

## НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ КАРПИЦКИЙ



Родился в 1968 г. в г. Томске.  
В 1989 г. прочитал авторский курс лекций в Латвийском государственном университете.  
В 1990 г. закончил философский факультет Томского госуниверситета.  
1990–1997 гг. – преподавал на философском факультете Томского госуниверситета.  
1991–1992 гг. – исполнял обязанности зам. декана философского факультета.  
1996–1997 гг. – работал в Томском исследовательском центре по правам человека, инициировал открытие приюта для бездомных в Томске.  
С 1998 г. по настоящее время работает на кафедре философии Сибирского государственного медицинского университета.  
В 2004 г. защитил докторскую диссертацию «Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности».  
E-mail: karpizky@rambler.ru  
<http://karpitsky.livejournal.com>

## ОПЫТ ТЕЛА И ЕГО СУДЬБА В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

### 1. ОПЫТ УНИКАЛЬНОСТИ СОБСТВЕННОГО ТЕЛА

#### 1.1. Вчувствование в Другого и понимание чужой культуры

Однажды, гуляя по улице, я изумлялся, насколько ярко лица людей выражают внутреннее ощущение жизни. Лица подобны открытым окнам, стоит туда заглянуть, и начинает затягивать в открывшееся ощущение иного внутреннего быта. Лицо и тело в целом – не скрывают душу, но наоборот, обнажают ее. Однако эту открытость повседневный человек почему-то не замечает.

Тело не только являет присутствие другого человека, но и открывает возможность сопереживания не как внешнего восприятия, но как непосредственного постижения человека изнутри. Такое вчувствование во внутреннюю жизнь Другого переживается как неопределенное ощущение, в котором спонтанно проясняются отдельные впечатления. Чтобы чувствовать Другого изнутри, необходимо погрузиться в это текуче-неопределенное становление. Такое вчувствование доступно всем, однако повседневный человек не акцентируется на нем, поскольку не догадывается, что в этом и заключается подлинное постижение Другого изнутри. Здесь властвует предрассудок, в соответствии с которым понимать Другого означает обладать определенным представлением о нем, знанием о том, что конкретно другой человек думает и чувствует. Однако всякое сведение к определенности собственного ощущения жизни влечет его утрату, поэтому естественно, что человек может не понимать ни себя, ни собственного процесса мышления.

Мышление – это становление, тогда как выраженная в слове мысль – это результат мышления, свершившийся факт. Когда человек стремится понять свой процесс мышления, он соотносит его со словесно выраженными смысловыми фактами. Однако становление всегда несоизмеримо с фактом. Поэтому сведение мышления к словесно выраженным смыслам всегда произвольно. Смещая свое внимание на слова, человек

редуцирует к ним мышление, не замечая его динамику и потенцию. Процесс мышления погружается для него во мрак, который он пытается прояснить, соотнося со случайно подбираемыми словами. Невозможно в определенности знать, что думает другой человек хотя бы потому, что тот сам этого еще не знает. Тем не менее вполне можно чувствовать мышление Другого, которое всегда ясно выражено в его лице и теле.

Сказанное о мышлении можно также отнести к эмоциям, представлениям, впечатлениям, ожиданиям, ассоциациям и т.д. Как только человек пытается сопереживать ощущениям Другого изнутри него самого, внимание смещается на тот уровень чужой субъективности, на котором другой человек, редуцировав процесс переживания и мышления к случайно выбранным определенным данностям, не способен в ясности уловить, что он собственно чувствует. Данности, к которым редуцировано мышление и переживание, носят произвольный характер, поэтому их невозможно адекватно воспринять в акте вчувствования. Если интенция понимания стремится схватить результирующую определенность, а не первичный опыт переживания, то вчувствование становится невозможным. Лицо и тело другого человека закрываются для восприятия, становясь просто внешней данностью, одной наряду с прочими. Поэтому, стремясь понять другого человека, мы сталкиваемся с несоизмеримостью процесса мышления и словесно выраженной мысли, неопределенности ощущения собственного существования и определенности конкретных впечатлений, закрытости лица и обнаженности в лице души. С подобной же несоизмеримостью мы сталкиваемся, когда пытаемся понять чужую культуру.

Культура объединяет внутреннюю жизнь различных людей, непосредственно открываясь для восприятия в их поведении, выражении лиц, одежде, творчестве, быте, формах общения и т.д. Именно благодаря этой способности к универсальному выражению культура связывает людей не внешним образом, а изнутри. Как только мы пытаемся судить о культуре по конкретным выраженным фактам, то перестаем понимать ее, поскольку культура не выражается адекватно ни в чем определенном, в силу чего невозможно найти аутентичного представителя культуры.

Допустим, общаясь с самыми типичными китайцами, я решил познакомиться с их культурой. Очень быстро выясняется, что они не знакомы с классическими текстами своей традиции, которой, в общем-то, и не интересуются. Нужно приложить огромные усилия, чтобы среди них найти грамотного человека, который знаком с древними конфуцианскими и даосскими текстами, а когда, наконец-то, найдешь такого, выясняется, что сами китайцы считают его чудачком, который для них абсолютно нетипичен.

Но представим, каково будет впечатление о нашей православной культуре у китайца, который будет знакомиться с ней, общаясь с прихожанином церкви, специально нарушающим пост, чтобы иметь формальный повод для покаяния перед причастием, или с монахом, объясняющим, что самый последний православный пьяница спасется скорее, нежели самый праведный католик (потому как пьяница более правильно причащается), с баркашевцем, который будет уверять, что Иисус Христос вообще не был евреем. А когда этот китаец все же найдет человека, свободного от самых вопиющих предрассудков относительно православия, выяснится, что этот человек чувствует себя совсем чужим в своей собственной стране.

С одной стороны, культура выражается во всем, с другой стороны, она не соответствует ничему определенному. Если мы смещаем восприятие культуры с ее внутреннего становления на конкретные формы проявления, то вообще перестаем ее замечать, как перестаем замечать внутреннее ощущение жизни человека, смещая свое восприятие на определенные данности. Понять культуру можно не путем

описания фиксированного набора источников и культурных памятников, а через прямое вчувствование, и, в частности, вчувствование в телесный опыт человека другой культуры. Для этого необходимо понять уникальность собственного телесного опыта.

## **1.2. Феноменологическое описание динамичности опыта тела**

Феноменология, открывая новые возможности описания неповторимого опыта человека, служит средством взаимопонимания, и не должна ограничиваться сведением опыта к общезначимому содержанию, как полагал ранний Э.Гуссерль в «Феноменологии как строгой науке». Поэтому общезначимое феноменологическое описание «тела вообще» – не цель, а средство. Выявление принципов феноменологического конституирования тела должно быть средством описания уникального телесного опыта конкретного человека в его отличии от опыта других людей. Однако основная трудность исследования опыта тела состоит не в выявлении общих принципов его конституирования, а в способе феноменологического различения опыта разных людей.

На мой взгляд, тело невозможно описать как определенную данность, ведь в каждой новой ситуации тело ощущается по-новому. Тело должно описываться в его динамичности, а именно, в становлении из первичного неопределенного недифференцированного опыта «трансцендентального предчувствия» к своей проясненности в конкретных ситуациях.

Прояснение первичного опыта может осуществляться на трех уровнях: на уровне внутрителесного чувства, на уровне чувства собственной телесной формы и на уровне восприятия собственного тела в intersubъективном бытии. У различных людей прояснение на разных уровнях происходит неравномерно, что определяет уникальность опыта конкретного тела.

В феноменологической традиции можно найти подходы описания для каждого из перечисленных уровней восприятия тела. Например, подход М.Мерло-Понти ориентирован на феноменологию внутрителесного опыта. В рамках этого подхода открывается возможность феноменологического описания процессов телесных болезней. Подход Э.Гуссерля, раскрывающий конституирование тела в тактильном восприятии, ориентирован на ощущение телесной формы. Этот подход эвристичен для раскрытия структуры восприятия мира, достраивающей структуру восприятия собственного тела. Подход Э.Левинаса позволяет феноменологически описать тело в intersubъективном бытии, раскрывая возможность описания телесного общения. Разумеется, возможные подходы описания телесного опыта не ограничиваются вышеперечисленными.

Для меня важно не только раскрыть опыт тела на различных уровнях, но и выявить нюансы этого опыта для разных людей, в разных ситуациях и разных культурах. Воплощение тела в конкретной ситуации связано с совокупностью интенций, проясняющих первичное неопределенное ощущение тела. В качестве варианта описания опыта тела каждую интенцию можно символически обозначить в виде вектора прояснения телесного опыта. Всякое воплощение тела в конкретной ситуации можно будет охарактеризовать уникальной матрицей проясняющих векторов, а изменение матрицы векторов будет отражать динамику изменения ощущения собственного тела. Возможны и другие способы описания, акцентирующие то или иное содержание уникального опыта собственного тела. Они составляют все многообразие философских систем.

### 1.3. Многообразие внутреннего опыта тела

Поскольку философия тела – это рефлексия над опытом его уникальности, вычленение этого опыта в качестве предмета философской рефлексии должно предварять построение философской системы. Различие философских концепций тела обусловлено многообразием опыта уникальности собственного тела, поэтому дальнейшую философскую рефлексия я должен предварить хотя бы указанием на интуитивный опыт переживания уникальности тела, в котором раскрывается принципиальное отличие собственного тела во внутреннем восприятии от всех прочих вещей и явлений мира.

Здесь я перечислю те стороны этого многообразного опыта, которые мотивируют возникновение различных философских позиций.

1. Тело может выступать центром самосознания, т.е. центром соотнесенности себя с самим собой. В этом оно уникально по отношению к внешним вещам. Однако этого еще не достаточно для понимания уникальности по отношению к внутренним феноменам, так как центром самосознания может выступать не только тело, но и имя, и социальный образ.

2. Тело подчинено воле. Это означает, что человек управляет им непосредственно, своим волевым усилием. На другие предметы он физически воздействует не непосредственно волей, а опосредованно своим телом.

3. Тело обладает внутренними ощущениями: тяжесть, мышечная усталость, боль и т.д.

4. Тело может в большей или меньшей степени ощущаться изнутри целиком. Это целостное внутрителесное ощущение следует отличать от конкретных ощущений внутренних органов, возникающих при болезни или воздействии на них. Внутрителесное ощущение у каждого человека свое, хотя многие об этом не догадываются. Кто-то внутренне воспринимает все тело ясно и целостно, начиная от пальцев ног и заканчивая макушкой. Для кого-то тело словно погружено в туман, и лишь при сосредоточении внимания на его определенных частях из этого тумана проясняется внутреннее ощущение. Кто-то ощущает полное отрешение от тела, его самосознание как бы зависает во внутренней пустоте, а тело дано лишь внешним образом.

Внутрителесное чувство может быть акцентировано на внутренних гилетических ощущениях, а может быть смещено на ощущение собственной телесной формы или телесной выразительности. Во внутрителесном чувстве гилетические ощущения могут проясняться по-разному. Центр восприятия может быть смещен в нижнюю, верхнюю или центральную часть тела, могут преобладать либо передние, либо спинные ощущения, да и сама данность гилетического содержания может носить либо целостный характер, либо «разорванный».

Внутрителесное чувство может быть смещено с гилетического ощущения на волевое. Такое смещение позволяет отличать инерционные процессы в теле, которые автономны от воли, от других ощущений.

5. Тело обладает специфическими внутрифаллическими и внутривлагальными ощущениями.

6. Тело обладает собственным «недистантным» внутрителесным пространством, отличным от внешнего «дистантного» пространства. Чтобы дотронуться до предмета, нужно преодолеть какую-то дистанцию. Подобной дистанции во внутрителесном ощущении нет. Например, ощущения правой и левой руки воспринимаются на определенном удалении друг от друга, но эта удаленность не требует своего преодоления, так как ощущения даны сразу вместе.

7. Тело локализует на своей поверхности тактильные ощущения внешних предметов, раскрываясь тем самым в собственной оформленности.

8. Тело конституируется двойным тактильным схватыванием. Это значит, что когда человек прикасается к собственному телу, он получает двойное ощущение, как осязающий и как осязаемый, выступая одновременно и субъектом, и объектом.

9. Тело служит выражением личности. Несовершенное или неадекватное выражение личности в теле вызывает чувство телесного стыда, которое по-разному проявляется у разных людей. Я здесь выделю пять причин телесного стыда, однако не стану расшифровывать их, так как это уже другая тема, поднимать которую я пока еще не решил:

- комплекс телесной неполноценности;
- объективация тела внешним наблюдателем;
- несоответствие способу включения в социальную ситуацию;
- несоизмеримость значимости тела профанному характеру ситуации;
- несоответствие характера проявления тела принципам мироописания.

