного знания.

Непринятие субъектом самого себя, такого, как он есть, и того, на чем зиждется его бытие, есть акт саморазрушения, логический тупик, путь в никуда. Поэтому парадоксально само требование «погружения» субъекта в состояние депривации, которое можно рассматривать как бегство от близкого и скорее любимого, нежели нелюбимого им мира. Депривация – всегда уход в небытие, в одиночество, к которому человек общественный не готов. Видимо, поэтому современная личность, стремящаяся к постижению истины, не отрицая методологии метафизического познания, все же склоняется к поиску иных путей, не столь радикальных для ее сознания, ограниченного заботами о бытии вещей. Субъект, принимающий культуру западно-европейской цивилизации, не может быть социально независимым. Об ищущих виртуальное знание субъектах Судзуки писал как о приверженцах «умственного понимания Дзен-учения»<sup>30</sup>. Сознвая ограниченность своего ума, такой адепт практикует «когнитивный» стиль познания дзен, сохраняя надежду на возможность интеллектуального прорыва в понимании сущности вещей.

Таким образом, философия и практика учения дзен-буддизма направлены на преодоление человеком зависимости от абсурдной привязанности к миру путем использования парадоксальных подходов в самопознании. Иными словами, абсурд преодолевается парадоксом.

### **Брахманистская (индуистская) традиция йоги: от Патанджали до Шри Ауробиндо**

Исследование природы абсурда не позволяет пройти мимо уникального знания, накопленного в рамках философии йоги. Йога, так же как и дзен, – одна из моделей освобождения человека от влияния абсурдных потребностей и идей. Это метафизический метод познания истинных смыслов бытия.

Из множества существующих школ йоги остановимся на одной из главных ее ветвей – брахманистской традиции учения санкхья-йоги. Истоки индуистской йоги находятся в сакральном учении вед, в древнейшем тексте «Ригведы» (II тыс. до н. э.), хранителями которого являлись брахманы – представители высшей жреческой касты на индоарийском пространстве. Причины человеческих страданий (в дискурсе философии вед) они видели в бесконечном процессе рождения человека; осознавая себя как единицу бытия, человек пребывает в состоянии иллюзорного Я, освободиться от которого он может только путем следования сакральному знанию. Это знание прерывает череду рождений человека на Земле и тем самым уничтожает причины его страданий. Достижению этой цели и посвящают свою жизнь йоги.

В комментариях Патанджали и Вьяса, раскрывающих основы учения санкхья-йоги, изложены метафизические законы практики йоги. С точки зрения рациональной логики осуществлена попытка теоретического обоснования методологии исследования сакрального знания. В

---

<sup>30</sup> Там же. С. 287. Мир сознания является по необходимости миром, полным ограничений, блокирующих путь познания. Сознание не просто требует ограничений, но оно по самой своей сути есть строгое ограничение, редукция к немногому. Метод коанов позволяет разрушить рациональный интеллект. «Дзенское сознание» является прыжком в подсознание.

труде «Йога-сутры»<sup>31</sup> Патанджали выделяет три качества сознания и пять его ступеней. Каждая ступень сознания, на которой находится человек, свидетельствует о степени его самоосознания. Три качества сознания (психики): «раджас» – активность, «тамас» – инертность, «сагтва» – равновесная ясность – выступают как модальности бытия, в которых субъект выстраивает свои намерения и действия.

На первой ступени сознания, определяемой в философии йоги как уровень «блуждающего сознания», внимание человека сфокусировано на внешних проявлениях бытия вещей. Сознание субъекта характеризуется качеством «раджас», т. е. ему присуща активность. Этот уровень сознания можно наблюдать у детей. Поиск знания осуществляется ими посредством актов манипуляции с окружающими их предметами. В данном случае «блуждающие» действия опосредуются стимулами, приходящими извне, из незнакомого, но существующего всегда рядом пространства, которое субъект намеревается познать в силу своего стремления к развитию. Средством познания выступает тело, посредством которого субъект исследует себя в мире вещей. Воспринимая внешний мир посредством тела, человек приобретает навык в распознавании среды и форм своего существования в ней. По мере накопления опыта субъект научается различать «свое» и «чужое», вычленять актуально значимые для себя позиции в отношениях со средой. Мир удивляет, поражает бесконечной чередой событий и красок. Мир оказывается для человека познаваем. И этот факт обуславливает его дальнейшие намерения в движении к миру.