10. Тело трансформируется в социальном пространстве, «сворачивается», становясь внутренним содержанием одежды, и раскрывается вновь в эмпатическом и эротическом общении.

11. Вопреки наблюдаемому факту обмена веществ и изменения формы с ростом и старением, тело на протяжении всей жизни воспринимается самоидентифицирующе, то есть остается тем же самым телом и в детском возрасте, и в престарелом.

12. Вопреки знаниям об анатомическом строении тела, внутренне оно ощущается как несоставное и неделимое.

Каждую из этих сторон опыта тела можно развернуть в целостную философскую систему, что уже большей частью сделано в истории философии. Я же сосредоточусь на описании тех сторон телесного опыта, которые открывают внутреннее ощущение жизни другого человека, и через это позволяют понимать другие культуры.

#### **1.4. Уровни восприятия тела в пространстве общения**

Реальный мир – это область общения, опосредованного телом. Поэтому присутствие в мире всегда телесно, однако характер выражения телесного присутствия может быть разным. В связи с этим я выделяю различные уровни телесного присутствия в мире, на которых совершенно по-разному будет восприниматься как собственное тело, так и тело Другого.

Первый уровень составляет первичная данность тела в простом восприятии. На этом уровне тело воспринимается в его первичных физических характеристиках: теплота, упругость и т.д. Прикосновение к телу не несет никаких дополнительных ассоциаций – это просто прикосновение.

Второй уровень составляет личностное восприятие тела. Тело не просто живое, оно является моментом самосознания личности, поэтому его следует понимать как онтологически единое с личностью. Прикосновение к телу следует понимать не как прикосновение, допустим, к принадлежащим человеку руке или лицу, а как прикосновение к самому человеку через его руку или лицо.

Третий уровень предполагает раскрытие тела в пространстве общения. На этом уровне можно выделить три различные формы восприятия тела: эмпатическое, сексуальное и социальное. На эмпатическом уровне тело воспринимается как обладающее собственными имманентными ощущениями. Прикосновение направлено не на восприятие внешней поверхности тела, а на внутреннее ответное ощущение Другого. На сексуальном уровне тело воспринимается как источник возбуждения, как объект страсти и влечения. На социальном уровне происходит отрешение от большинства содержательных характеристик тела. В результате тело сворачивается

до социально значимого объекта, и прикосновение к нему (например, рукопожатие) воспринимается только как социальный знак.

Четвертый уровень подразумевает завершение раскрытия тела в пространстве общения, т.е. его энтелехию. На этом уровне эмпатическое восприятие тела переходит в эротическое, сексуальное восприятие переходит в собственническое, а социальное – в физикалистское.

Эротическое восприятие предполагает полное погружение в телесные ощущения Другого вплоть до забвения себя, а прикосновения носят экстатический характер, предполагающий выход за пределы себя. Собственническое восприятие предполагает присвоение тела Другого в качестве своего, исключая телесную самостоятельность Другого. Физикалистское восприятие предполагает превращение тела в обычную вещь, прикосновение к нему ничем не отличается от прикосновения к неодушевленным вещам.

Ясность опыта тела может быть разной на различных уровнях и в различных формах. Вполне возможно, что какие-либо формы телесного опыта вообще человеком не замечаются, другие же наоборот, могут гипертрофированно доминировать. Описание телесного восприятия себя и другого в общении предполагает дифференцирование интенсивности на каждом из уровней восприятия.

Переживание телесного присутствия другого редко укладывается в простую дихотомию приятно/неприятно. Чаще всего тело другого качественно различно воспринимается на различных уровнях восприятия. Например, на эмпатическом оно может восприниматься положительно, на сексуальном – отрицательно, а на социальном – нейтрально. Причем степень телесного влечения или отвращения также может быть различной. Поэтому описание восприятия тела предполагает дифференциацию не только интенсивности переживания, но и его качества.

Кроме того, при описании телесного восприятия следует еще учитывать вектор каждого конкретного переживания на своем уровне. Восприятие тела может изменяться в положительную или отрицательную сторону при уменьшении телесной дистанции. Вполне возможно, что приятное ощущение от тела Другого может смениться на отталкивающее при сокращении дистанции. В этом случае положительное восприятие имеет отрицательный вектор изменения. Если же при сокращении дистанции положительные чувства нарастают, то телесное восприятие имеет положительный вектор.

### **1.5. Наблюдение за собственным внутрителесным ощущением и психосоматическая практика вспоминания сновидений**

Собственное внутрителесное ощущение каждый переживает своеобразно: кто-то ясно чувствует все тело от макушки и до кончиков пальцев ног, кто-то ощущает его как в тумане, а кто-то полностью отрешен от него, зависнув где-то в абстрактном самосознании. Не только личностные, но и культурные установки накладываются на внутрителесный опыт. Современная европейская культура не ориентирует внимание человека на собственный внутрителесный опыт. С этим связано господство в Европе физикалистской медицинской парадигмы. Одним из следствий такого невнимания является неконтролируемость собственных сновидений. Человек, полностью отдаваясь во власть стихии сновидения, порой не может заметить, что всего лишь спит, и потому вполне реалистично переживает ужас ночных кошмаров. Умение различать сон и явь принципиально важно для того, чтобы правильно поступать в сновидении. Поскольку сновидение и бодрствование – лишь разные формы выражения одного и того же мира, они могут влиять друг на друга. Как наши поступки в

бодрствовании могут отражаться в сновидении, так и наши поступки в сновидении могут принципиально изменить течение жизни в бодрствовании.

Метод узнавания себя в сновидении основывается на внимательности к собственному телу. Для этого в бодрствовании достаточно несколько раз в день спросить себя: «Сплю я или бодрствую?» Для ответа на этот вопрос нужно переключить свое внимание на внутрителесное чувство – ритм дыхания, мышечный тонус, ощущение тяжести в теле и т.д. Все, что тут требуется – просто запомнить внутрителесное ощущение. Благодаря этому простому приему в сновидении спонтанно возникнет ставший уже привычным вопрос: «Сплю я или бодрствую?» Внимание само переключится на внутрителесное чувство тела сновидения, благодаря чему сразу прояснится его отличие от внутрителесного чувства в бодрствовании. Ведь тело сновидения не дышит, не ощущает мышечной тяжести и т.д. Если эмпирический опыт бодрствования может быть скопирован в сновидении один к одному, что делает невозможным на основе анализа данных органов ощущения отличить сон от яви, то внутрителесное ощущение различно во сне и яви в силу того, что тело сновидения иное по отношению к телу бодрствования. Вместе с осознанием себя в реальности сновидения приходит понимание личной неуязвимости и способности управлять событиями, что позволяет легко справиться с любыми ночными кошмарами.

На принципе дифференцирования опыта внутрителесного чувства основывается практика вспоминания сновидений. Причина того, что человек забывает сновидения, лежит в особенности структуры памяти, которая первоначально фиксируется на уровне внутрителесного чувства, и лишь затем на уровне эмпирического восприятия. Это связано с тем, что именно внутрителесное чувство является основой для синтеза всех прочих чувственных восприятий. Поскольку тело сновидения иное по отношению к телу бодрствования, то привязка памяти к телу бодрствования мешает свободно вспоминать сновидение. Как правило, человек запоминает сновидения лишь тогда, когда впечатление от ощущения тела сновидения достаточно сильно и может по инерции какое-то время удерживаться в бодрствовании.

Соответственно, если сразу по пробуждении сосредоточить свое сознание в пограничной точке между телом бодрствования и телом сновидения, то тогда в долговременной памяти вполне можно удержать всё содержание сновидения. Такой пограничной точкой является, согласно индийской традиции йоги, первая чакра, которая находится в самом начале позвоночника. Концентрация внимания на энергии воздуха при дыхательном упражнении йоги позволяет перенести центр самосознания в первую чакру. Соединяя воздух с силой сознания при вдохе, мысленно направляем его вниз по позвоночному столбу, так чтобы он, образно выражаясь, стукнулся об его основание. При выдохе воздух вновь поднимается по позвоночнику, чтобы при новом вдохе вновь опуститься в его основание, пробуждая спящую в основании позвоночника жизненную силу человека – Кундалини. Дыхательное упражнение можно усложнить, чередуя при вдохе и выдохе правую и левую ноздри. Когда сознание начнет свободно двигаться по позвоночному столбу, можно без всякого напряжения опустить его вниз и расслабиться. В этом состоянии человек легко засыпает, и это упражнение можно совершать, чтобы избавиться от бессонницы. При пробуждении необходимо удержаться от быстрого возвращения в бодрственное состояние. Вместо этого надо просто расслабиться и вернуть центр собственного самосознания в основание позвоночника. Нет смысла специально прилагать усилия, чтобы вспомнить сновидение, так как память сновидения восстановится не через образы, а через внутрителесное ощущение. Поскольку первая чакра погранична для тела бодрствования и тела сновидения, то именно в ней сохраняется внутрителесное впечатление тела сновидения, в которое можно погрузиться, просто в нем отдыхая. Вслед за

восстановлением впечатления от внутрителесного ощущения сновидения восстанавливаются и образы сновидения, причем очень часто бывает, что можно восстановить и другие сновидения, которые предшествовали только что пережитому.

### **1.6. Эмоциональный фон интуиции присутствия**

Очень часто люди ошибочно полагают, что уверенность в реальности мира базируется на том, что они могут видеть окружающие предметы и дотрагиваться до них. На самом деле в реальности мира убеждают не чувственные восприятия, а сопровождающая их интуиция присутствия, которая не замечается подобно тому, как человек перестает замечать воздух во время дыхания. Однако нехватку воздуха мы замечаем сразу, аналогично и запаздывание интуиции присутствия в чувственном восприятии сразу же создает ощущение нереальности всего происходящего, даже если в эмпирическом восприятии ничего не изменилось. Иногда интуиция присутствия может опережать чувственное восприятие, и тогда человек способен предвосхищать события. Например, он может почувствовать взгляд со спины или присутствие человека в комнате до того, как войдет туда.

Интуиция присутствия несет опыт иной субъективности, который не соотносим с сенсорными ощущениями. Тем не менее, этот опыт должен как-то отражаться в собственной субъективности, иначе он был бы экзистенциально безразличным, что не так. Следовательно, интуиция присутствия вызывает впечатление не во внешнем эмпирическом восприятии, а во внутрителесном чувстве. Собственно, это впечатление и мотивирует перенос внимания на содержание интуиции присутствия, т.е. на другую субъективность.

Внутрителесные впечатления интуиции присутствия едва заметны и сопровождаются ощущением во внутрителесной пространственности чего-то инопространственного, заполненного инородным эмоциональным фоном. Этот эмоциональный фон составляет содержание постигаемой на уровне внутрителесных ощущений интуиции присутствия. Он вполне узнаваем и может запоминаться и воспроизводиться. Допустим, кто-то ведет себя очень дружелюбно, но оставляет от себя какое-то неприятное давящее впечатление. Здесь воспринимаемое органами ощущений расходится с тем, что воспринимается эмоционально. Мы имеем дело с двумя параллельными уровнями восприятия, и если мы что-то не воспринимаем на одном уровне, мы можем воспринимать это на другом.

Каждый человек, каждая вещь или событие имеют свой неповторимый эмоциональный фон, по которому мы можем распознать их присутствие даже тогда, когда не можем четко их разглядеть или услышать. Внимательность к эмоциональному фону позволяет воспринимать окружающие вещи вообще без органов ощущений. Чтобы в этом убедиться, можно проделать простое упражнение.

Возьмем несколько разноцветных, но одинаковых по форме и размеру предметов, например, кубиков, и попробуем, закрыв глаза, разложить их по цветам. Сначала может ничего не получиться. Причина неудачи в том, что человек пытается представить себе, какого цвета у него в руке кубик. Он воображает чувственный образ, который ничего общего не имеет с впечатлением, вызываемым интуицией присутствия.

Пойдем теперь другим путем. С открытыми глазами возьмем кубик и поднесем близко ко лбу. Теперь можно почувствовать эмоциональный фон кубика. Красный кубик может вызывать, к примеру, что-то похожее на ощущение тяжести, синий – легкости, зеленый – успокоения. У каждого человека все это проявляется индивидуально, и обычные слова тут будут заведомо неточны. Важно запомнить сами эти



ощущения. Теперь можно вновь закрыть глаза и разложить кубики именно по эмоциональным впечатлениям, забыв об их цвете. Опыт покажет, что первые несколько кубиков раскладываются удачно, потом, с какого-то момента, пропадает способность их различать. Соответственно, одни люди могут правильно разложить первые три кубика, другие – первые семь, но никто не может делать этого постоянно.

Причина в том, что с какого-то момента начинает свою работу воображение. Рассудок человека не может долго молчать и рано или поздно все равно начинает нудить: «Нет, по теории вероятности не может быть, чтобы в третий раз попался один и тот же кубик, наверное, он все же другого цвета... (и т.д. и т.п.)». И как только в воображении возникает образ цвета, интуиция присутствия сразу же ускользает, ибо впечатление от эмоционального образа всегда ярче того, что открывается в интуиции присутствия. Поэтому оно полностью заглушает эмоциональный фон реального предмета. Чтобы непосредственно воспринимать окружающие предметы без помощи органов ощущений, нужно полностью успокоить эмоциональный шум внутри себя.

В повседневной жизни человек постоянно получает знание об окружающем мире через интуицию присутствия, только он не доверяет ей, пытается отогнать смущающие его ощущения и принять желаемое за действительное. Задача не в том, чтобы развить интуицию присутствия – ею и так обладают все, а в том, чтобы научиться ей доверять, успокаивая эмоциональный шум в голове. И тогда можно просто знать о том, что скрывается рядом и что ожидает. Например, можно почувствовать что-то вроде близости и родственности от счастливого билета, что позволяет узнать его среди прочих, когда приходится вытягивать его на экзамене. Секрет удачи в том, чтобы не воображать, какой именно билет счастливый, но просто, не думая и ничего не ожидая, взять тот, который в данный момент ощущается как интимно близкий. Однако нельзя полагаться на интуицию присутствия в азартных играх, т.к. она, обеспечив поначалу временный успех, втянет в игру на большие ставки, а затем в самый критический момент оставит, ибо человек не в состоянии бесконечно долго смирять свой рассудок и воображение.

Повседневный человек, воспринимая во внутрителесном чувстве эмоциональный фон окружающих вещей, не умеет их локализовывать, хотя этот эмоциональный фон воспринимается во внутрителесной пространственности как нечто инородное ей. Если эти два разных ощущения пространственности не сливать, как это само собой получается в повседневном восприятии, а различать, тогда появляется способность локализации во внешней пространственности исходящего от вещей эмоционального фона. Поскольку не только вещи, но и все потусторонние сущности имеют свой неповторимый эмоциональный фон, то благодаря такой локализации эмоций раскрывается духовидение. Духовидец может различать чуждые эмоциональные воздействия потусторонних сущностей также ясно, как обычный человек различает обычные вещи. Ведь каждый дух, подобно человеку, легко узнаваем по своему эмоциональному фону. Но так как дух не воспринимается чувственно, у духовидца возникает искушение визуализировать его, переводя эмоциональное восприятие на язык образов. В этом случае дух, чтобы скрыть свою сущность, начинает усиливать эмоциональный фон воображаемого образа до тех пор, пока этот образ не начнет угрожающе материализовываться, сводя духовидца с ума (звергнутошь в такое состояние в христианской традиции называют «прелестью»). Именно поэтому способность к духовидению требует от человека особой психологической дисциплины, без которой тот не может выжить.

### 1.7. Способность к предчувствию будущего

Человек воспринимает окружающий мир не только посредством органов ощущений, но и эмоционально. Дар предчувствия событий заключается в естественной способности непосредственного эмоционального восприятия, которая постоянно проявляется в повседневной жизни и обостряется в сновидениях.

Сновидения – это не иллюзия и не фантазия, но одно из возможных описаний того же самого мира, который по иному воспринимается в бодрствовании. В состоянии бодрствования преобладает восприятие, опосредованное органами ощущений, другие же формы восприятия, в частности, восприятие эмоционального фона вещей и событий в интуиции присутствия, носят сопутствующий характер. После отключения органов ощущений при засыпании человек может непосредственно воспринимать эмоциональный фон событий, которые должны произойти, или которые происходят где-то далеко. Воображение переводит воспринимаемый эмоциональный фон реальных вещей в чувственные образы. Например, страх спящего обязательно воплотится в какой-либо ужасающий образ чудовища. Если же сновидец подавит страх, то и чудовище потеряет силу, рассеется. Если в человеке эмоционально отзывается бедствие, которое случилось где-то далеко, то в сновидении фантазия может переработать неясные ощущения в какие-либо апокалиптические образы. Иначе говоря, эмоция – это сущность сновидческого образа.

Сновидческие образы обладают собственной инерцией, они пробуждают человеческие страхи и комплексы, будят воспоминания, порождают новые ассоциации. Эмоциональный фон, создаваемый процессами в собственной психике, намного сильнее, нежели эмоциональный фон событий окружающего мира, что и объясняет, почему так редко встречаются пророческие сны и так часты сны о собственных психологических проблемах. Большинство ошибок в толковании сновидений связаны с выбором метода толкования. Есть архетипические сны, которые раскрывают содержание коллективного бессознательного, есть сновидения, которые говорят о человеческих комплексах и страхах, есть ассоциативные сновидения, связанные с эмоциональным впечатлением от событий прожитого дня. Вещие сны возникают тогда, когда затухают внутренние психические переживания, и воображение перестает дорабатывать эмоциональный фон событий из реального мира.

На эмоциональном уровне человек способен воспринимать не только настоящие, но и грядущие события. Это связано с тем, что внутреннее психологическое время отличается от внешнего событийного времени. Например, когда мы слушаем музыку, то слышим определенную последовательность звуков. Однако восприятие музыкальной гармонии возможно потому, что в каждом звуке слышится вся музыка как целое. Внешнее время звучания преобразуется во внутреннее время восприятия музыки, где будущие моменты переплетаются с прошлыми. Точно также и с грядущими событиями. Хотя с позиции эмпирического восприятия они еще не даны, тем не менее, они могут быть уже восприняты во внутреннем психологическом времени.

Способность предчувствия событий есть у всех, но, несмотря на это, проявляется она очень редко. Причины этого таковы.

1. Эмоциональное предчувствие события подавляется эмоциональным фоном, порожденным собственными желаниями. В результате желаемое ошибочно принимается за ожидаемое.

2. Предчувствие ожидаемых событий часто травмирует человека, поэтому включаются защитные психологические механизмы, вытесняющие предчувствие в бессознательное.

3. Отсутствие культуры доверия собственной интуиции. Допустим, человек летит в командировку на самолете. Предчувствуя опасность, он не может понять ее источник, а если и поймет, не сможет объяснить начальству свой отказ лететь. Ему остается попытаться подавить в себе тревогу и идти навстречу опасности, т.к. в общей культуре взаимоотношений не определено, как дифференцировать различные виды предчувствий и как реагировать на них.

В обычной жизни человек не доверяет своему предчувствию, но если грядущее событие имеет определяющее значение для жизни, то его предчувствие может прорваться сквозь блокирующие механизмы психики.

### **1.8. Распознавание в теле внешнего психического воздействия**

На протяжении собственной жизни сознание человека перестраивает его тело. Однако этот процесс не успевает завершиться в силу кратковременности жизни. Если бы человек жил достаточно долго, то его тело полностью соответствовало бы состоянию его сознания. Благодаря усилиям сознания можно замедлить или ускорить инерционные процессы тела, которые ведут к старению. Существуют даже специальные практики, которые претендуют на полное преобразование тела и достижение бессмертия.

Инерционные процессы тела, ведущие к старению и разрушению, определяются степенью автономии тела от сознания. По мере отрешения сознания от тела они усиливаются, однако чем яснее ощущается тело изнутри на уровне внутрителесного чувства, тем сильнее эти процессы затормаживаются. Поскольку степень осознания собственного тела влияет на его состояние, то эта внутренняя осознанность становится выраженной не только для себя, но и для другого человека, однако постигается не сенсорно, а интуитивно.

Интуитивное схватывание внутренней осознанности тела или, образно говоря, присутствия человека в своем теле, может мотивировать эротические и сексуальные чувства. Женщины, которые умеют предельно ясно осознавать свои внутрителесные ощущения, легко учатся манипулировать мужчинами, усиливая или ослабляя их сексуальную зависимость. Например, когда они хотят привлечь мужчину, то начинают максимально чувствовать во все свои внутрителесные переживания. Мужчина же никак не может понять, почему у него в этот самый момент спонтанно пробуждается влечение. Когда женщина, напротив, хочет избавиться от внимания мужчины, она отрешается от своего тела, и страсть мужчины затухает от ощущения столкновения с пустым анатомическим предметом.

Имманентное телу ощущение внутреннего присутствия в нем самого человека может в большей степени проясняться при таком прикосновении к телу, которое направлено не на внешнюю поверхность, а на ответное внутреннее осязательное ощущение Другого. Чтобы переключить внимание с внешнего восприятия на внутреннее, можно использовать простой прием. Дотрагиваясь рукой до своей же руки, нужно перенестись с восприятия внешней осязаемой поверхности на внутреннее ощущение другой руки. Благодаря этому рука, являющаяся объектом ощущения, становится также и субъектом, а та, что была субъектом, превращается в объект. Сознание начинает постоянно перескакивать с одного ощущения на другое. В этот момент важно преодолеть дискретность этого ощущения и достигнуть равновесия сознания, удерживающего внутренние ощущения двух рук одновременно. Прикасаясь к руке Другого, человек совершает тот же самый перенос с осязаемой поверхности на ответное внутреннее ощущение руки Другого. Тактильно воспринимаемое становится прозрачным для ощущений иной субъективности, начинает проясняться интуитивное схватывание присутствия другого человека в своем теле. В этом

прояснении четко различается наполненность тела внутренней жизненностью, когда Другой предельно ясно его ощущает, и ощущение внутренней закостенелости, некая предметная овеществленность, когда Другой отрешен от своего тела.

Если собственное сознание может напрямую воздействовать на тело, то, в соответствии с тем же принципом, психическая направленность на тело другого сознания также может воздействовать на него. Люди склонны больше обращать внимание на отрицательные психические воздействия извне, нежели на положительные, чаще замечают спонтанные заболевания, вызванные сглазом или порчей, однако спонтанные выздоровления воспринимают как должное, само собой разумеющееся.

В прикосновении к человеку можно ясно ощутить не только его присутствие в собственном теле, но и инородные психические воздействия на него. Это проявляется как внутренняя (нефизическая) тяжесть тела, которая может различаться в зависимости от характера воздействия. Иногда тело тяжелеет, становясь как будто ватным и рыхлым, а иногда оно обретает внутреннюю твердость и плотность. Эта тяжесть может быть нейтральной или отталкивающей. Причем внутреннее ощущение тяжести никак не связано с внешним видом тела. Легкое на вид тело может оказаться внутренне тяжелым и наоборот.

Характер тяжести указывает на то, является ли эта тяжесть результатом злонамеренного воздействия чужой воли, или же проявлением естественной чувствительности и открытости самого человека к случайным эмоциональным воздействиям извне. В последнем случае человеку противопоказано работать с больными, так как он начинает физически воспринимать на себя болезни других. Если человек намеренно занимается колдовством, то это открывает его внешним психическим воздействиям, которые начинают накапливаться в его теле. Человек инстинктивно пытается вывести из себя накопившиеся негативные воздействия, отдать их земле. Если эти воздействия частично задерживаются в ногах, то они начинают их утяжелять. Ступни не только внутренне, но и внешне становятся тяжелыми, и по ним можно распознать наличие внешнего психического воздействия даже тогда, когда это не заметно в остальных частях тела. Если человек занимается колдовством постоянно, то необходимость выплескивать из себя накапливающиеся психические воздействия через ноги приводит к их физической деформации, что народным сознанием отражено в образах Бабы Яги – костяной ноги и избушки на курьих ножках.

## 2. ОПЫТ ТЕЛА В ВЕДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

### 2.1. Дыхание и интуиция присутствия

Описание мира формируется путем достраивания восприятия собственного тела. Если человек изменяет восприятие собственного тела, то, тем самым, он изменяет мир, в котором живет. Постигая окружающий мир органами ощущений, человек синтезирует их в восприятии. Этот синтез происходит на основе внутрителесных ощущений. Именно поэтому в упанишадах органы ощущений раскрываются как проявления дыхания. Дыхание представляет собой один из органов ощущений (шестой по счету), который схватывает внутрителесное ощущение. В Каушитаки упанишаде говорится, что дыхание – это познание, которое объединяет разум и органы ощущений. Подобно тому, как спицы укреплены в ступице, элементы познания укреплены в дыхании.