На второй ступени – «ослепленного сознания» – преобладает «тамас»: внимание субъекта рассредоточено на всех объектах восприятия одновременно, что обусловлено неспособностью к определению значений предметов восприятия, а также низким уровнем концентрации внимания на объектах созерцания и, как следствие этого, слабой способностью к различению сущностных характеристик бытия. По-видимому, такой уровень внимания типичен для обыденного сознания. Человек, обустроивающий свою материальную жизнь, ориентирован на поверхностное, утилитарное познание бытия вещей. Сама по себе вещь как предмет реальности обладает для него ценностью в силу своей полезности. Сознание такого субъекта «ослеплено», захвачено теми свойствами и качествами предмета бытия, которые значимы для его выживания как социальной личности. Объект его внимания теряет ценность, лишается для него привлекательности, если утрачивает полезную социальную функцию. Восприятие тела для данного уровня сознания сводится к фиксации внешних форм его репрезентации: субъект ориентируется не на тело, а на представление о нем.

Третья ступень сознания – «произвольно направленное сознание» – отличается относительной устойчивостью внимания человека, однако оно остается поверхностным, не позволяет проникать в суть вещей. Этот уровень сознания, по-видимому, характерен для людей, объектом внимания которых выступают внешние формы существования вещей. Сознание характеризуется относительной устойчивостью своей направленности: оно скользит от объекта к объекту, неспособное сосредоточиться ни на одном из них, т. е. познание сущности вещей проходит вне видения цельности мира. Телу отводится роль объекта, посредством которого исследуются проявленные качества предметов материального мира.

На четвертой ступени – «однаправленности сознания» – субъект посредством волевого усилия фокусирует и удерживает внимание на одном из объектов восприятия, сохраняя при этом связь с миром в целом. Интенция внимания позволяет раскрыть сущностные стороны объекта наблюдения, познать его значение для человека: объект предстает сознанию таким. Какой он есть сам по себе. Самопроизвольная избирательность внимания преодолева-

---

<sup>31</sup> Йога. СПб., 2002. С. 41. О типах и уровнях сознания «Я» говорит Ясперс К. «Общая психопатология» М., 1997. С. 159–163. По мнению Ясперса, сознание «Я» проявляет себя «от простейшего, убогого бытия до полнокровной жизни, богатой самыми разными осознанными переживаниями. Развиваясь от низшего уровня к высшему, «Я» постепенно осознает себя как личность».

ется путем освобождения человека от аффективной зависимости. Такой субъект «видит» сущностные связи между предметами и явлениями действительности. В познании единичного объекта он ищет и обнаруживает качества, «наполняющие» само мироздание. В малом он находит отражение универсальных законов бытия, познавая которые, он приближается к истине: познавая тело, он познает себя.

Последний, пятый уровень сознания – «остановленное сознание» – отражает способность субъекта к концентрации внимания на самом акте познания, на его сущностных характеристиках. На этом этапе развития субъект преодолевает в себе внешние и внутренние зависимости, не испытывает аффективных переживаний, не стремится к осуществлению познавательной деятельности. Допуская возможность существования субъекта, обладающего пятым уровнем сознания, целесообразно представить образ человека, «потерявшего» в себе личность, преодолевшего зависимость от материального начала. Возможно, именно с таким субъектом человечество связывает канонизированные образы святых, перешагнувших границы собственного Я.

На каждом уровне сознания мир предстает субъекту в тех формах и красках, которые он способен воспринимать. Субъект «видит» то, что уже предопределено его способностью к восприятию, т. е. уровнем развития его сознания. Первые четыре уровня сознания обладают ограничениями, которые не позволяют субъекту видеть целостную картину мира. Его неспособность к должной концентрации воли и, как следствие, к концентрации внимания на объекте созерцания порождает и спектр соответствующих проблем. То, что для пятой ступени развития выступает как явная необходимость, на первых четырех уровнях сознания рассматривается как неявное и недостоверное знание. Ограниченность сознания не позволяет субъекту вычленять базовые и второстепенные, содержательные и формальные качества реальности, делая его зависимым от обстоятельств среды, в которой он находится, оставляя его зависимым от эмоций.