Поскольку зрительные, слуховые, обонятельные, осязательные и вкусовые ощущения могут обрести свое единство только на базе внутрителесного (иначе они рассыпались бы на разные воспринимаемые картины), то, соответственно, именно

дыхание является базовым органом восприятия. Таким образом, в дыхании заложена структура мироописания, и овладев своим дыханием, мы можем перестраивать мир. Именно поэтому дыхательные упражнения становятся базовыми для овладения дальнейшими психотехниками индийской йоги.

В разных культурных традициях по-разному может быть осуществлен синтез ощущений на базе внутрителесного чувства. Например, античная картина мира предполагает такой синтез, в котором доминирует тактильное восприятие, современная европейская картина предполагает доминирование зрительного восприятия. Современная культурная ситуация характеризуется недоверием к собственному внутрителесному чувству, что ведет к дезинтеграции и дистрофии картины мира.

Ведийский космос основан не на физических законах, а на психологических, это – «психокосмос». Его первая упорядоченность достигалась с помощью ритуала, который постепенно перерастал в систему психосоматических практик. По мере процесса этого перерастания ведийский космос постепенно становится изоморфен человеческому телу. Под ритуалом я понимаю такие специфические действия человека, которые воплощают в действительности новые смыслы. Благодаря этим новым смыслам происходит расчленение потока жизни на предметы и их связи. Но тут возникает вопрос: как формируется сам ритуал и воплощаемая посредством него система смыслов?

Мы представляем внешний мир в виде предметов, подчиненных причинно-следственным отношениям. Архаичный человек не имел об этом ни малейшего понятия. Он непосредственно переживал событийный поток жизни, который и являлся для него единственно реальным миром. Это – переживаемый мир, подчиненный не законам материи, а законам психики. У архаичного человека еще не было возможности расчленять поток жизни ни на упорядоченный космос материальных вещей (как это делает современный человек), ни на живой космос, упорядоченный мифологическими архетипами (как это делает носитель развитой мифологической картины мира).

Единственное, что открыто архаичному человеку – это сам переживаемый поток жизни, но если бы в этом потоке не раскрывалось нечто большее, то никогда не было бы сделано первого шага к смысловому упорядочиванию переживаемого мира. Первым опытом, расширяющим непосредственное переживание жизни, является интуиция присутствия, которая первично раскрывается в сопереживании и сопонимании при личностном общении. Новое ощущение жизни, которое несет в себе интуиция присутствия, содержательно родственно внутреннему ощущению жизни человека, и поэтому расширяет и дополняет его. Это верно даже в том случае, если интуиция присутствия открывает реальность не только другого человека, но и макрокосмоса. Поэтому макрокосмос обнаруживается в том аспекте, в каком он соответствует внутреннему жизненному миру человека.

Содержательное раскрытие интуиции присутствия предполагает раскрытие психологических соответствий между жизненным миром и макрокосмосом. Эти соответствия первоначально оформляются в ритуале. В своем изначальном содержании ритуал представлял собой первый опыт структурирования мира на основе общности психологических соответствий микро- и макрокосмоса. Именно поэтому в упанишадах психические силы человека, символизируемые в образах речи, разума, глаза, уха, носа, являются космическими принципами и называются иногда «мирами», а иногда «божествами» (Брихадараньяка упанишада I.1.3).

Поскольку интуиция присутствия раскрывает переживаемый опыт иного, то о ней можно говорить как о «двойной субъективности», когда внутри собственной субъективности человека раскрывается субъективность иного. Интуиция присутствия

совмещает эти субъективности без их совпадения. Такое совмещение без совпадения можно представить только в динамическом аспекте как взаимопереход внимания из одной субъективности в другую, от собственных переживаний к сопереживанию другого, от микрокосма к макрокосму. Символом этого динамического совпадения разных жизненных реальностей является дыхание.

С одной стороны, дыхание – это шестой орган ощущений, раскрывающий внутрителесное чувство. С другой стороны, дыхание в акте выдоха переносит внимание вовне, заставляя переключаться с внутреннего восприятия на внешнее.

Этот взаимопереход внутреннего во внешнее и обратно описывается в Чхандогье упанишаде как на уровне микрокосма, так и на уровне макрокосма:

«Поистине, ветер – поглотитель, ибо, когда огонь угасает, то он входит в ветер; когда солнце заходит, то оно входит в ветер, когда луна заходит, то она входит в ветер. Когда воды высыхают, то они входят в ветер, ибо ветер поглощает их всех. Это относительно божеств. Теперь – относительно тела. Поистине, дыхание – поглотитель. И когда [человек] спит, то речь входит в дыхание, глаз – в дыхание, ухо – в дыхание, разум – в дыхание, ибо дыхание поглощает их всех. Поистине, это два поглотителя: ветер – среди богов, дыхание – среди жизненных сил» (Чхандогья упанишада 4.3).

Описанное динамическое совпадение внутреннего и внешнего, микро- и макрокосма и составляет содержание интуиции присутствия, которая лежит в основе самых первых ритуальных форм. Содержательно интуиция присутствия фиксируется и воспроизводится с помощью дыхания, выступающего в качестве органа внутрителесного чувства. В поздний ведийский период на смену внешним формам ритуала приходит внутренняя психосоматическая практика, направленная на преодоление ограниченности человеческого существования через раскрытие соответствия между микро- и макрокосмом. Дыхание, которое соединяет в динамическом аспекте микро- и макрокосм, становится основой этой практики.

## **2.2. Восходящая и нисходящая космогония**

В соответствии с идеей тождества микро- и макрокосма космогенез синхронично соответствует процессу психологической индивидуации. Это ясно видно на примере ведийской традиции, в которой описание космоса определялось психологической, а не физической причинностью. В ведах мы находим три варианта описания космогонии: восходящий вариант – когда космос постепенно эволюционирует из первозданных вод, символизирующих изначальный хаос; нисходящий вариант – когда космос возникает в результате саморазъединения первочеловека – пуруши (Праджапати); промежуточный вариант, когда космос возникает в результате битвы сил хаоса, персонифицированных в змее, с силами космического созидания, олицетворяемыми богом-громовержцем и его свитой. Эти три варианта космогонии соответствуют трем вариантам процесса психологической индивидуации: первый вариант – постепенный процесс пробуждения сознания из области еще не осознанного, постепенное прорастание и развитие; второй вариант – процесс пробуждения самости, чьей силой происходит упорядочивание еще неосознанного, процесс организации психической жизни с помощью пробужденной активности сознания; третий вариант – самосознание в процессе внутренней борьбы, слом сопротивления бессознательного.

Первый вариант космогонии представлен в самом начале Брихадараньяка упанишады (I.1.1.), в которой космос описывается как жертвенный конь. В следующей брахмане упанишады (I.1.2) жертвенный конь раскрывается уже в процессе космогенеза. Изначальное состояние характеризуется как «ничто», «голод» «смерть» – что выражает первозданное состояние хаоса. В нем пробуждается скрытое течение,

символизируемое водой, которая затвердевает, превращаясь в землю. Хаотичная первозданность изнуряет себя и саморазделяется, образуя космического жертвенного коня, твердо стоящего в водах. Затем, первозданность воплощает себя в становлении времени, которое упорядочивается с помощью ритуалов. Здесь мы имеем дело с восходящим вариантом космогонии, который придает всему миру (а, следовательно, и человеку, как отражению мира) зооморфный характер. Зооморфность проявляется как сохранение на более высоких стадиях развития хаотичных и диких элементов – это печать происхождения.

Однако в этой же брахмане дается завязка перехода к нисходящему варианту космогонии. Ведь жертвенный конь приносится в жертву на огне, а огонь – это символ организующей силы разума. Первозданное начало, решив принести в жертву свое же воплощение, воспламенило себя подвижничеством, отчего родилось жизненное дыхание, которое есть слава и сила.

Нисходящий вариант космогонии отправным моментом имеет самообнаружение созидательной силы разума. Эта сила, по моему мнению, возникает в результате изначального самоопределения воли. В четвертой брахмане (I.1.4) этот процесс описан как пробуждение Атмана – аналога понятия самости в психологии. Здесь описывается первичный акт самосознания «Я есмь», который сначала несет на себе отпечаток хаоса: Атман боялся и чувствовал себя одиноким. Однако пробуждение внутренней силы в Атмане, способной сжечь хаос, побеждает страх. Как следствие возникает новый вариант космогонии, в соответствии с которым мир, раскрываемый из Атмана, носит уже антропоморфный характер.

Этот переход от зооморфного космоса к антропоморфному заложен в самой структуре индивидуации личности. Процесс самообнаружения из неопределенности – лишь первый тип самосознания. Затем центр самосознания смещается с процесса движения от неопределенного к определенности на саму действующую силу, которая осуществляет это движение. Первоначально сила сознания обнаруживается как имманентная процессу прояснения сознания из неопределенного, что порождает первый вариант процесса индивидуации. Когда же эта сила обнаруживается как самостоятельное начало, не зависимое ни от каких других психических факторов, то происходит переход ко второму варианту процесса психологической индивидуации.

Эта модель развития представлений о космогенезе реализуется в античной философии. Фалес усматривал первоначало в воде (хаос, бессознательное), Анаксимандр в апейроне (неопределенность, воплощенность в становлении времени), Анаксимен в воздухе (дыхание, единство микро- и макрокосма), а Гераклит – в огне (огненное дыхание, упорядочивающая мироздание сила разума). Здесь можно наблюдать смещение с описания самого пробуждения самосознания на описание силы, пробуждающей самосознание. Интересно, что подобное смещение можно наблюдать и в психоанализе. З.Фрейд трактует бессознательное как результат вытеснения диких природных инстинктов, а его ученик К.Г.Юнг обнаруживает в бессознательном нуменозное, которое пробуждается в самости и структурирует психику. В варианте Фрейда психика несет на себе отпечаток чисто животных инстинктов, в варианте Юнга психика сопричастна архетипическим структурам, обнаруживающимся в высших формах духовного опыта человека.

Переход от восходящей к нисходящей космогонии выражается в изменении восприятия тела. Это можно проследить на примере развития телесных образов не только индийской мифологии, но и греческой. В ранней греческой мифологии господствовали хтонические чудовища, сочетавшие в себе антропоморфные и зооморфные черты. В классический период утвердилась власть олимпийских богов, которые изображались в совершенных формах человеческого тела. Греческое

искусство этого периода запечатлевает именно красоту формы тела, которое очищается от случайных дефектов и налета сугубо человеческих переживаний, превращаясь в символ высшего, разумного, космического начала. Только в эллинистический период в изображении тела начинают проступать подлинно человеческие внутренние переживания, которые станут предметом изображения в более поздние эпохи.

В современной науке господствует восходящая модель эволюции, которая уподобляет человека животным. Если с традиционной христианской точки зрения весь животный мир в целом носит антропоморфный характер (С.Булгаков считал, что животный мир – результат гипостазирования отдельных качеств человека как автономных существей), то современная биология уже самого человека наделяет зооморфным характером. Человек трактуется как вершина биологической эволюции, и его тело принципиально не отличается от тела других животных. Возникновение современной биологической концепции эволюции вполне естественно, это заложено в самой структуре личностной индивидуации. Тревожным симптом является задержка развития научных представлений только на восходящем варианте эволюции. Этот симптом указывает на возникновение в сознании современного человека некоего барьера, препятствующего полноценному осуществлению процесса индивидуации.

### **2.3. Дальнейшая судьба тела в ведийской традиции**

По мере того, как в ведийской традиции структурирование космоса с помощью ритуала заменяется структурированием с помощью психосоматической практики, постепенно изменяется восприятие тела.

По мере распространения традиции отшельничества и странничества в Индии формируется новый религиозный идеал. Домохозяин нуждался в ритуале, посредством которого упорядочивалась его повседневная жизнь. Отшельник же намеренно отрешался от повседневной жизни в поисках подлинной сущности, достижение которой освобождает его от власти времени. Страдания в его понимании заключаются в преходящем характере любого содержания жизни: к чему бы человек ни стремился, все это будет со временем утрачено. Освобождение от преходящего возможно только в обретении чего-то самодостаточного, неподвластного времени, а это требует полной отрешенности от жизни. Для того, чтобы увидеть скрытую за многообразием мира единую сущность абсолютной реальности, необходим был не ритуал, а психосоматическая практика.

Дисциплина тела подчиняется новой задаче, связанной с переориентацией восприятия со структурного многообразия мира на его абсолютный сущностный центр. Психотехника сохраняет методы распознавания и структурирования многообразия внутрителесного опыта, однако подчиняет их новой задаче – сведению всего телесного многообразия к постигаемой в самадхи единой сущности. Поэтому среди дыхательных упражнений особую роль начинает играть техника задержки дыхания, в момент которой происходит остановка потока восприятий, а среди техник созерцания – концентрация на внутренней сущности созерцаемого при исключении всего остального многообразия восприятий. Идеалом тут становится концентрация на точке. В результате подобной психосоматической практики тело сворачивается к своей сущности.

Для трансляции нового опыта тела в индийской культуре за пределами узкой традиции отшельничества необходимо было его адекватно отразить на уровне мифопоэтического восприятия. Эту задачу выполнил эпос Махабхараты.

Мифопоэтическое восприятие конкретно, и поэтому опыт сворачивания тела также должен был найти свое выражение в конкретных переживаниях. С одной



стороны, тело несет в себе многообразие различных качеств, а внутрителесное ощущение является основой синтеза обоняемого, вкусового, видимого, осязаемого и слышимого содержания сознания, с другой стороны, все это многообразие качеств в момент смерти или погружения в самадхи сводится к наименее телесному из них – звуку. В Мокшадхарме (вторая часть двенадцатой книги Махабхараты) этот опыт выражен в виде взаимопоглощения элементов, каждый из которых служит базой чувственно воспринимаемого содержания сознания. Земля, свойством которой является запах, поглощается водой, свойством которой является вкус. Вода поглощается огнем, свойством которого является образ. Огонь поглощается воздухом, свойством которого является осязание. Воздух поглощается пространством, свойством которого является звук. Поскольку тело изоморфно космосу в целом, этот же порядок поглощения происходит в момент гибели мира, а в момент его нового зарождения элементы раскрываются в обратном порядке. Именно поэтому всепоглощающий гул является границей между миром множественных явлений и абсолютом, между жизнью и смертью, между повседневным восприятием и самадхи.

### 3. ТЕЛЕСНЫЙ ОПЫТ В БУДДИЗМЕ

#### 3.1. Растворение тела в буддийском мировосприятии

Принципиальное отличие буддизма от брахманизма заключается в отрицании первоначала и растворении в ежесекундно обновляющемся потоке жизни любых сущностей, в том числе и тела. Буддисты не требуют ничего принимать на веру; они исходят из признания только той реальности, которая непосредственно переживается, отказываясь говорить как о материальном мире самом по себе, так и об идеальном мире. Мир для буддиста – это поток переживаемых явлений.

Основное свойство этого потока – страдание. Буддист понимает страдание не психологически, не как эмоциональное состояние, а как состояние преходящести, когда все неизбежно утрачивается, исчезая в прошлом. Поэтому даже радости буддист будет понимать как страдания в силу того, что радости неизбежно проходят, исчезают в бесконечности становления времени.

Стремясь избавиться от страдания, буддисты подвергли теоретическому анализу этот поток явлений, выявив в нем элементарные мгновенные качества – дхармы. Весь мир или, иначе говоря, поток жизни, представляет собой причинно-следственную обусловленность мгновенных дхарм. Благодаря этому буддисты пришли к отрицанию любых субстанциальных сущностей: Абсолюта, окружающих предметов, человека и его тела. Ведь если человек в каждой новой ситуации дан себе по новому, то, следовательно, он представляет собой новое сочетание дхарм. То, что мы принимаем за тело, есть цепочка мгновенных возникновений и уничтожений дхарм. Последовательность этих возникновений или уничтожений создает иллюзию непрерывности существования тела. Ощущение непрерывности существования человека и его тела является иллюзией, порождаемой причинно обусловленной сменой дхарм.

Поздние буддисты направления махаяны не удовлетворились этим выводом. Хотя ранние буддисты и отрицали тело само по себе, но все же признавали его хотя бы в качестве иллюзии, обусловленной причинной взаимозависимостью. Махаянисты освободились даже от иллюзорности тела. Как и ранние буддисты, они признавали, что мир – это поток переживаемых явлений. Но если ранние буддисты считали, что эти явления есть сочетания дхарм, которые представляют собой элементарные мгновенные качества, то поздние буддисты заявили, что все дхармы сами по себе бескачественны, а качества возникают лишь как причинно-следственные отношения между дхармами.

Школа махаяны – шуньявада – предложила посмотреть на тот же самый мир не с точки зрения причинной обусловленности, а с точки зрения «таковости». Если причинно-следственные отношения не субстанциальны и представляют лишь допущение сознания, то, следовательно, в равной мере можно как допускать их, так и отрешаться от них, глядя на вещи сами по себе вне их причинной зависимости, что и называлось буддийским словом «таковость».

Если мы смотрим на мир с позиции допущения причинно-следственной обусловленности, то открывается мир явлений, если же переходим на позицию таковости, то исчезают все явления, видящий, видение и видимое. Это состояние буддисты называли пустотой, что означает состояние бескачественности. Шуньявадины не абсолютизировали ни ту, ни другую точку зрения, признавая их равноправие. Благодаря умению встать на позицию «таковости», шуньявадин освободился не только от всех душевных, но и от физических страданий. Понимание основ шуньявады, как показывает опыт, оказалось много практичнее любых обезболивающих средств, которые смогла придумать западная медицина.

Как и ранние буддисты, махаянисты отрицали существование тела как субстанции. Но если ранние буддисты признавали тело в качестве иллюзии, т.е. оно существует не в качестве самостоятельной сущности, но в качестве психологической реальности, то поздние буддисты показали, что сама психологическая реальность иллюзии может быть и содержательной, и пустой в зависимости от выбора точки зрения. Мир сам по себе, не обусловленный никакой точкой зрения, непостижим. Любое его описание относится не к самому по себе миру, а к опыту, раскрывающемуся либо с позиции таковости, либо с позиции допущения причинной обусловленности. Поскольку все позиции равноправны, любые виды мироописания равнозначны.

Для повседневного человека его собственное тело является центром самосоотнесенности. Растворение тела в потоке жизни позволяет преодолеть самосоотнесенность с собой как противопоставленным миру субъектом. Это позволяет самоотождествляться со всем потоком жизни в целом, устраняя границу между собой и внешним миром. А поскольку мир раскрывается в различных состояниях, то каждое из его состояний можно понимать как состояние сознания и как тело этого сознания. В связи с этим мир как целое трактуется как тело Будды, т.е. основа состояния сознания Будды, которая может быть реализована любым человеком.

В тибетской традиции буддийское представление о теле Будды трансформировалось в учение о трех телах Будды («трикая»). Это – дхармакая, самбхогакая и нирманакая. Дхармакая представляет собой состояние сознания или мира в целом (в буддийском контексте тут нет различия) вне какого-либо описания. Нирманакая (призрачное тело) – это состояние повседневного сознания, в котором мир воспринимается как поток явлений и событий. Новшество тибетского буддизма состоит в выделении промежуточного тела между дхармакаей и нирманакаей – самбхогакаей, которое представляет собой состояние явлений мира, свернутых к своим архетипическим прообразам. Это открытие определило особенности тибетской психосоматической практики, основу которой составляют методы перехода с повседневного на архетипический уровень сознания.

### **3.2. Тибетская практика созерцания**

Многообразие практик созерцания можно сгруппировать по преобладающим типам в духовных традициях Индии, Тибета и Китая. В индийской духовной традиции преобладает техника созерцания, предполагающая такое полное сосредоточение на объекте, при котором все остальные явления исключаются из восприятия. В результате происходит полное погружение сознания в сущность объекта. Эта сущность

понимается как единая основа многообразных феноменальных проявлений. Полная концентрация внимания на одном моменте позволяет отрешиться от многообразного содержания восприятия и слиться с лежащей в их основе сущностью.

В тибетской духовной традиции преобладает техника созерцания, направленная не столько на слияние с единой сущностью объекта, сколько на расширение сознания. Для этого используются всевозможные техники визуализации. В том случае, когда созерцание направлено на слияние с сущностью объекта, визуализация не только малоэффективна, но может даже мешать. Однако если созерцание направлено на расширение сознания, то визуализация может эффективно использоваться для перенаправления внимания за пределы собственных границ восприятия, что приводит к единству всевозможных форм сознания.

Специфику китайской техники созерцания определил опыт единства обыденного и просветленного сознаний, лежащий в основе буддистских школ хуаянь и чань, на которые особое влияние оказал даосизм. Данная техника созерцания предполагает полное рассредоточение внимания. Созерцание не задерживается ни на одной вещи и, подобно воде, равномерно растекается везде, не имея при этом в себе центра самосоотнесенности. Это состояние у-синь или не-сознание.

Конечно, в разных культурах могут практиковаться самые разные формы созерцания, а описанные типы указывают лишь на преобладающие тенденции в разнообразных практиках.

Лично я недоверчиво отношусь к использованию техник визуализации при созерцании, так как возникает опасность того, что воображение актуализирует скрытые психологические проблемы, страхи и комплексы, которые сформируют иллюзорное восприятие. Однако тибетскую технику созерцания нельзя сводить только к визуализациям, несмотря на их широкое применение. Цель тибетской визуализации не в том, чтобы банально перенаправить внимание на воображаемую картинку, а в том, чтобы изменить способ восприятия.

Содержание восприятия не сводится к непосредственному ощущению. В восприятии предмета дан весь предмет как целое, несмотря на то, что в ощущении открыта лишь та его сторона, на которую непосредственно падает взгляд. Восприятие схватывает вещь в горизонте, включающем не только непосредственное ощущение, но другие возможные ощущаемые данности. Зрительное ощущение достраивается до целостного восприятия вещи путем соединения с другими возможными ощущениями, благодаря чему восприятие носит самоорганизующийся характер, позволяющий воспринимать целостно сначала вещи, а затем и всю окружающую реальность.

Однако любое восприятие имеет определенные границы самоорганизации. Допустим, я смотрю на окружающие предметы – пол, мебель, стены и т.д. Зрительные ощущения самоорганизуются только до целостного восприятия комнаты, но не дальше. Я чувствую ограниченность стенами комнаты, сквозь которые не могу ничего видеть – это предел самоорганизации зрительного восприятия.

Чтобы расширить свое восприятие, я могу сместить его со зрительных ощущений на тактильные. Допустим, я дотрагиваюсь пальцами до стола. В самом тактильном впечатлении даны только пять квадратных сантиметров осязаемой поверхности, однако в восприятии тактильно схватываются не только эти отдельные сантиметры, но целостный образ стола. Достаточно одного прикосновения к любому предмету, и вокруг этого ощущения начинают выстраиваться тактильные образы вещей, слагаясь в целостное восприятие окружающей реальности. Я могу представить в тактильном образе не только стены, но и то, что за ними. Стены становятся как бы прозрачными, и я более не чувствую себя в замкнутом помещении комнаты.

При смещении восприятия со зрительных ощущений на тактильные происходит спонтанное расширение сознания. Если восприятие будет смещено на архетипические образы, которые структурно соотнесены с любыми сторонами жизненного мира, то сознание расширяется, включая все соотнесенное с архетипами содержание. В качестве объекта созерцания в тибетской практике используется визуализация архетипических образов, соотносимых с любым содержанием мира. Такая визуализация носит целостный характер, преодолевающий ограниченность принципами зрительного восприятия. Она органично сочетает зрительные (мандала), звуковые (мантра) и тактильные (мудра) ощущения, складывающиеся в единый архетипический образ, вокруг которого выстраивается целокупное восприятие мира.

Допустим, я, находясь в своей комнате, в соответствии с принципами тибетского созерцания смещаю восприятие со зрительных или тактильных ощущений на архетипический образ, вокруг которого начинает спонтанно выстраиваться ощущение реальности всего мира. В этом случае моя привычная комната перестает быть замкнутым помещением, она уподобляется вершине горы, с которой обозреваются всевозможные миры.

### **3.3. Визуальный архетип**

Визуальный архетип, вокруг которого достраивается мироописание, является подлинным открытием тибетского буддизма. Методом определенной психосоматической практики адепт сливается с визуальным архетипом на телесном, эмоциональном и ментальном уровнях. Классическим выражением визуального архетипа является мандала с изображением пяти будд, каждый из которых соотносится с определенными аспектами мира явлений и сознания. Структура мандалы воспроизводит структуру всего мира, а техника ее созерцания превращается в принцип структурирования мира. На основании «Тибетской книги великого освобождения» можно судить, что загробный мир также структурирован психосоматической практикой созерцания мандалы. В свое время на вопрос, встретит ли европеец в своем посмертном существовании то, что описано в этой книге, Далай-Лама XIV ответил, что не думает так, поскольку культурный опыт европейца основан на иной духовной дисциплине.