По-видимому, на последнем, пятом уровне развития сознания человек находится в состоянии психического и физического равновесия. Для нас остается открытым вопрос о природе его внутренней гармонии. В состоянии «остановленного» сознания обнаруживается его спокойное течение, характер которого обусловлен способностью человека к внерассудочному сосредоточению. По мнению Патанджали, познавательное сосредоточение в противоположность бессознательному (внерассудочному) активно проявлено. Таким образом, прекращение активной сознательной деятельности приближает человека к «ясному знанию».

Сознание человека, находящегося на пятом уровне, по-видимому, обладает способностью фиксировать существование некоего качества в нем самом, которое определяет характер и формы разворачивания и сворачивания его «внутреннего бытия». Этот феномен исключительно точно описал Сэмюэль Беккет в работе «Общение»: «Чей голос спрашивает? И отвечает: Чей-то. Неважно, голос того, кто все это воображает. В той же темноте, где его создание, или в другой. Ради общения. Кто спрашивает в конце концов. Кто спрашивает! И в конце концов дает ответ? И долгое время спустя прибавляет тихонько: если это не иной. Которого нигде не найти. И негде искать. Самый непознаваемый. Безымянный. Распоследнее лицо. Я. Ш-ш-ш, не надо о нем»<sup>32</sup>. Здесь сознание постигает себя: субъект созерцает происходящие в себе перемены в пространстве внешнего и внутреннего мира.

Но если допустить, что Нечто не есть «сущностное ядро Я», что оно есть одно из качеств среды, в которой пребывает человек? В соответствии с традицией учения йоги можно говорить о господстве в окружающем пространстве одного из трех качеств сознания. Сознания чего? Чего-то того, что пронизывает собой мироздание. Но, допуская, что существует *Нечто*, мы

---

<sup>32</sup> Беккет С. Общение // Театр парадокса. М., 1991. С. 118–126.

лишаем человека права на свободу выбора действия. Человек становится игрушкой в руках потусторонних сил, так как Нечто, формирующее его сознание, предопределяет его самость.

Уровень сознания человека предопределяет и возможности самонастройки сознания. Чем выше уровень развития сознания, тем продуктивнее способность субъекта к рефлексии, к пониманию своих намерений и потребностей. Сознание определяет уровень внутренней свободы человека, эффективность его внешней деятельности.

Каким же образом «человек сознательный» способен приблизиться к познанию себя и тем самым понять свою природу? Рассмотрим формы йогической практики, благодаря которым «человек познающий» освобождается от страстей и привязанностей и таким образом избавляет себя от страданий. В книге «Йога-сутры» Патанджали пишет: «Цепь желаний имеет природу страдания»<sup>33</sup>. Устранение желаний достигается путем самоосознавания, на котором «взрачивает(ся) дружелюбие по отношению ко всем живым существам, наслаждающимся счастьем, сострадание – к тем, кто испытывает страдание, радость по отношению к добродетельным, беспристрастность – к обладающим порочными склонностями»<sup>34</sup>. Итак, четыре чувства – дружелюбие, сострадание, радость и беспристрастность – являются той благодатной почвой, на которой взращивается «очищенное» от аффектов сознание. Но может ли человек обладать способностью к переживанию «беспристрастного сострадания»? Со-страдать – значит соотносить свои чувства с чувствами другого человека, палитра которых нескончаема. Беспристрастность – отсутствие страсти к объекту восприятия, иными словами, отношения к нему. О каком со-страдании тогда может идти речь? Не содержится ли в этом положении противоречие?

Целью практики йоги является снятие зависимости субъекта от эмоций, чувств, страстей, соединяющих его с вещественным миром и сковывающих проявление в нем истинно духовных чувств. В учении йоги рассматривается восемь стадий познания. Первые две ступени – «яма», «нияма» – по существу, являются этапами подготовки тела и духа к практике системы саморегулирования. Последующие ступени обеспечивают постепенное изменение отношения субъекта к миру в результате получения им сакрального знания.