Поскольку космос европейца структурирован на иных априорных принципах, нежели мир восточных культур, то и посмертный мир европейца должен принципиально отличаться от посмертного существования тибетца. Мироописание выстраивается как продолжение восприятия собственного тела. Если психосоматическая практика перестраивает опыт тела, то вместе с этим она перестраивает и мироописание. Поэтому мандала, которая составляет основу тибетской психосоматической практики, определяет априорные формы созерцания, которые характерны только для тибетской культуры. Другие культуры предполагают иные априорные формы созерцания, и это различие фиксируется в особых техниках созерцания, присущих конкретным традициям. Иначе говоря, техника созерцания воплощает в себе архетип визуальной картины мира.

В понимании К.Г.Юнга архетипы представляют собой универсальные модели бессознательной психической активности. В сознании они воплощаются в виде архетипических образов, в соответствии с которыми упорядочивается психическая жизнь. С феноменологической позиции само понятие бессознательного бессмысленно: как можно говорить о существовании того, что не осознается и, стало быть, никак не дано в переживании? В связи с этим возникают два варианта истолкования. Можно трактовать бессознательное не в буквальном смысле этого слова, как нечто

содержательно исключенное из сознания, а как сумеречное сознание, т.е. как еще непроясненную и неопределенную сферу сознания. В пользу такой интерпретации можно привести сопоставление сферы бессознательного с архетипическим образом первозданных вод, символизирующих хаос. Если бессознательное понимать по аналогии с изначальным хаосом космогонических мифов, то тогда оно должно пониматься не как бессознательное, а как первичная неопределенность и недифференцированность сознания. Другая возможная интерпретация: бессознательное – это условное обозначение для имманентных сознанию трансцендентальных структур. В пользу такой интерпретации говорит концепция архетипов Юнга, которые можно понять как трансцендентальные структуры психической жизни.

Я полагаю, что эти две интерпретации можно соединить. Архетип содержит в себе трансцендентальную структуру, которая обнаруживается в прояснении первично неопределенного содержания психики. Архетипический образ возникает в качестве центра перестройки психики в соответствии с трансцендентальной структурой архетипа.

По аналогии с этой интерпретацией я истолковываю визуальный архетип, воплощающий в себе трансцендентальную структуру созерцания. Подобно тому, как архетип в понимании Юнга переупорядочивает психику, визуальный архетип переупорядочивает визуальную картину мира. Процесс переструктурирования психики определяется конкретными воплощениями архетипов в виде архетипических образов (которые играют роль центров психической перестройки). Соответственно и визуальная картина мира может иметь определенные точки сборки, выраженные в визуальных архетипических образах.

В соответствии с древней идеей тождества микро- и макрокосма первым визуальным образом, вокруг которого достраивается восприятие мира, является человеческое тело. В психосоматической практике классической йоги восприятие мира перестраивается в соответствии с развитием техники осознания функций собственного тела. С развитием психосоматической практики в Тибете формировались уже другие визуальные образы – мандалы, вокруг которых переупорядочивается восприятие мира.

В европейской культурной традиции аналогом восточных практик созерцания является изобразительное искусство. Перспективное восприятие является трансцендентальной структурой европейской картины мира (как это описано у О.Шпенглера в «Закате Европы»). Поскольку перспективное восприятие фиксирует сложившуюся картину мира, выход за ее пределы предполагает творческую перестройку перспективного восприятия. Именно эту творческую задачу и решает европейская живопись. Здесь можно провести аналогию с восточной психосоматической практикой, которая также решает задачу выхода за пределы сложившегося обыденного восприятия мира.

Техника нарушения законов перспективы в европейской живописи представляет собой особую практику созерцания, аналогичную восточным созерцательным практикам. Поскольку на Востоке психосоматическая практика была вынесена в отдельную сферу, там не было необходимости экспериментировать с живописью. Однако в Европе психосоматическая практика растворена в других сферах, и, в частности, в живописи. В силу этого все опыты расширения сознания выливаются в поиск новых изобразительных техник, что определило разнообразие направлений европейского искусства, включая модернизм и авангардизм.

## 4. ОПЫТ ТЕЛА В КИТАЕ И ЯПОНИИ

### 4.1. Процессуальность тела в китайской традиции

В традиционном китайском сознании космос – это мир процессов, а не мир вещей. Дао – принцип естественности, в соответствии с которым все процессы идут своим ходом, но при этом внутренне взаимосвязаны друг с другом общим ритмом. Дао обнаруживается в гармоническом равновесии и взаимопревращении всех процессов мира. Нарушение их естественного течения означает отклонение от Дао.

Тело человека является одним из процессов, тесно переплетенным с другими процессами мира. В традиционном китайском мировосприятии отсутствовало представление о теле как самотождественной вещи, которую можно противопоставить всем другим окружающим вещам. Для китайца тело в анатомическом смысле – это сосредоточение циркулирующих энергий, в эстетическом смысле – само движение. Такое феноменалистическое понимание собственного тела и мира в целом очень близко к буддийскому, но все же отличается от него.

В феноменалистическом мировосприятии мир представляется как постоянно обновляющийся поток ситуаций. Это – поток жизни, который не расчленяем на самотождественные предметы. Каждая вещь представлена в нем не как самостоятельная сущность, а как протекающее во времени событие. В соответствии с таким восприятием в каждой новой ситуации тело будет переживаться как нечто новое. Когда человек завтракает – это одно восприятие тела, когда моется, это совсем другое восприятие, когда тренируется под присмотром учителя – третье и т.д. Каждый раз тело переживается содержательно по-новому, с позиции буддизма речь здесь будет идти о фактическом отсутствии тела как предмета, при сохранении психологической иллюзии непрерывности существования тела, а для даосизма это будет единый процесс, который внутренне связан с прочими процессами мира.

Допустим, буддист и даос сошлись в поединке. Чтобы раскрепостить движение, буддист освободится от тела как психологической иллюзии. Для буддиста в момент боя не будет ни противника, ни его самого, только целостная ситуация, раскрывающаяся как бой. Именно с этой ситуацией в целом он и будет самоотноситься, равномерно распределяя внимание между всеми ее элементами таким образом, что не будет никаких задержек при переключении с движения противника на ответную реакцию. Все воспринимается одновременно и не членится на субъект и объект, я и не-я, свое тело и тело другого человека. Даос же, напротив, будет чувствовать всю ситуацию в целом в ее сопричастности движениям собственного тела. Ощущая общий ритм боя, даос сливает свое тело с телом противника в едином движении таким образом, что течение его тела, подобно воде, заполняет все лакуны в движении тела противника.

И буддийское, и даосское мироощущения представляют собой феноменализм, но это феноменализм различных типов. Для буддиста поток жизни – это постоянно обновляющиеся мгновенные сочетания дхарм, жестко взаимосвязанные законами причинной обусловленности; для даоса – это поток переходящих друг в друга процессов, в каждом моменте которого звучит общий ритм всего движения. Буддист для достижения освобождения перестраивает свое восприятие мира, даос же просто сливается с мировым ритмом.

Специфика китайского восприятия собственного тела, которая таким своеобразным образом преломилась в даосизме, связана со своеобразием китайского языка. Китайская культурная парадигма – это парадигма «вслушивающегося». Она определяется способом понимания, заключающимся в поиске контекстуального смысла. Слушание направлено на речь, а вслушивание – на контекст этой речи.

Китайская речь состоит из морфологически неизменных смысловых ядер-слов. Поскольку каждое слово-слог обладает огромным количеством значений, речь понимается контекстуально. Если условием понимания предложения на языках европейских народов является понимание его грамматически оформленной логической структуры, то условием понимания китайского предложения является схватывание общего смысла. Языки европейских народов выражают энергию человеческой мысли, направленную на расчленение смысла. Здесь важно не вслушиваться, а анализировать. Язык подчеркивает активность говорящего, который в своей речи начинает «оперировать» действительностью. Поэтому европейскую культурную парадигму можно обозначить как парадигму «говорящего».

В парадигме «говорящего» способ анализа смысла определен грамматической структурой языка. Это ведет к существенному преувеличению значения языка, что приводит к отождествлению трансцендентальной структуры всякого опыта с языковыми грамматическими формами. В результате этого логическая структура языка превращается в систему фильтров, которые упрощают и обедняют опыт жизни.

Этим определяется проблема языка в европейской философии. Абсолютизация говорения как способа переупорядочивания жизни приводит к выделению языка в автономную область, четко отграниченную от прочего опыта жизни. С одной стороны, язык противопоставляется миру, а с другой – начинает определять способ восприятия мира. Поэтому споры о языке в Европе – это споры о границах допустимого насилия над онтологией мира.

Китайская парадигма, определенная направленностью вслушивания на общий смысл, раскрывает в его контексте целостность жизни. В парадигме «вслушивающегося» стремление расчлнить смысл уступает стремлению интуитивно схватить его в такой предельной обобщенности, которая охватывает действительность максимально целостно. Речь не расчленяет вещи, но целостно выражает их. Поэтому слова онтологически не противопоставляются другим предметам мира, и язык сливается с онтологией мира без насилия над ним. Подобно этому и отношение к собственному телу предполагало, чтобы внутренний ритм жизни тела не нарушал естественный поток событий мира, но органично вливался в них.

#### **4.2. Различие в ощущении собственного тела в культурном сознании Китая и Японии**

Различие между культурно обусловленным опытом телесности в Китае и Японии можно видеть по постановке поединков в китайских и японских фильмах. Китайская постановка передает, прежде всего, движение. Поединок превращается в своеобразный танец, который может продолжаться сколь угодно долго. Движения героев сливаются с общекосмическими ритмами, благодаря чему их тела наполняются мировыми силами и преодолевают собственную ограниченность. Героям уже не страшны даже тучи стрел, ведь их танец боевых движений выражает движение общемировой жизни, над которой стрелы не властны. В силу этого герои приобретают сверхъестественную реакцию, и, порой, побеждают даже силу гравитации. В постановке японских поединков все иначе. Герои неподвижно стоят друг напротив друга. Ничего не происходит. Потом, подобно молнии, картину рассекает едва уловимая для глаза вспышка движения. Один из героев падает, другой замирает в неподвижной позе.

В этих постановках выражается особый, обусловленный культурой, опыт собственной телесности. В китайской культуре этот опыт раскрывается динамично, в становлении. Тело – не вещь, это процесс. Если этот процесс органично влетает в общемировое становление жизни, то в самом теле раскрываются общекосмические

силы, придавая ему сверхобычные способности. С позиции японского мировосприятия тело лишь намекает на скрытый внутренний процесс, который не находит своего явного выражения вовне. Лишь в какие-то отдельные мгновения он, подобно молнии, может ударить в центр эмпирической ситуации, разрушая сложившееся равновесие, чтобы потом вновь исчезнуть, оставив в застывшей позе героя с мечом. Тело целиком принадлежит бессмысленному эмпирическому миру, бессмысленному потому, что в нем так и не находит своего органичного выражения скрытый внутренний план жизни, прорывающийся лишь в отдельные изолированные моменты. Но, вместе с тем, тело не есть и нечто бессмысленное, ибо оно постоянно несет в себе намек на этот внутренний план, таит в себе глубину, которую можно разглядеть в застывшей позе.

Это различие тем более кажется странным, что и Китай, и Япония принадлежат к одному и тому же культурному ареалу, в котором Дао определяет процессуальность и ритм всех явлений жизни. Однако в Китае внутренний и внешний планы сливаются в едином процессе жизни, тогда как в Японии внутренняя процессуальность жизни так и не раскрывается во внешнем эмпирическом бытии. Возможно, это связано с тем, что опыт Дао, выросший из оснований китайской культуры, в Японию был привнесён извне, накладываясь на иные культурные интуиции, определенные духом синто. Этим обусловлено внутреннее противоречие культурного японского сознания, сочетающего глубину осмысленности жизни с ее явной внешней бессмысленностью.

Застывшая фигура с мечом превращается в архетип восприятия жизни. С этим архетипом мы знакомимся по японской литературе и киноискусству. Эмпирическая действительность абсурдна и абсолютно бессмысленна. Японские фильмы, как правило, предельно натуралистично показывают кровь и смерть, в которой нет ни романтики, ни героизма, а только мясо и грязь. Внутренний план жизни души никогда не находит своего разрешения в эмпирической действительности, которая, в силу этого, предстает в своей абсурдности. В душе героев происходят какие-то скрытые тектонические движения, которые так и не находят выхода в эмпирической реальности. Разве что два три штриха на весь фильм, подобно молниеносным движениям меча, выплескивают на мгновение скрытую жизнь души, чтобы потом вновь все замерло. В европейском фильме внутренний план жизни героя обязан раскрыться в кульминационной сцене. Здесь же никакого разрешения в эмпирической действительности не происходит, концовка так и остается бессмысленной. Именно в этом выразилось специфически японское ощущение жизни. Однако по отдельным, едва заметным движениям тела мы можем в бессмысленности его эмпирического существования угадать скрытые движения внутренней жизни. Наиболее полно этот архетип воплотился в специфике японского анимэ.