Йога есть прекращение деятельности сознания – гласит одна из сутр Патанджали. (Возможно, под «сознанием» Патанджали понимает рассудок.) Ментальное конструирование лишено «референции» (объективной основы) и проистекает из вербального знания. Мысли, как формы репрезентации Я субъекта, не способны отражать истинное знание личности субъекта. Следовательно, посредством слова нельзя описать истинное знание.

Далее закономерно следует положение, согласно которому познание истины не является прерогативой рассудочной деятельности. Но в этом допущении явно прослеживается парадоксальность воззрений Патанджали: сам труд о йоге не мог бы быть написан, если бы его слова не передавали истинного смысла учения. Адепт, достигший состояния просветления, останется бессловесным, беспристрастным наблюдателем бытия в мире, осознавая тот факт, что пройденный им путь является абсолютно недоступным для людей, наделенных обыденным сознанием. С точки зрения философии йоги, для продвижения сознания масс к истине недостаточно слепого следования «голой» идее, озвученной отдельной личностью. Невозможно познание субъектом истины, построенное на опыте других, на основе кем-то когда-то «объективированной» модели бытия. Необходимо обращение к собственному опыту, подкрепленному телесной и психологической практикой исследования самого себя. Путем осознания себя как индивидуализирующего субъекта и постепенного преодоления зависимости от личностных привязанностей субъект способен изменить собственное представление о сущностях своего Я.

---

<sup>33</sup> Йога. СПб., 2002. С. 142.

<sup>34</sup> Там же. С. 62. Аффект в санскритской традиции рассматривается как то, что вызывает боль, что приводит к возбужденному состоянию психики. Сильные эмоциональные переживания указывают на присутствие в субъекте «неблагого» сознания. Причиной страдания является ошибочная убежденность субъекта в реальном существовании «Я» как особой субстанции.

По-видимому, субъект современного западного общества именно в силу *недостаточности волевого усилия*, направленного на самоактуализацию (при изобилии существующих источников информации о йоге), не может принять философию йоги, вписать свое Я в пространство эзотерического мира. Господство материальных ценностей, бесконечное стремление к самоутверждению в мире вещей, скептицизм и страх перед будущим останавливают в самом зачатке развития попытки немногочисленных индивидуумов западного дискурса постичь йогу. «Западному человеку» важно понять себя с точки зрения своего прагматического ума. Как субъект вещественного бытия европеец скорее не позволит себе рисковать. Проще следовать существующему порядку вещей, жить по принципу «здесь и сейчас».

Возможно, есть и другие решения. Мир многогранен, беспределен, динамичен, в нем каждый человек способен найти иные смыслы, иные цели своего пребывания. Если только начать с себя, посмотреть на себя с различных ракурсов бытия, понять, «кто я» и «что для меня есть жизнь». Беспристрастность в самооценке подскажет и пути дальнейшего движения к себе, и критерии, по которым можно отслеживать динамику своего познания истины.

В поисках знания человечество разделилось на тех, кто сохраняет надежду на познание сущности бытия и пытается преодолеть в себе страх смерти, и на тех, кто уже потерял эту надежду и живет в пространстве мира вещей, которое формирует иные мотивы существования.

Однако тело субъекта, принимающего мысль о закономерности смерти, «не принимает» логики бездействия. Оно «обескуражено», «ошеломлено» вмешательством ума в его интимную жизнь. Тело безрассудно, точнее сказать, дорассудочно. Оно «знает», что для него значимо, что жизненно необходимо. Человек считает, что тело подчиняется его воле, игре его воображения. Но, может быть, именно тело «продуцирует» мысль, «направляет» действия субъекта, «раскрывает» посредством психики свое, не осознаваемое на уровне ума бытие! Возможно, именно в теле хранится «чистое» знание о нашей первосущности и о смыслах нашего бытия. И тело «познает» себя как данность, бесконечно «исследует» свою самость, свой архи-сложный внутренний мир.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.