#### **4.3. Синтоистский дух японского анимэ**

В японском анимэ все выразительные средства сведены к минимуму движения: неподвижное тело, застывшая мимика на протяжении десятков секунд. Сами движения не выражены индивидуально, схематичны. Можно привести типичный пример из *Fushigi yūgi*: сёгун Накаго встречает Миаку – девочку, отправившуюся в чужой мир выручать подружку. Накаго, сидящий на коне впереди свиты, бросает взгляд на Миаку. Ни одного лишнего движения: он просто смотрит и все. Но в этом неподвижном взгляде сконцентрировано множество смыслов: он замечает, что девушка из другого мира, что она призвана стать жрицей, что она принадлежит к вражескому лагерю и что ее сейчас надо захватить, что будущее, связанное с девушкой, неопределенно и т.д.



В европейском мультфильме каждый из этих смыслов был бы выражен различными мимическими движениями, Накаго должен был обратиться к девушке одним выразительным движением, к свите – другим, задние мысли отобразились бы в мимике и т.д. Но здесь ничего этого нет: Накаго сидит на коне, поворачивает голову, видит девушку и больше ничего не происходит. Причем его лицо закутано плащом, видны только глаза. Ни мимики, ни жестов. Точно также и девушка – просто смотрит и не двигается. В одном застывшем движении выражено все.

В этой особенности японского изображения тела выражен синтоистский дух сокрытости или непроявленности. Ками (японские боги неба и земли, духи любых предметов) – это скрытые жизненные силы, лишённые индивидуальности и телесности, их изображение табуировано. В каждом синтоистском храме хранится синтай (тело ками), но что это такое, не знает никто, ибо оно сокрыто от взгляда людей. Любой предмет может стать телом ками, благодаря чему непроявленное присутствует в эмпирическом. Неявное присутствие ками смещает восприятие человека с внешнего выражения вещи на ее внутреннюю сущность.

Постижение сущности в эмоциональном переживании, пронизывающем жизненную потенцию вещи без приведения ее к смысловой определенности, лежит в основе японского эстетического принципа моно-но аварэ (скрытое очарование вещей). Каждое застывшее движение в японском анимэ передает неопределенную потенцию смыслопроявлений, несводимую к смыслу какого-либо определенного действия или ситуации. Внутреннее присутствует, но при этом не выражается. На этом сокрытом уровне происходит основное действие.

Сокрытую глубину жизненных сил можно сопереживать, но не изображать. Анно Хидэаки в «Евангелионе нового поколения» посвящает целую серию прорыву скрытой сущности человека. Четырнадцатилетний подросток Икари Синдзи на какое-то время утрачивает телесную определенность. Слой за слоем распадается сознание, обнажая в хаотичном мелькании несвязанных между собой фрагментов все то, что прячется за неподвижным изображением взгляда. Любая попытка свести этот хаос к эмпирической определенности означала бы отрицание внутренней сущности человека.

Европейская установка прямо противоположна синтоистскому духу сокрытости: внутренний смысл всегда явлен в мимике, действиях, событиях и т.д. С позиции европейского художественного восприятия тело должно выражаться в действии. Даже статичные изображения живописи или скульптуры передают динамику тела. Для этого используется особый художественный прием, предполагающий эстетический синтез различных моментов времени в едином акте восприятия. Поэтому для европейской мультипликации первостепенное значение имеет движение как выразительная форма, а среди движений особая роль отводится мимике героев.

Поскольку для европейца условием понимания является адекватное выражение смысла, он плохо переносит бессмысленный сюжет. Как правило, смысл фильма окончательно выясняется в конце. Европейец ожидает осмысленного конца, и если этот конец оказывается отрицательным, то, значит, он служит завязкой следующего сюжета. Однако окончательная завершенность может быть только в положительной развязке. Завершение фильма на апокалиптическую тематику «хэппи эндом» – чисто европейское изобретение. Поскольку с позиции японского мироощущения внутреннее не находит своего завершения в эмпирическом, то и Конец Света, к разочарованию европейских зрителей, оказывается самым настоящим концом без всяких надежд на появление в последний момент супергероя.

Для европейца вся действительность обязана быть осмысленной с позиции наиболее значимых для него смыслов и ценностей. Этим объясняется популярность таких течений, которые сводят все многообразие мира к какому-то одному простому

объяснению. Если это объяснение значимо для широкого круга обывателей, то соответствующая теория становится очень популярной, как, например, фрейдизм, который предлагает метод сексуальной интерпретации любых явлений жизни.

Для японца скрытая жизненная сущность несоизмерима с частным эмпирическим фактом и его интерпретацией. Чтобы выразить присутствие неопределенного, эмпирический факт должен восприниматься в простоте своей фактичности, без всяких лишних интерпретаций. Приведу пример из «Евангелиона нового поколения»: сцена в душе, где сидят два обнаженных подростка. Один из них говорит другому: «Ты мне нравишься. Проще говоря, я тебя люблю». Более того, один из подростков напрашивается к другому переночевать. У европейского зрителя сразу возникают определенные ассоциации и ожидание соответствующего развития темы. Однако ничего подобного в фильме нет. Подростки просто поговорили ночью, и ничего более. Ситуация изображена в своей фактичности и не предполагает никакого развития.

На этом примере можно видеть различие европейского и японского отношения к сексуальности. Европейцу нужно осмысливать действительность в соответствии с тем, что для него наиболее значимо, поэтому он склонен находить сексуальность где угодно, в любых поступках, намеках, символах. Такое рассредоточение сексуальности приводит к тому, что ее уже не хватает на секс как таковой, что становится широко распространенной медицинской проблемой.

В японском восприятии неопределенность жизненной сущности несоизмерима с эмпирической данностью, поэтому она не может быть анатомирована примитивными сексуальными интерпретациями. Секс принадлежит эмпирической области – когда он есть, он должен быть именно сексом, а не проблемой бессознательного, когда его нет, нет смысла искать сексуальную подоплеку.

## 5. АНТИЧНЫЙ ОПЫТ ТЕЛА

### 5.1. Античная пластика

Античный космос носит пластичный характер, в основе которого лежит архетип гармоничной формы человеческого тела. В соответствии с формой человеческого тела структурируются не только все явления мира, но и идеальное бытие, которое также доступно созерцанию. Числа и эйдосы также наглядны для умозерцания, как и человеческое тело – для обычного зрения. Как считал А.Ф.Лосев, античный идеальный мир, боги, платоновские идеи, мировой Логос носили скульптурный характер, только не в телесном, а в умопостигаемом смысле. В связи с этим зрительное восприятие понимается в античности иначе, нежели в Новое время. Априорная структура созерцания, которая лежит в основе современной европейской культуры, предполагает схватывание пространственной соотношенности вещей. Пространство само по себе бестелесно и дано в зрительном восприятии как уходящая в даль перспектива. В этой пространственной перспективе обнаруживаются и взаимоупорядочиваются зримые тела.

Во всяком зрительном восприятии даны как форма тела, так и упорядоченность тел в пространственной перспективе, однако структурирование зрительного восприятия может осуществляться по-разному. Зрительное восприятие современного европейца структурируется на основе пространственной перспективы, а восприятие античного человека – на основе соотношенности телесных форм. Если пространственная перспектива становится основой для восприятия телесной формы, то зрительное восприятие переживается как содержательно и структурно иное, нежели осязательное, если восприятие пространственности структурируется на основе соотношения созерцаемых форм, то зрительное восприятие раскрывается по подобию

осязательного восприятия, в котором телесная оформленность дана вне перспективности.

Именно поэтому античный человек понимал зрительное восприятие по подобию осязания. В его понимании взгляд в буквальном смысле может ощупывать, схватывая форму тела. Аналогичным образом умозрение также непосредственно ощупывает эйдос, выявляя его пластику. Поскольку в первичном опыте осязания открывается, прежде всего, собственное тело, все остальное содержание мира достраивает его. С изменением ощущения собственного тела изменяются восприятия всех других, соотношенных с ним, телесных форм. Именно поэтому пластическое восприятие как явлений, так и идей структурируется в соответствии с пластикой собственного тела. На этом основывается специфически античный символизм, в соответствии с которым именно гармоничное тело становится совершенным символом идеальной сферы и космоса в целом. В соответствии с пластической интуицией идеальное бытие, эйдосы, числа, логос, мировой разум изоморфны человеческому телу. Именно поэтому космический разум, открывающийся в образах олимпийских божеств, находил свое символическое воплощение в скульптурном изображении обнаженных человеческих фигур. Для античного эллина не могло быть никакого субъективного мира помимо разумно устроенного гармоничного космоса, в который органично вплеталось все содержание его души. Поэтому скульптурное изображение обнаженного тела призвано было выражать не внутренние душевные переживания, как этого ожидает современный человек, а гармонию телесно оформленного космоса. Бытие мирового разума находило свое естественное телесное выражение в виде обнаженных фигур греческих богов, которые, как считал А.Ф.Лосев, представляли собой максимальное обобщение пластики человеческого тела, возведенное в космический принцип.

## **5.2. Психосоматическая практика телесного воплощения в античном космосе**

Воспринимать другую культуру можно не только теоретически, но и телесно, путем изменения ощущения собственного тела, приводя это ощущение в соответствие с телесной интуицией другой культуры. Поэтому, с помощью специальной психосоматической практики, перестраивающей самоощущение тела, можно телесно воплотиться в античном космосе.

Античный космос раскрывается как гармоническое соотношение телесных форм. В античном мировосприятии не существовало пространства как вместилища тел; не тело размещается в пространстве, но сама телесная форма в отношении к другим телесным формам задает пространственность. Не только античное, но и вообще любое мирописание собирается путем достраивания ощущения собственного тела, но происходит это в каждой культуре по-разному. Античный опыт телесности заключается в смещении внутрителесного ощущения именно на тактильно узнаваемую телесную форму. Античный космос достраивает не внутрителесное чувство вообще, но именно ощущение телесной формы, благодаря чему он обретает пластический, скульптурный характер, воспроизводящий человеческую телесность.

Понимание античного космоса может осуществляться на разных уровнях: на умопостигаемом – через изучение философии, на эстетическом – через обращение к античному искусству, и на психосоматическом – через непосредственное телесное воплощение в античном космосе.

Психосоматическая практика воплощения в античном космосе предполагает изменение способа сборки описания мира. Если картина мира современного человека базируется на доминировании зрительного восприятия, то картина мира античного эллина основывалась на доминировании тактильного. Воздух является первичной

формой телесного присутствия мира, поэтому в психосоматической практике переключение на тактильное восприятие мира сопровождается смещением с внутреннего чувства тела на раскрываемое в соприкосновении с воздухом ощущение формы своего тела.

1 этап практики – меонизация восприятия мира. Зрение отключается (глаза завязываются или просто закрываются), тело изолируется от соприкосновения с воздухом (покрывается чем-либо). Меон – инаковость сущему, смыслу, а потому и неопределенное. Путем полного рассредоточения происходит погружение в это меональное состояние, где до неразличимости сливаются все чувства и смыслы.

2 этап практики – воплощение формы. Зрение все время остается отключенным. Руки и ноги, а затем все тело постепенно начинают соприкасаться с воздухом. Возникает ощущение телесной формы, но помимо нее пока еще ничего нет. По мере постепенного воплощения в первичном меональном состоянии проясняется тело.

3 этап практики – расширение ощущения тела на всю комнату. Телесная форма ощущается в соприкосновении с воздухом. Воздух также обретает форму, продолжая тело, соприкасаясь с вещами в комнате. Каждая вещь начинает ощущаться непосредственно телом. Вся комната (со всеми вещами в ней) удерживается в виде тактильных образов, продолжающих собственное телесное ощущение. Живое чувствуется как присутствующее, резонирующее с эмоциональным фоном собственного тела. Благодаря этому можно легко определить, где находятся живые существа.

4 этап практики – расширение ощущения тела на весь космос. Ощущение собственной телесности постепенно расширяется за пределы комнаты, включая в себя новые предметы в виде тактильных образов. Далее оно захватывает город, приподнимается над ним и охватывает весь мир, который открывается в соразмерной телесной гармонии. Это и есть античный космос.

5 этап – сохранение усилия, собирающего тактильное восприятие мира. Усилие воли, с помощью которого распространяется ощущение собственного тела на окружающий мир, запоминается на уровне внутрителесного ощущения и удерживается. Теперь можно открыть глаза, так как благодаря удерживанию этого усилия античная картина мира не рассыпается, продолжая существовать как новое измерение по отношению к привычному повседневному восприятию.

## 6. ТЕУРГИЧЕСКОЕ ПРЕОБРАЖЕНИЕ ТЕЛА

### 6.1. Теургия

Теургию следует отличать от магии, хотя внешним образом они и похожи: и в одном, и в другом случае творятся чудеса. Магия всегда направлена на решение утилитарной задачи, на получение практической выгоды. Теургия направлена на воплощение нетленного в тленном, божественного в тварном. Античный философ и теург Ямвлих понимал теургию как реальное восхождение к эйдетическому прообразу вещи, благодаря чему открывается возможность заново воплотить вещь в эмпирическом бытии, но уже в совершенном ее состоянии. Философское обоснование теургии у Ямвлиха заключалось в том, что вещь сама по себе во всем ее конкретном бытии изначально включена в эйдос (а не просто смысловым образом соотносится с эйдосом, как полагали до него). Теургический характер носят алхимические ритуалы, направленные на зачатие в смертном теле зародыша тела бессмертного. В христианском понимании теургия – это всякое действие или проявление в нашем мире божественного. Если в древности весь мир понимался как теургия, то в современном сознании теургия сведена только к сфере культа в пределах христианских обрядов.

Расширение теургии до сферы повседневной жизни ведет к преобразению жизни. Для этого не обязательно совершать сложные обряды и становиться чудотворцем, как Ямвлих. Самое простое повседневное действие можно превратить в теургический акт, например приветствие. Каждый христианин, имея завет с Богом, получает от Него силу исцелять, хотя, как правило, и не знает, как распорядиться этой силой. Обрядовая форма для теургического акта исцеления уже заложена в том, как мы здороваемся. Нужно всего лишь правильно произнести «Здравствуй!»

Христианин исцеляет не своей силой, а силой Бога. Поэтому произнесение «Здравствуй!» нужно воспринимать как акт служения Богу. Здесь человек направлен на исполнение божьей воли. Для этого он подчиняется Богу, становится Его орудием, и когда произносит «Здравствуй!», не вкладывает в этот акт ничего лично от себя. Теургический акт должен быть бескорыстным, нужно полностью отрешиться от ожидания результатов – они не важны, важно лишь то, чего хочет в данный момент Бог от произносящего «Здравствуй!». Лишь когда человек отрешается от надежды на свои силы, начинает беспрепятственно течь сила Бога, исцеляя того, кому направлено приветствие.

Высшей формой теургии является любовь, которая раскрывает человека не в его несовершенном эмпирическом существовании, а в идеальном состоянии в свете будущего века. Любовь проявляет нетленную основу любимого человека, спрятанную за эмпирическими наслоениями его онтологическую красоту. Чтобы любовь не только открывала, но и действовала, преображала, она должна проявиться такой же чистой от всего случайного, эгоистического, ситуативного, как и теургическое приветствие. И тогда, открывая человека в его истинном нетленном состоянии, любовь превращается в силу, которая воплощает это нетленное состояние, вытесняя из тела все, что привнесено извне – болезни, дисгармонию, безобразность и т.д., приближая тем самым момент окончательного воскресения человека.

Если античная теургия основана на восхождении к нетленной идеальной основе та, то христианская теургия основана на преобразении тела в диалогическом со-бытии человека и Бога. Такое понимание делает возможным в некотором смысле апокрифическое по отношению к христианству понимание теургического преобразования тела в тварном мире, который я понимаю как область общения, диалогическое со-бытие всех возможных внутренних жизненных миров. Такое новое понимание теургии тела, впервые предложенное в русской философской традиции Владимиром Соловьевым, сформировалось на основе понимания тела в контексте христианского символизма.

Христианская традиция, хотя и выделяла тройственность человеческой природы – дух, душу и тело, но не разделяла их на три разные субстанции. В христианском понимании человек есть нечто единое, в котором мы выделяем как телесный аспект, так и душевный, и духовный. Душа и тело рассматриваются в христианском сознании как внутреннее и внешнее бытие человека. Тело – это выраженное вовне бытие человека, которое чувственно воспринимаемо и пространственно локализуемо. Душа – это внутренняя жизнь человека, мир его переживаний и чувств, не воспринимаемый посредством органов ощущений. Дух есть принцип единства всего человека, его неизменная основа, соединяющая в себе все аспекты его душевно-телесной жизни и содержащая в потенциальном состоянии все возможности их проявления.

Из этого вытекает, что тело есть символ. Ведь символ предполагает онтологическое единство с тем, что он в себе выражает. Также и тело, будучи онтологически единым с душой, есть ее выражение вовне. Поскольку тело воплощает в себе не только душу, но также божественный и космический порядок, то нарушение

естественного соотношения души и тела в грехопадении деформировало не только человеческое тело, но и весь космос, который начинает отражать новое искаженное состояние человека. Тленность тела возникает тогда, когда оно приобретает собственную инерцию и автономию, искажая свою природу как символа. Христианская теургия предполагает онтологическое восстановление символической природы тела, что должно вести к преобразению как человека, так и всего остального мира, который символически выражен в его теле.

## **6.2. Символико-эстетический смысл тела**

Изначальный смысл тела – символико-эстетический. Мы можем обнаруживать и другие смыслы тела: биологический, этический, социальный, но все эти уровни понимания телесности так или иначе вторичны по отношению к той или иной концепции понимания (соответственно, биологической, этической, социальной). Вместе с тем символико-эстетический смысл тела раскрывается как первоначальная очевидность жизни в процессе общения, то есть раскрывается до того, как мы принимаем ту или иную концепцию.

Символико-эстетический смысл тела заключается в выражении полноты внутренней жизни во внешней открытости Другому. Тело – это не вещь, наряду с прочими вещами, и не только внешняя форма, но момент тождества внешней формы и внутреннего содержания. В повседневном восприятии мы отчуждаем от тела его внутреннее содержание, обращая внимание только на его внешнюю форму, что заставляет воспринимать тело в аспекте материальности. Материальность предполагает собственное автономное бытие, которое, будучи иным по отношению к сознанию, не самообнаруживается. В этом смысле материальность не следует смешивать с телесностью, которая хотя и воспринимается опосредованно органами ощущений, но также дана и в качестве факта внутреннего самосознания, т.е. является моментом самообнаруживающегося бытия. Представление о материальности является результатом неспособности за внешней данностью разглядеть внутреннее содержание. Материальность порождается объективирующим восприятием, отчуждающим тело от его внутреннего содержания. Полагание тела в качестве внешнего предмета наряду с другими предметами подчиняет его принципу материальности. В соответствии с этим принципом тело наделяется автономным от самого человека существованием.

Тело в аспекте материальности (т.е. в аспекте автономии от человека) превращается в нечто несовершенное, становится подверженным болезням, старению и смерти. Восстановление подлинной природы тела есть вытеснение материальности путем теургического раскрытия в теле его подлинной эстетико-символической природы. В этой эстетической теургии тело призвано обрести свою подлинную сущность – сущность нетленности.

В реальной жизни теургичность эстетического восприятия проявляется лишь частично, ибо в силу собственной инерционности человеческая воля не способна окончательно утвердить тело в его нетленности. Однако в эстетическом опыте человек преодолевает ограниченность эмпирического восприятия и предвосхищает восприятие тела таким, каким оно согласно христианскому откровению воскреснет в будущем веке. Это предвосхищение онтологически изменяет эмпирическое состояние тела, реально освобождая его от болезней, физических аномалий, безобразности и т.п.

Способность воспринимать выраженную в теле внутреннюю жизнь человека я называю внутревидением. Внутревидение есть нечто принципиально иное, чем

ясновидение. Если ясновидение позволяет воспринимать удаленные вещи, недоступные обычному глазу, но все же видение их остается видением внешней формы, то внутревидение есть непосредственное проникновение в иную субъективность.

Созерцая внешнюю форму, я могу ошибиться относительно воспринимаемой вещи. Погружаясь во внутреннее содержание жизни, я непосредственно сопереживаю внутренней жизни другого человека именно так, как переживает ее он сам, я чувствую, как он чувствует, вижу, как он видит, я сливаюсь с ним и в то же время остаюсь самим собой. Я одновременно воспринимаю мир из двух центров: из себя и из Другого. Внутренние переживания Другого, открывающиеся во внутревидении, являются такой же феноменологической очевидностью, как и собственные переживания. Можно ошибаться по поводу внешнего знания, например, какая температура в комнате, но невозможно ошибиться относительно переживания, например, холодно мне или жарко. Это самоочевидно и в том случае, когда речь идет о собственном внутреннем переживании, и в том случае, когда речь идет о постижении переживания из другой субъективности в акте внутревидения. Иными словами, внутревидение не подвержено ошибке, оно может либо осуществляться, либо не осуществляться, но когда внутревидение осуществляется – оно всегда достоверно.

Внутревидение осуществляется в обращенности к символу, являющему внутреннюю жизнь вовне. Таким символом и является тело. Оно может быть дано для созерцания непосредственно, а может быть воспроизведено в памяти, но все равно оно должно быть так или иначе дано, чтобы можно было взойти от внешнего восприятия к внутреннему.

Образно можно уподобить внутревидение через тело восприятию сквозь стекло. Сосредотачивая свой взгляд на стекле, мы воспринимаем его поверхность, видим пыль и блики на нем, при этом содержание, находящееся за стеклом, выпадает из поля зрения. Подобным образом люди воспринимают тело лишь в его внешней форме, которая сама по себе, в отрыве от внутреннего содержания, не может нести никакого эстетического содержания. Если мы отрешаемся от внешней поверхности стекла, то нам открывается стоящий за ним пейзаж. Подобно этому внутревидение тела не сосредотачивается на нем, но направлено сквозь него на открывающееся внутреннее содержание жизни, постижение которого онтологически изменяет тело, что и составляет основу эстетической теургии.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мирописание структурируется путем достраивания восприятия собственного тела. Основание считать мир реальным, иметь подлинное общение с другим, предполагающее реальное сочувствие и сопереживание, дает интуиция присутствия, содержание которой раскрывается на уровне внутрителесного чувства. Изменение восприятия собственного тела ведет к изменению всего мироописания. Поэтому через раскрытие многообразия телесного опыта становится возможным понимание других культур, в основе которых лежат иные принципы мироописания. Целенаправленное изменение восприятия собственной телесности позволяет понимать другие культуры не только теоретически, но и практически, путем реального воплощения в иной культурный космос. Философия тела является путем понимания опыта других культур. Ее исходные основания интуитивно усматриваются в самоочевидности первичного телесного опыта. Различные стороны уникального опыта тела лежат в основе многообразия философских систем и структурируют различные культурные космосы.

В основе древнеиндийского космоса лежит интуиция дыхания. Дыхание выступало в качестве органа внутрителесного чувства, на базе которого происходила сборка всего эмпирического опыта в единый «психокосмос». С возникновением традиции отшельничества вырабатываются психосоматические практики, сворачивающие телесность к собственной сущности, что нашло отражение в сведении всего психокосмоса к единому началу – Атману.

В буддийской традиции, отрицающей любое представление о первоначале, тело растворяется в общем потоке жизни. Телесный опыт сохраняется лишь в психосоматических практиках, которые стали принципами структурирования не только повседневной жизни, но и посмертного опыта.

В китайской культурной традиции тело понимается как процесс, внутренне переплетенный с другими процессами мира. В японской традиции тело понимается как намек на скрытые душевные силы, которые так и не находят выхода в эмпирической сфере. Античное восприятие тела было смещено с внутрителесного чувства на восприятие его формы. В соответствии с этим весь античный космос понимался как гармония телесных форм. В христианской традиции тело понимается в онтологическом единстве с душой, благодаря чему тело становится символом души. Это понимание открывает путь эстетико-теургического преобразования тела.

Обобщая сказанное, можно сделать вывод, что принципы восприятия собственного тела выступают в качестве трансцендентальных принципов, упорядочивающих культурный космос. Многообразие культур объясняется динамичным характером трансцендентальных принципов, лежащих в основе восприятия тела. Старый трансцендентализм, выявляющий определенные предзаданные структуры человеческого опыта, не позволяет адекватно раскрыть многообразие опыта тела в его культурном преломлении, что делает необходимым переход к динамической трансценденталистской парадигме, в соответствии с которой априорные принципы всякого опыта должны раскрываться не как предзаданные, а как генетически развивающиеся, порождая альтернативные априорные структуры, определяющие уникальность исторически возникающих культур.